

## Опыты обоснованiи теизма въ новѣйшей англійской философской литературѣ <sup>1)</sup>.

II. Нѣсколько инымъ характеромъ, чѣмъ разсмотрѣнное изслѣдованiе Найта, отличается книга Давидсона. Этотъ авторъ является самымъ рѣшительнымъ противникомъ интуици, такъ высоко цѣнимой Найтомъ, хотя, впрочемъ, онъ дѣлаетъ это болѣе по недоразумѣнiю, такъ-какъ въ сущности принимаетъ подъ другими названiями то, что отвергаетъ подъ именемъ интуици. Книга его представляетъ собою два курса лекцiй, читанныхъ въ Эбердинскомъ университетѣ въ Ноябрьѣ 1892 и въ Ноябрьѣ 1893 г. Всѣхъ лекцiй двѣнадцать.

Первая лекцiя трактуетъ о религiозномъ сомнѣнiи, его природѣ и законныхъ предѣлахъ (р. 1—32). Открывается она извѣстнымъ рассказомъ о Симонидѣ, который на вопросъ Пiерона: „Что такое Богъ?“—отвѣчалъ, что ему для рѣшенiя этой задачи нуженъ день на размышленiе. Но по прошествiи этого дня онъ потребовалъ себѣ еще два, затѣмъ еще и т. д.,—пока наконецъ онъ не пришелъ къ сознанию, что чѣмъ болѣе размышляетъ объ этомъ предметѣ, тѣмъ менѣе его понимаетъ (р. 1). Сказавши затѣмъ о трудностяхъ вопроса и о томъ, что онѣ не должны останавливать изслѣдователя, а скорѣе пробуждать въ немъ настойчивое желанiе добраться до рѣшенiя проблемы (р. 2—3), онъ перечисляетъ три возможныхъ, по его мнѣнiю, пути къ обоснованию теистическаго воззрѣнiя: 1) анализъ идеи Божества со стороны ея происхожденiя,—при помощи данныхъ филологiи, исторiи и этнографiи, 2) анализъ этой

---

<sup>1)</sup> Окончанiе см. Февраль.

идеи со стороны ея основаній въ человѣческой природѣ и 3) изслѣдованіе того, будетъ-ли возможно какое-нибудь, міро-объясненіе, если идею о Богѣ совершенно исключить изъ круга нашихъ представленій (р. 4). Самъ Давидсонъ въ своихъ чтеніяхъ избираетъ второй изъ этихъ путей, но общаетъ не игнорировать и двухъ остальныхъ. Его изслѣдованіе, по его собственнымъ словамъ, отличается преимущественно *психологическимъ* характеромъ; но на этомъ пути онъ надѣется найти и *логическое* оправданіе теизма. Задачу себѣ онъ ставитъ двойную: 1) опровергнуть философскія возраженія противъ теизма и 2) указать прямыя основанія въ пользу теистическаго воззрѣнія (р. 4—5).

Послѣ этого онъ переходитъ къ природѣ религіознаго сомнѣнія. Сомнѣніе въ истинѣ, по его словамъ, неизбежно даже для самыхъ сильныхъ и серьезныхъ умовъ, хотя, съ другой стороны, нельзя допустить, чтобы оно было непреодолимо. Мы не можемъ насильно убѣдить себя, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы и не станемъ сознательно противиться слагающемуся у насъ убѣжденію въ истинѣ. „Всякая философія и всякая разумная религія, говоритъ онъ, должна пройти чрезъ испытаніе сомнѣніемъ“. Но при этомъ не надо, конечно, къ религіозной истинѣ предъявлять невозможныя критеріи. Поэтому, напр., бессмысленно заявленіе Лаланда, что онъ изслѣдовалъ своимъ телескопомъ все небо—и не нашель тамъ Бога. Міръ не можетъ исчерпываться только чувственными предметами (р. 7—8).

Методъ свой Давидсонъ называетъ „анализомъ теистическаго опыта“, направляющимся къ отысканію его „психологическихъ основаній“, и „логическихъ предположеній“ (р. 9).

Но, — спрашиваетъ онъ, — нужна-ли такая несомнѣнно длинная и сложная процедура для убѣжденія въ истинѣ, которая столь близка сердцу человѣка? Нельзя-ли къ ней подойти проще и естественнѣе? По его словамъ, „робкія души“ такъ именно и предпочитаютъ приобрѣтать религіозное убѣжденіе. Онѣ держатся за *интуицію*, путемъ которой думаютъ ощущать Бога такъ-же непосредственно, какъ воспринимаютъ, напримѣръ, ви́шпій міръ. Онѣ находятъ этотъ взглядъ несостоятельнымъ, при чемъ ссылаются на Декарта и на данныя современной гносеологіи о субъектив-

ности и недостовѣрности нашихъ непосредственныхъ знаній (р. 11—12). Но, считая интуицію „особенно ненадежной въ религіи“ (р. 12), между тѣмъ какъ къ ней столь охотно прибѣгаютъ люди, онъ видитъ себя вынужденнымъ подробнѣе остановиться на критикѣ ея значенія.

Какъ, — спрашиваетъ онъ, — понимать положеніе, что „Богъ есть простое *dictum* сознания“?—Это значитъ, говорить онъ, что человѣкъ вопрошаетъ свой собственный духъ и находитъ тамъ удостовѣреніе одной изъ двухъ вещей: или—1) что Богъ существуетъ, или-же—2) что Онъ обладаетъ такими-то и такими-то свойствами. Но если-бы сознаніе удостовѣряло насъ только въ бытіи Божіемъ, не говоря ничего о Его природѣ и свойствахъ, то эта интуиція „не имѣла-бы для насъ никакой практической цѣнности“ (р. 13). Очевидно, что всякій желающій находить въ непосредственномъ сознаніи удостовѣреніе въ бытіи Божіемъ, ищетъ тамъ свидѣтельства о Богѣ съ извѣстными, опредѣленными атрибутами,— о „живомъ, конкретномъ Богѣ, а не о безжизненной и бесполезной абстракціи“. Значитъ, человѣкъ ищетъ въ своемъ сознаніи свидѣтельства о бытіи такого Бога какимъ Онъ ему представляется. Другими словами, значитъ, онъ увѣренъ, что *его* идея о Богѣ соответствуетъ дѣйствительности. Но люди разныхъ странъ и разныхъ вѣковъ имѣли и имѣютъ весьма различныя и часто діаметрально противоположныя представленія о Богѣ. Так. обр. интуиція можетъ привести къ тому, что въ качествѣ истинныхъ должны быть признаны „бози мнози и господіе мнози“ (р. 13—14).

Мистицизмъ старается дать ученію объ интуиціи иную постановку: Богъ чудеснымъ образомъ открываетъ себя душѣ человѣческой, со стороны которой въ этомъ случаѣ требуется только пассивная воспримчивость. Но извѣстно, какъ много субъективизма и въ этомъ способѣ богопознанія. Да при томъ-же понятіе мистика о Богѣ обыкновенно бываетъ крайне неопредѣленно и имѣетъ сильную тенденцію переходить въ пантеизмъ. Въ гносеологическомъ отношеніи мистицизмъ не лучше скептицизма. „Мистицизмъ и скептицизмъ одинаково суть исповѣданія отчаянія. Оба произрастаютъ въ одной и той-же атмосферѣ, хотя и на различной почвѣ“ (р. 15—16).

Но, отрицая значеніе интуиціи, какъ „философской способности воспринимать Божество“, Давидсонъ признаетъ однако большое значеніе за показаніями непосредственнаго сознанія, воспитаннаго религіозной практикой въ духѣ извѣстнаго религіознаго міровоззрѣнія. Но такая достовѣрность непосредственнаго сознанія вполне понятна, потому что основывается на привычкѣ къ легкому распознаванію истины въ изв. сферѣ. Вѣдь не находимъ-же мы ничего удивительнаго въ томъ, что опытные люди на глазъ могутъ опредѣлять намъ точные объемы предмета тамъ, гдѣ для неопытнаго человѣка потребовались-бы продолжительныя измѣренія. Съ этой точки зрѣнія онъ охотно объявляетъ вполне законнымъ признаніе за извѣстными людьми авторитета въ дѣлахъ религіи, какъ за болѣе опытными (р. 17—19).

Возставая противъ интуиціи, нашъ авторъ усматриваетъ возможность такого возраженія со стороны ея защитниковъ: но развѣ человѣкъ не можетъ вступать въ общеніе съ Богомъ и „говорить съ Нимъ лицомъ къ лицу, какъ человѣкъ говоритъ съ своимъ другомъ“? Онъ отвѣчаетъ на это, что признаетъ вполне законными такія притязанія благочестиваго настроенія, но тѣмъ не менѣе настаиваетъ на томъ, что *бытіе* объекта религіознаго почитанія и въ этихъ случаяхъ познается всетаки не при помощи интуиціи, а путемъ *умозаключенія*, подобно тому, какъ и бытіе, напр., друга и брата узнается тоже не интуиціей;—вѣдь мы не видимъ ихъ души, какъ видимъ тѣло, а только умозаключаемъ о ней по ея проявленіямъ (р. 19—21). ▶

Сдѣлавши затѣмъ еще нѣсколько замѣчаній о тѣхъ метафорахъ и естественныхъ неточностяхъ, какими по необходимости страдаетъ языкъ благочестія (р. 21—23), и разъяснивъ, что аналогія между дружбой и отношеніемъ благочестиваго человѣка къ Богу не должна подавать повода къ мистицизму (р. 23), онъ снова переходитъ къ вопросу, о законности религіознаго сомнѣнія и находитъ, что оно естественно даже для самыхъ религіозныхъ людей (р. 24). Онъ даже находитъ возможность сомнѣнія очень полезной и въ нравственномъ смыслѣ, какъ залогъ постоянной активности духа (*spiritual activity*). „Уничтожьте, говоритъ онъ, возможность всякаго сомнѣнія въ сверхчувственномъ—и вы уничтожите главное условіе нашего духовнаго здоровья и роста:

вы атрофируете духовный органъ и замѣните жизнь и энергію застоємъ и смертью“ (р. 25).

Вторая лекція (р. 33—88) содержитъ историко-критическое обозрѣніе ученій о природѣ человѣческой. Здѣсь разбираются ученія: Пифагора, Аристотеля, Библии, Конфуція, Будды, Стоиковъ, Неоплатониковъ, Схоластиковъ, новыхъ философовъ отъ Декарта до Гегеля, и наконецъ, современныхъ философскихъ писателей. Мы не будемъ пересказывать этого разбора, потому что чего-либо любопытнаго или оригинальнаго онъ представляетъ не много. Въ заключеніе лекціи опредѣляется различіе типовъ теизма, обусловливаемое различіемъ философскихъ воззрѣній на человѣческую природу. Такихъ типовъ авторъ насчитываетъ четыре: 1) Интеллектуальный теизмъ Аристотеля, 2) Эмоціональный теизмъ первобытныхъ и вообще простыхъ вѣрованій, 3) Этический теизмъ Канта и 4) Интеллектуально-моральный Платона. Самъ онъ желаетъ, чтобы теизмъ имѣлъ основаніе во всѣхъ трехъ силахъ души,—интеллектѣ, эмоціяхъ и нравств. чувствахъ (р. 87—88).

Въ третьей и четвертой лекціи (р. 89—190) разбираются возраженія противъ возможности богопознанія, выставленныя—Ксенофаномъ, Юмомъ, Кантомъ, Неоплатониками, Манселемъ, Спенсеромъ и Гексли. На этомъ разборѣ мы также не будемъ останавливаться, потому что, прежде всего, онъ представляетъ только отрицательный интересъ, а затѣмъ,—не смотря на его солидную постановку, онъ все-таки очень не много заключаетъ въ себѣ такого, что въ разное время не было-бы высказано другими писателями по философіи религіи и критиками перечисленныхъ представителей релятивизма.

Переходимъ прямо къ положительной части книги Давидсона. Здѣсь прежде всего доказывается, что идея о Богѣ есть „необходимость человѣческой природы“ (лекція пятая, р. 191—228). Для доказательства этой мысли авторъ старается установить два положенія: 1) идея о Богѣ неизбежно возникаетъ въ человѣкѣ, такъ что нужда въ Богѣ составляетъ одну изъ самыхъ существенныхъ нуждъ человѣчества (р. 194—216), и 2) религія весьма полезна для людей,—составляетъ одно изъ главныхъ условій прогресса (р. 217—228).

Установка первого открывается разъясненіемъ того смысла, какой авторъ соединяетъ съ словомъ „нужда (want)“. Подъ нуждою онъ разумѣетъ такого рода стремленіе, которое, будучи органически связано съ природою человѣка (животной или духовной), предполагаетъ непремѣнное существованіе своего объекта, какъ условіе нормальнаго существованія самого человѣка. Естественныя нужды человѣка онъ дѣлитъ на два разряда, смотря по тому, служатъ-ли онѣ условіями нашего только *животнаго* существованія, или условіемъ нашей *духовной* жизни и роста (р. 195). Кромѣ этого дѣленія ихъ дается еще другое,—на нужды *временныя* или періодическія и нужды *постоянныя*. Къ первымъ относятся разныя тѣлесныя потребности, напр., питаніе, ко вторымъ—духовныя, напр., познаніе, дружба. Первые перестаютъ заявлять о себѣ, будучи удовлетворены, и потому мы ихъ не въ правѣ относить къ самому существу нашему; вторыя отличаются „ненасытностью (insatiableness)“, и мы видимъ въ нихъ выраженіе нашей глубочайшей сущности. Первые не только не возрастаютъ въ своей интенсивности, но мѣрѣ удовлетворенія, а совсѣмъ наоборотъ; вторыя-же становятся тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше мы ихъ удовлетворяемъ,—черта, приближающая ихъ къ понятію идеала. Поэтому первые справедливо можно разсматривать, какъ низшія нужды, а вторыя—какъ высшія. Объекты низшихъ отличаются матеріальнымъ характеромъ, а объекты высшихъ духовнымъ (р. 196—197). Но и между высшими существуетъ различіе, состоящее въ томъ, что одни изъ нихъ отличаются характеромъ эгоистическимъ (какъ самолюбіе, потребность въ уваженіи), а другія безкорыстнымъ (какъ познаніе и дружба). Другое различіе въ области высшихъ потребностей касается того, что объектами однихъ являются лица, а объектами другихъ нѣтъ. Напр., дружба можетъ существовать только между лицами, а познаніе этого не требуетъ (р. 197—198). Теперь является вопросъ: предполагаетъ-ли съ необходимостью нужда существованіе реальнаго объекта, могущаго удовлетворить ее? По мнѣнію автора, на этотъ вопросъ можно безъ всякаго колебанія отвѣчать утвердительно. Относительно низшихъ органическихъ потребностей это ясно само собою: голодъ и жажду нельзя оставить безъ удовлетворенія, не

осудивъ себя на смерть. Но и изъ высшихъ потребностей нѣкоторыя, напр., дружба, немыслимы безъ своего реального объекта. Менѣе ясно это въ отношеніи къ познанію; но и оно, по мнѣнію автора, необходимо предполагаетъ существованіе познаваемыхъ вещей (р. 198—199).

Обращаясь теперь къ нашей нуждѣ въ Божествѣ, онъ утверждаетъ, что это нужда предполагаетъ реальное бытіе своего объекта, потому что только реального Бога и ищетъ себя человекъ, а существо фиктивное, благочестивый вымыселъ—никогда не удовлетворитъ его (р. 199—200).

Возраженій противъ этого своего аргумента онъ насчитываетъ четыре: 1) говорятъ, что вѣра въ Бога не можетъ быть необходимою человѣческой природы, потому что она *не всеобща*: религію есть народы не имѣющіе ея (р. 202); 2) Утверждаютъ что идея о Богѣ образовалась подъ дѣйствіемъ дов. *низкихъ* инстинктовъ человѣческой природы,—напр., страха,—и указываютъ даже подтвержденія этого въ такомъ древнѣйшемъ религіозномъ памятникѣ, какъ воды (р. 204); 3) указываютъ на то, что человекъ можетъ иногда *переростать* религію и оставлять ее, какъ это имѣетъ мѣсто, напр., въ нѣкоторыхъ цивилизованныхъ странахъ (р. 206); 4) Наконецъ, высказываютъ и такое вздорное предположеніе, что религію выдумали жрецы (р. 216). Изъ всѣхъ этихъ возраженій выводъ слѣдуетъ тотъ, что религія не есть необходимое явленіе въ родѣ человѣческомъ. Давидсонъ всѣ эти возраженія, кромѣ третьяго, опровергаетъ, по нашему мнѣнію, весьма удачно, хотя и не прибавляетъ въ сущности ни одного новаго довода къ тѣмъ, которые обыкновенно употребляются противъ этихъ возраженій въ курсахъ апологетики. Что же касается до третьяго возраженія, которое раньше другихъ высказалъ Контъ, а затѣмъ повторяли Гексли и Ренапъ, то его опроверженіе оставляетъ желать многого. Авторъ здѣсь возстаетъ противъ ученія о трехъ стадіяхъ развитія и противъ отрицанія метафизики (р. 209—212). Но понятно, что этого весьма не достаточно. Гораздо удачнѣе на нашъ взглядъ его указаніе на то, что самъ Контъ не въ силахъ былъ освободиться отъ религіозной потребности и выдумалъ культъ человечества (р. 213).

Въ своихъ разсужденіяхъ о *пользѣ* религіи авторъ указываетъ на то, какъ много она сдѣлала добра въ мірѣ и

содѣйствовала человѣческому счастью. Она установила порядокъ въ человѣческихъ обществахъ, научила людей взаимному уваженію, образовала связи, скрѣпившія союзы — семейный, общественный и національный. Она вдохновляла людей на самопожертвованіе, она производила героевъ (р. 218). Правда, такое-же значеніе имѣютъ и искусство, философія, поэзія, право. Но достаточно и того, что религія на ряду съ этими факторами была все-таки могущественнымъ двигателемъ цивилизаціи (р. 219).

Противъ пользы религіи обыкновенно возражаютъ, указывая на двѣ вещи, будто бы порождаемая ею: 1) *суевѣрія* и 2) жестокія *преслѣдованія* разномыслящихъ.

На первое возраженіе авторъ отвѣчаетъ тѣмъ, что суевѣріе вообще есть продуктъ невѣжества и нѣкоторыхъ ненормальныхъ тенденцій въ человѣческомъ духѣ, а не религіи (220—223). Оно часто существуетъ безъ всякой религіозной окраски, — напр., суевѣріе Вольтера, Робеспьера, Наполеона (р. 225). Что, — спрашиваетъ онъ, — отличаетъ собственно *религіозное* суевѣріе? — Только то, что суевѣріе, соединяясь съ религіей, принимаетъ особенно вредную форму. Но это, понятно, еще не есть аргументъ противъ самой религіи, а только противъ того употребленія, какое изъ нея дѣлаетъ суевѣріе. Это говоритъ даже до нѣкоторой степени въ пользу ея, потому что извращеніе бываетъ тѣмъ отвратительнѣе, чѣмъ лучше извращаемый предметъ (р. 223—224).

Относительно преслѣдованій онъ прежде всего утверждаетъ то-же, что и о суевѣріяхъ: они не продуктъ религіи. Они встрѣчаются во всѣхъ сферахъ людскихъ мнѣній и дѣйствій, гдѣ сталкиваются интересы: въ политикѣ, литературѣ, торговлѣ. Причины преслѣдованій, даже религіозныхъ, бываютъ различныя. Такія причины, какъ врожденная *жестокость*, *гордость*, оскорбленная упорнымъ несогласіемъ, желаніе охранить свои *жизнейскіе интересы* и под. — очевидно, ничего общаго съ религіей не имѣютъ: онѣ противны ей. Остается только одна причина, имѣющая религіозный характеръ, — это т. н. ревность по вѣрѣ или фанатизмъ. Собственно говоря, это — вещь хорошая, потому что, свидѣтельствуя о горячности сердца, она служитъ лучшей рекомендаціей для религіи, какъ силы, способной такъ



овладѣть человѣкомъ. Но дурно, конечно, то, что этотъ пылъ не знаетъ своихъ заковныхъ границъ, не руководится благоразуміемъ (р. 227).

Въ шестой лекціи (р. 229—264) сначала анализируется *содержаніе идеи о Богѣ* и устанавливаются слѣдующіе предикаты Божества: 1) личность, 2) единство, 3) всеовершенство и 4) имманентность и трансцендентность въ отношеніи къ міру. При этомъ по каждому вопросу разбираются возраженія противниковъ теистическаго воззрѣнія. Затѣмъ въ этой-же лекціи дается краткій эскизъ „*философіи исторіи*“ (р. 265 — 276). Исходнымъ пунктомъ этой философіи служитъ мысль, что если Богъ существуетъ, то Онъ долженъ имѣть нѣкоторую связь съ своими тварями, долженъ оставить какой нибудь слѣдъ въ ихъ жизни и исторіи (р. 265).

Этимъ оканчивается первый курсъ лекцій 1892 г.

Задачей своего втораго курса Давидсонъ ставитъ раскрыть и логически обосновать ту-же положительную мысль, какъ и въ первомъ курсѣ,—что Богъ есть психологическая необходимость для живаго человѣческаго духа. Только здѣсь онъ хочетъ развить этотъ аргументъ съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія,—сообразно съ признаваемыми имъ тремя способностями души (р. 277). По существу дѣла, такой планъ сдѣлалъ для автора неизбѣжными многія повторенія.

Прежде всегда разсматривается т. н. „*эмоціональный теизмъ*“ (Lecture VII, р. 277—312). Здѣсь сначала опредѣляется значеніе разнаго рода эмоцій для религіозной жизни, а затѣмъ опровергаются теоріи, несогласныя со взглядомъ автора на эмоціи.

Эмоціи, дающія психологическое основаніе религіозному чувству, авторъ дѣлитъ на три группы: 1) эстетическія эмоціи, 2) любовь и симпатія, и 3) чувства зависимости, благоволенія и благодарности. Изъ *эстетическихъ* эмоцій онъ разсматриваетъ *благоговѣніе* (р. 279 — 281), чувство *возвышеннаго* (р. 281 — 284) и чувство *прекраснаго* (р. 284—285). Касательно перваго онъ прежде всего устанавливаетъ его отличіе отъ простаго страха и затѣмъ указываетъ его мотивъ въ мысли о Богѣ. Чувство возвышеннаго онъ считаетъ весьма сроднымъ чувству благоговѣнія.

Чувство прекраснаго имѣеть то значеніе, что приводитъ къ мысли о Художникѣ, такъ изукрасившемъ природу. Въ *любви и симпатіи* авторъ отмѣчаетъ ихъ характеръ, чуждый эгоизма. Даже любовь къ самому себѣ—не то же, что эгоизмъ, ибо она основывается на самоуваженіи, которое предполагаетъ альтруизмъ. Любовь въ своихъ альтруистическихъ формахъ не знаетъ себѣ предѣловъ, и эта потребность безпредѣльно любить приводитъ къ мысли о вѣсовершенномъ Существомъ, какъ самомъ достойномъ объектѣ этой любви (р. 286—288). Чувство симпатіи, выражающееся въ томъ, что мы интересы и цѣли другаго не отличаемъ уже отъ своихъ собственныхъ, есть естественное дополненіе любви, потому что обусловливаетъ потребность жить въ общеніи съ любимымъ Существомъ (р. 288). Чувства *благоволенія* и *благодарности* суть корреляты: я, ощущая къ себѣ благоволеніе Божіе, преисполняюсь благодарностью къ Богу. Въ настроеніи религіознаго человѣка эти чувства обязательно соединяются въ чувствѣ *зависимости* отъ Бога. Послѣднее можетъ существовать и отдѣльно, но тогда оно лишается той окраски, какую должно бы имѣть. Желаніе сводить на это чувство всю сущность религіи—незаконно, потому что оно суживаетъ сферу религіозныхъ чувствованій и ведетъ къ разнымъ ненормальностямъ въ религіозной практикѣ.

Послѣдняя мысль даетъ естественный поводъ автору разобратить ученіе Шлейермахера, который считалъ чувство „абсолютной зависимости“ отъ Бога сущностью религіи (р. 290—293). Кромѣ этого взгляда, отличающагося только односторонностью, авторъ разбираетъ еще два, изъ которыхъ одинъ, признавая существенное значеніе описанныхъ выше эмоцій въ духовной жизни человѣка, считаетъ возможнымъ ихъ нормальное развитіе и *внѣ теизма* (р. 294—300), а другой отрицаетъ ихъ значеніе, указывая вмѣсто того на противоположныя чувствованія, порождаемыя горькими опытами жизненныхъ несчастій, какъ главное содержаніе духовнаго существованія человѣка, и дѣлаетъ выводъ въ пользу *атеизма* (р. 300—307).

Первый взглядъ является въ двухъ формахъ,—какъ „эмоціональный пантеизмъ“ и какъ „культъ человѣчества“. Относительно пантеизма авторъ соглашается, что онъ мо-

жеть сильно привлекать людей, живущихъ преимущественно эмоціями. Но болѣе серьезное и холодное размышленіе должно сдерживать эти стремленія (р. 294—296). Что-же касается до „культъ человѣчества“, провозглашеннаго Контомъ, Гексли и Эдгардомъ Кинсе, то Давидсонъ самымъ рѣшительнымъ образомъ заявляетъ, что человѣчество не можетъ быть объектомъ религіознаго почитанія, потому что оно, прежде всего, есть лишь абстракція, а за тѣмъ,— даже понимаемое въ смыслѣ коллективномъ, какъ сумма существующихъ людей, оно ни въ чьихъ глазахъ не можетъ быть достойнымъ благоговѣнія: возможна филантропія, но не антропатрія (р. 296—300).

Мнѣніе автора о пессимизмѣ состоитъ въ томъ, что пессимизмъ превратно понимаетъ и превратно толкуетъ факты опыта; психологически ошибочно ученіе пессимистовъ о страданіяхъ, потому что „нормальнымъ фактомъ человѣческаго существованія является удовольствіе, а не страданіе“ (р. 303), и удовольствіе не есть только отсутствіе страданія, а имѣетъ свое положительное содержаніе (р. 304). Отъ этого происходитъ невѣрность въ ихъ оцѣнкѣ. Затѣмъ пессимизмъ игнорируетъ нѣкоторые факты, напр., прогрессъ, свойственную людямъ вѣру въ идеалы, энтузіазмъ (р. 305). Поэтому онъ есть *suggestio falsi* и *suppressio veri*.

Въ восьмой, девятой и десятой лекціяхъ осуждается „этическій теизмъ“.—Первыя двѣ изъ этихъ лекцій посвящены вопросамъ — о сущности нравственности (р. 313—340) и психологической природѣ совѣсти (р. 341—375). Разсужденія автора объ этихъ вопросахъ весьма интересны и дѣльны; но такъ-какъ они непосредственнаго отношенія къ теизму не имѣютъ, то мы ихъ излагать не будемъ. Но въ послѣдней дается метафизическій анализъ совѣсти съ выводами въ пользу теизма (р. 376—402). Прежде всего здѣсь идетъ рѣчь о характерѣ совѣсти, который опредѣляется тремя чертами: 1) совѣсть есть явленіе *соціальное*, потому что „нравственность предполагаетъ отношеніе къ нрав. закону, а нрав. законъ—отношеніе *одной личности къ другой*“ (р. 378—380); 2) требованія ея отличаются *всеобщностью* (р. 381—382); 3) эти требованія носятъ на себѣ печать непререкаемой *авторитетности* (р. 382—385). Затѣмъ отсюда дѣлаются онтологическіе выводы теи-

стического характера. Разъ мы требованіямъ совѣсти усвоаемъ авторитетъ, то мы eo ipso обязываемся признать источникъ ея въ *личности*, ибо самое понятіе авторитета предполагаетъ отношеніе личностей. Если, кромѣ того, мы усвоаемъ требованіямъ совѣсти всеобщность, то это побуждаетъ насъ признать въ Источникѣ ея именно Бога, всесовершенную личность (р. 385—386). Далѣе разбираются возраженія противъ этихъ выводовъ (р. 390 sq.) и дается исторія этического теизма (р. 396 sq.).

Намъ остается теперь указать содержаніе одиннадцатой и двѣнадцатой лекцій. Предметъ ихъ „*интеллектуальный теизмъ*“. Первая разсматриваетъ доказательства бытія Божія (р. 403—437). Къ этимъ доказательствамъ авторъ относится, хотя и критически, но все-таки съ уваженіемъ. Во главѣ ихъ онъ разбираетъ телеологическій аргументъ. Разобравши постановку этого аргумента у Сократа, Рида и Tulloch'a, авторъ приходитъ къ выводу, что его цѣнность состоитъ въ томъ что оно выражаетъ *имманентность* Божества въ мірѣ, какъ міроустраивающаго начала. На второмъ мѣстѣ разсматривается аргументъ космологическій. Критически разбираются при этомъ взгляды на него Гоббеса, Локка, Клерка, Аристотеля и др. Цѣнность этого аргумента полагается въ доказательствѣ *трансценденности* Божества по отношенію къ міру. Такимъ образомъ, полная теистическая конценція дается лишь соединеніемъ телеологического доказательства съ космологическимъ. За онтологическимъ аргументомъ, какъ въ Анзельмовой, такъ и въ картезіанской формулировкѣ авторъ не признаетъ доказательной силы. Наконецъ, аргументъ *ex consensu gentium* имѣетъ, по его мнѣнію вспомогательное значеніе для оправданія той мысли, что теизмъ есть психологическая необходимость человеческой природы. Въ послѣдней лекціи обсуждаются нѣкоторыя общефилософскія предположенія теизма (р. 388—469).

Книга Давидсона не можетъ претендовать на большое значеніе въ наукѣ въ качествѣ оригинальнаго изслѣдованія, отличающающагся новизною взглядовъ. Но за то мы, не обинуясь, можемъ признать въ ней *прекрасное учебное пособіе* по основному богословію. Обиліе обсуждаемаго матеріала, раздѣльность и опредѣленность выводовъ, отсутствіе

всякой погони за перенесеніемъ въ богословіе разныхъ модныхъ теорій (въ чемъ до нѣкоторой степени можно обвинять Найта), ясность изложенія — все это такія качества, какія именно должны быть въ хорошемъ учебникѣ или учебномъ пособіи. Масса историческихъ ссылокъ по разнымъ вопросамъ дѣлаютъ работу Давидсона весьма цѣнною и въ качествѣ *справочной* книги. Въ вину автору можетъ быть поставленъ только нѣкоторый избытокъ апологетическаго усердія, заставляющій его иногда придавать меньше значенія возраженіямъ противниковъ, чѣмъ сколько они дѣйствительно имѣютъ, а въ пользу своего взгляда приводитъ иногда такіе доводы, которые могутъ не казаться схоластическими наивностями только при значительномъ пристрастіи къ нимъ. Примѣровъ перваго очень много въ его критикѣ агностицизма (лекціи III—IV), а примѣры втораго представляютъ его разсужденія объ „этическомъ теизмѣ“. Надо затѣмъ отмѣтить и то, что главная мысль его книги (теизмъ, какъ психологическая необходимость), будучи даже вполне убѣдительно раскрыта, въ сущности, еще не приводитъ къ убѣжденію въ реальномъ значеніи идеи Божества. Возможно предположить, что будучи психологической необходимостью, эта идея такъ и остается такою, не являясь объективной дѣйствительностью. Автору слѣдовало-бы предотвратить это недоразумѣніе. Но, впрочемъ, это недостатокъ такого рода, что говоритъ только о нѣкоторой *неполнотѣ* изслѣдованія, а не о томъ, что оно стоитъ на ложной дорогѣ. Перевести на русскій языкъ было-бы полезно и эту книгу.

П. Тихомировъ.

---