История апологетики.

Деление науки на периоды.

На 1 и 2 курсах мы получили представление о содержании, задачах и методах науки основное богословие, на 3 курсе мы займемся ознакомлением с историей развития этой науки.

Собственно научный характер основное богословие приобретает только в 19 веке, когда выявился расцвет науки эмпирической, и в области философии возникли многообразные течения частью положительного, частью отрицательного характера по отношению к религии. Весь же предшествующий период можно рассматривать как подготовительный к развитию данной науки.

Всю историю апологетики как науки можно разделить на 3 периода.

Первый период обнимает историю церкви как доникейского, так и посленикейского периода до появления магометанства. Второй начинается от появления магометанства и охватывает средние века до эпохи возрождения. Третий период от появления гуманизма до настоящего времени.

Первый период.

Христианство при самом появлении своем встретило враждебное отношение иудеев и язычников. Официальные вожди богоизбранного народа не признавали в явившемся на землю Сыне Божием Мессию, предреченного пророками, и по выражению апостола Павла «Господа славы распяли». Эта вражда к основателю христианской религии перешла и на Его последователей. Она выразилась в преследовании их клеветами и доносами, а в некоторых случаях и прямыми нападениями (как, например, в случае с архидиаконом Стефаном). Но насильственным действиям иудеев положен был предел событием разрушения Иерусалима и потерей этим народом своего религиозного и национального центра. Но сохранилась внутренняя вражда в идейной борьбе с христианством, которая находила отповедь в писаниях апологетов.

Однако неизмеримо более ожесточенный характер носили отношения к христианам язычников.

Историки отмечают троякий источник враждебного отношения языческого общества к новой религии.

Прежде всего, языческая толпа, наблюдая отчужденность христиан и уклонение их от участия в проявлениях языческого культа, подозревала их в тайных пороках и приписывала им гнусные преступления. Образованное общество, у которого место религии в большинстве случаев заняла философия, относилось с презрением к последователям распятого Бога, и не видело в христианстве ничего, кроме «суеверия грубого и безмерного». Наконец, римское правительство связывало целостность и благополучие империи с крепостью в народных массах национальной религии, допуская чуждые культы только при условии давности их существования.

Усилия апологетов были направлены к тому, чтобы опровергнуть нелепые слухи о христианах и изобразить чистоту их жизни: по отношению к правительству доказывалась верность христиан в исполнении гражданских законов и преданность законнопоставленным властям. Опровергая нападки языческих писателей, христианские апологеты стремились показать нелепость языческих представлений о божестве, высоту христианского учения и его согласие с положениями лучших философов древности.

Необходимо отметить, что у ранних апологетов мы не найдем систематического положения истин веры, полное раскрытие их относится к более позднему времени, когда возникли богословские школы, из которых особенное значение приобрели антиохийская и александрийская.

Второй период в истории апологетики характеризуется борьбой с новым врагом христианства, появившимся на исторической сцене, - магометанством, а также с умиравшим язычеством и иудаизмом.

Магометанство, действовавшее глубокою силою, в дальнейшем создало свою оригинальную арабскую культуру. Мусульманское вероучение особенно враждебно относилось к догмату о Троичности и Боговоплощении. Борцом против магометанства выступал святой Иоанн Дамаскин.

Упорную борьбу вели христианские писатели и с иудаизмом, который особенно оживленно заявлял о себе на западе. Наконец, христианские апологеты не оставляли без внимания и немногочисленных поклонников старого язычества.

Помимо полемических работ средневековым богословам принадлежат значительные труды по систематизации и положительному обоснованию христианских истин, что осуществлялось ими особым схоластическим методом.

Наиболее значительные опыты принадлежат двум выдающимся схоластикам – Ансельму Кентерберийскому (1109) и Фоме Аквинату (1274).

Третий период истории науки начинается с эпохи возрождения и продолжается до настоящего времени. Начавшись увлечением классической древностью, он характеризуется постоянным охлаждением религиозного настроения и развитием неверия. Главной задачей апологетов в этот период явилась борьба с некоторыми философскими течениями, искажавшими христианское учение о Боге, как Троице и Промыслителе мира (деизм, пантеизм), доказательство Божественности Иисуса Христа и истинности сверхъестественного откровения.

Среди защитников христианства должны быть указаны имена Боссюэта, Паскаля, Шатобриана и др. Но особенно большое развитие апологетика получила в 19 веке.

В этом столетии широкое распространение получила немецкая идеалистическая философия, имевшая явно пантеистический уклон, чем подрывалась вера в основные истины христианства.

В оппозиции христианству стояли также натуралистические учения и механически понимаемая эволюционная теория.

Эти течения мысли вызвали появление целого ряда философских трудов, стоявших на почве положительного христианского учения. Таковы, например, произведения Фихте младшего, Ульрици, Лотца и ряда других. В области апологетического богословия много потрудились католические и протестантские богословы, как например Геттингер, Лютард и др.

В России отрицательные идеи запада находили значительный отклик. Для борьбы с ними первоначально ограничивались переводной литературой, но в середине 19 века выявилась яркая плеяда апологетов и в русском богословии. К ней принадлежат Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев, С.С. Глаголев, Н.П. Рождественский, П.Я. Светлов и др.

Первый период истории христианской апологетики.

Слово «апология» заимствовано из греческого языка. Оно означает ответ, объяснение, оправдание и в переносном смысле – защита. В богословской терминологии оно употребляется преимущественно в последнем значении.

Когда начались гонения, отдельные лица из христиан, стоявших на уровне современной им культуры, стали подавать римскому правительству сочинения, в которых опровергались возводимые на христиан обвинения.

Считают, что первая апология была подана Кодратом императору Адриану (117-138) в 127 году в Афинах.

Из его аплогии сохранился только отрывок, приведенный в Церковной истории Евсевия Кесарийского (кн. 3) Эта апология, список с которой хранился у Евсевия, ценна тем, что в ней для доказательства истинности евангельских повествований о чудесах Иисуса Христа свидетельствуется, что некоторые исцеленные Христом дожили до его времени.

Аристид, афинский философ. Апология Аристида, предназнаяенная для императора Антонина Пия, была найдена в 1889 году. В этом произведении подвергаются критике языческие представления о Боге и раскрывается истинное христианское учение о высшем существе.

Языческие понятия о божестве ложны потому, что они не соответствуют идее бытия, возвышающегося над всеми видами существ и предметов чувственного мира.

Варвары обоготворяли стихии, которые подвержены изменению и тлению. Они не могли сами возникнуть из небытия. Вечным и неизменным может быть только Бог, который в Себе имеет источник бытия.

И эллинские олимпийские боги, представляющие обожествленных людей, не могут быть истинными богами, потому что природа человеческая такова, что она подвержена необходимости, нуждается в питании и завершается болезненной старостью. Помимо того, этим богам приписываются страсти и порочные и даже преступные действия.

Но есть единый Истинный Бог, о котором говорит целесообразное устройство мира и явленная в нем красота. Истинное понятие о Боге требует считать Его нерожденным, несотворенным, безначальным, бесконечным, бессмертным. Небо не обнимает Его, но Он Сам объемлет все видимое и невидимое. Он выше всякого бытия и Ему нет имени. В то же время ему чужды зависть, неведение, ошибки и вражда. Ему присуща совершенная мудрость. Таким образом, к чертам совершенства по бытию Аристид присоединяет понятие о Боге и представление о Нем как о высочайшем нравственном идеале.

Св. Иустин Философ родился в г. Флавии Неаполе близ древнего Сихема в Палестине. Родители его были греки-колонисты, по вероисповеданию язычники. С ранних лет в Иустине пробудилось стремление к истине. В поисках ответа на свои высокие запросы он обратился к философии и искал мудрости у представителей различных философских систем. Об этом он сам рассказывает в своем диалоге с Трифоном Иудеем.

Переходя от одной философской школы к другой он наконец остановился на платониках и стал усердно изучать платоническую философию.

Но встретившись во время прогулки по берегу моря с старцем-христианином, после беседы с Ним Иустин пришел к убеждению, что христианстсво есть единая истинная философия.

После переворота, происшедшего в душе Иустина, этот искатель мудрости надел плащ философа и с проповедью христианства прошел по всем областям Римской империи. В то же время он занимался литературной деятельностью и оставил после себя много сочинений, из которых до нашего времени сохранились полностью только две апологии и разговор с Трифоном Иудеем. Апологии поданы императору Антонину Пию: время написания их относят к половине второго века. Начинает свою апологию св. Иустин заявлением, что он, будучи христианином, просит у римского правительства не милости, а правосудия, и действует не только в интересах христиан, которым страшен лишь грех, сколько во имя недопущения несправедливости самими императорами, которые, именуясь благочестивыми и философами, не оказались бы гонителями истины и защитниками заблуждений.

В первых двенадцати главах Иустин доказывает, что христиане заслуживают наказания в том случае, если они действительно окажутся виновными в каких-либо преступлениях, но несправедливо наказывать за одно только имя христианина.

Ложным является обвинение христиан в безбожии, ибо они исповедуют Бога Отца и Сына и Св. Духа пророческого и воздают Им должное поклонение.

Нельзя ставить в вину христианам то, что они оставили языческий культ, потому что в нем выражается почитание не Истинного Бога, а демонов. Бог же истинный не нуждается в приношениях, и служение Ему выражается в подражании Его совершенствам.

Христиане не могут считаться и врагами государственной власти, так как они ожидают не земного царства, а небесного, они веруют во всеобщий и неизбежный суд и праведное воздаяние, а это побуждает их добросовестно исполнять свои гражданские обязанности.

В последующих главах св. Иустин доказывает истинность и разумность христианской веры, в которой почитание Бога выражается не жертвами, а молитвами, благодарениями и добрыми делами.

Нелепость предъявляемых христианам обвинений он опровергает указанием на ту нравственную перемену, которую производит обращение в христианство, высотою учения Христа о любви к Богу и ближним, о терпении и повиновении властям: говорит о вере в бессмертие души, во воскресении тела и общем мздовоздаянии, о твердости христиан в презрении благ мира и о терпении в гонениях, которые возбуждаются злыми демонами.

Главным же доказательством истинности христианства св. Иустин выставляет то положение, что основателем его был не простой человек и учитель, а Сын Божий, Воплотившееся Слово, Грядущий Судия мира.

Он совершал чудеса в течение Своей жизни, но если это доказательство покажется язычникам малоубедительным, так как они могут приписать их магии, то большею убедительностью являются предсказания пророков, исполнившиеся во Христе. Они изречены были за много веков до явления Христа и записаны в книги, которые благодаря переводу при Птоломеях, доступны и для язычников.

Св. Иустин приводит далее тексты этих пророчеств и дает объяснение их. Ясность предсказаний богодухновенных мужей и точность исполнения их ни в какое сравнение не могут быть поставлены с языческой мифологией, на возникновение которой оказали влияние демоны, которые стремятся затруднить людям познание истины.

В последних главах, опровергая возводимые на христиан язычниками низкие обвинения относительно богослужений, св. Иустин описывает совершение таинств Крещения и евхаристии. Это место апологии Иустина имеет высокую ценность как древнейшее изложение чина христианских таинств.

Апология заканчивается просьбой к императорам прекратить преследования христиан и уважать исповедников этой религии и напоминает неизбежность и для них предстояния пред судом Божиим.

Вторая апология начинается указаниями на предание префектом Урбином смертной казни трех христиан за одно только имя, а также на повсюду совершающееся преследование христиан. На жалобы христиан о незаконности таких действий язычники отвечают насмешками: «перебейте все сами себя, вы тогда будете у Бога, и нам хлопот с вами не будет».

Но по христианскому учению самоубийство противно воле Божией. Если же язычники скажут, что Бог как покровитель христиан, не должен был допустить владычества над ними беззаконных, то пусть они знают, что в мир, созданный Богом добрым, внесено зло демонами, которые почитаются идолопонлонниками за богов. Эти злые демоны поработили людей и преследуют христиан.

Для освобождения человечества от власти демонов Бог послал на землю Сына Своего, но полное уничтожение их владычества отложено им до дня последнего суда, чтобы спаслись все, которые стремятся к праведности, но чтобы при этом не была нарушена свобода, данная Богом не только людям, но даже и падшим ангелам.

Преследования христиан, таким образом, возбуждаются демонами, которые гнали и истинных мудрецов, хотя бы отчасти познавших Слово и возлюбивших Его, таковы, например, Сократ, Гераклит и некоторые другие. Тем с большей ненавистью преследуют демоны христиан, которым Слово открылось в возможной полноте. Далее, отмечая несправедливость обвинений христиан в тайных пороках, св. Иустин заканчивает свою апологию просьбой к императорам опубликовать ее во всеобщее сведение, чтобы все могли судить о христианах справедливо.

В своей апологии св. Иустин не только защищает христианство от возводимых на него обвинений, но и стремится представить его единой истинной философией. Поэтому он использует многие положения эллинских философских систем, сближая их с истинами христианского вероучения.

В диалоге с Трифоном иудеем св. Иустин защищает христианство от возражений со стороны иудеев.

Разговор с Трифоном в присутствии нескольких иудеев проходил в течение двух дней. Форма диалога вообще была в древности распространенным методом литературного изложения. Но рассказ ведется так живо, что в нем можно признать описание действительного события, хотя записанного позже и с дополнениями, чтобы тем обстоятельнее раскрыть обсуждаемые вопросы.

Фигурирующий в качестве собеседника св. Иустина Трифон сообщает о себе, что он во время иудейской войны (132-135) покинул Палестину и поселился в Коринфе, где и отдал себя занятиям философией.

Написение диалога относят ко времени после подачи апологии, так как в нем имеется ссылка на текст апологии. Местом беседы Евсевий называет Ефес. Хотя в диалоге есть намек на Коринф, но, так как текст его считается поврежденным, то предположение Евсевия не представляется невероятным. Появление диалога после апологии заставляет относить его к 155-160 гг.

По содержанию диалог принято делить на 3 части с введением и заключением. Введение описывает историю встречи Иустина с Трифоном, и излагается история обращения самого Иустина в христианство. В первой части разъясняется то положение, что Ветхий Завет имел лишь временное значение и после пришествия Христа заменен Новым, как о том предсказали пророки. Во второй части Иустин опровергает воззрения Трифона, утверждающего, что 1) признание Христа истинным Богом несовместимо с верою в единого Творца, 2) что вочеловечение Бога противоречит разуму и 3) рождение Христа от девы нарушает естественный порядок происхождения людей.

Эти возражения опровергаются св. Иустином преимущественно текстами из ВЗ писаний, содержащих пророчества о Христе, особенно часто он обращается к книге псалмов и пророка Исаии. В новозаветных событиях он видит точное исполнение этих пророчеств. В то же время в изъяснении ипостасных отношений Сына Божия с Отцом он приводит аналогии мысли и слова и возгорания огня от горящего предмета.

В третьей части св. Иустин доказывает, что именно христиане являются истинным Израилем, на котором исполнились все обетования Ветхого завета. Так пророчество Михея о призвании язычников не может быть отнесено к прозелитам, а приложимо только к христианам. Пророками предсказано и распятие Христа, и отвержение иудеев, но если грешники принесут искреннее раскаяние в своих греха, то им обещано прощение и спасение.

В заключение беседы св. Иустин высказывает пожелание, чтобы Трифон продолжил исследование писаний, что приведет его ко Христу, а Трифон признает, что он получил от этого разговора больше, чем ожидал.

В апологетических творениях св. Иустина необходимо отметить его высокое уважение к деятельности человеческого разума и положительную оценку древней философии, чем он оказал большое влияние на последующее движение богословской мысли.

Используя стоическое понятие о сперматическом Логосе, св. Иустин утверждал, что Вторая Ипостась Святой Троицы – Слово – Сын Божий, свой свет незримо сообщает свой свет всему миру и человечеству.

«Ничего не может быть лучше», - говорит он, - как доказывать, что разум владычествует над всем и что человек, который сделав его своею опорою и поддерживается им, может смотреть может смотреть на блуждания и стремления других и видеть, что они не делают ничего здравого, ничего угодного Богу» (Диал. 137). «Философия, - по его словам, - есть поистине величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными ему. Подлинно святы те, которые устремили свой взор на философию». Он находит в философских построениях много сходного с христианством. Так, он сближает христианское учение о творении мира с представлениями Платона и о начале мира, предсказание о гибели мира в огне, по его мнению, соответствует учению стоиков о том же, также ставит он в заслугу эллинским философам данную ими критику политеизма.

Близость эллинской философии христианскому учению Иустин объясняет тем, что Божественный Логос причастен всему человеческому роду и семена Божественного Слова посеяны в каждой человеческой душе, поэтому язычники, жившие согласно с Словом, должны быть названы христианами, хотя бы и обвинялись в безбожии. Таковыми, например, были Сократ, Гераклит, Анаксагор и др. Но отмечая черты положительного содержания в языческой философии, св. Иустин лишь христианство считает единственной истинной философией, и, по его учению, только Божественным откровением сообщена людям полная истина, тогда как язычники постигали ее лишь отчасти. В частности Логос, по воззрению св. Иустина, представляет собой не безличную силу Божества, как это изображается у Филона и эллинских мыслителей, а вторую ипостась Св. Троицы, Имеющую достоинство Единородного Сына Божия, снисшедшего на землю для спасения людей.

Татиан. Апологет Татиан был учеником св. Иустина. Отечеством его была Ассирия, где он родился приблизительно в конце первой четверти 2 века. Он получил широкое образование, которое восполнил своими путешествиями. Низкий нравственный уровень язычников и встреча со св. Иустином привели его к христианству.

После казни св. Иустина Татиан сделался его преемником по школе, а затем удалился в Сирию, где примкнул к секте гностиков. Умер он около 180 года.

Татианом было написано большое количество сочинений, но до нашего времени сохранилась только его апология «Речь против эллинов».

В этой апологии Татиан выражает резко отрицательное отношение к языческой культуре. Он осуждает эллинскую философию, в которой видит лишь враждующие между собой и противоречащие друг другу учения. Самих философов он обвиняет в тщеславии, жадности и в ряде других пороков. Искусство эллинское служит лишь выражению низких страстей. Театральные представления развращают нравы, амфитеатры с гладиаторскими боями говорят о жестокосердии язычников. Скульптура изображает развратных женщин и распутных богов. Эллинским учениям он противопоставляет возвышенное христианское учение о Едином Боге, Творце и Спасителе мира, а языческой распущенности – чистую и высокую жизнь христиан.

Тертуллиан. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан был сыном рисмкого сотника. Он родился в Карфагене около 160 года. Родители обеспечили ему блестящее образование, которое сообразно общему характеру римской культуры носило практический уклон.

По окончании образования Тертуллиан занялся адвокатурой и вел распущенную жизнь. В христианство он обратился на 36 году жизни (195). Наиболее способствовало принятию им новой веры то впечатление, которое производили терпение и страдания мучеников. Близкое ознакомление с жизнью христиан и изучение Священного Писания произвели полный переворот в его душе, и он принял крещение, а затем был посвящен во пресвитера.

Обладая пылким характером, который ярко отразился в его писаниях, Тертуллиан не удовлетворился церковной дисциплиной и под конец жизни уклонился в монтанизм. По свидетельству блаженного Августина, он впоследствии образовал собственную секту. Умер он около 222-223 г.

Тертуллианом написано большое количество произведений (ок. 40). Апологетическое содержание имеют следующие 5: Апологетик, К народам, О свидетельстве души, К Скопуле, африканскому проконсулу, Против иудеев.

Наиболее обстоятельно апологетическое обоснование христианства Тертуллиан дает в Апологетике. Это сочинение написано около 200 года вскоре после обращения его в христианство.

В нем, обращаясь к римским правителям Африки, Тертуллиан защищает христиан не философским обоснованием истин исповедуемого им вероучения, а указанием на нарушение юридических норм при судопроизводстве над ними и опровержением возводимых на них обвинений. Он пишет: «если вы, верховные правители римской империи, занимая высокие должности в государстве, не имеете власти перед народом производить точные расследования относительно христианства, если страх или другие чувства заставляют вас в этом единственном случае отступать от строгих правил правосудия, то да позволено будет истине дойти до вас, по крайней мере, тайным путем моих скрытых и беззвучных букв…, что потерпят законы, если истина станет защищаться. Неужели сила закона увеличится, если вы будете осуждать истину, не выслушав ее?

Нас ненавидят потому, что не знают, узнавши же христианство, перестают ненавидеть и делаются сами христианами. Это одно должно навести на мысль, что христианство есть благо, а не зло».

Доказывая несправедливость гонения на христиан, Тертуллиан анализурует и устанавливает несообразность и внутреннюю противоречивость закона Траяна, которым определено было отношение римского правительства к христианам.

В силу этого закона христиан не должно было разыскивать, но если их обвиняют и уличают, то они подлежат казни. Таким образом, христиане привлекались к ответственности за одно только исповедание своей веры, при отсутствии других каких-либо преступлений и проступков.

Раскрывая содержание этого закона, Тертуллиан указывает, что если христианство не считается настолько опасным, чтобы разыскивать его последователей, то почему же они наказываются смертью как опасные преступники: и если к преступникам применяются пытки, чтобы они признались в своих зловредных действиях, то по отношению к христианам пытки имеют целью вызвать отказ от своего исповедания. Тогда как отказ преступника от возводимых на него обвинений не встречает веры, отречение христианина считается достаточным, чтобы освободить его от суда.

Все эти соображения доказывают несправедливость закона Траяна и указывают на необходимость его отмены.

Применяя этот несправедливый закон римское правительство оставило в пренебрежении много древних прекрасных законов, которые направлены были против роскоши и тщеславия и которыми охранялись умеренность и воздержание. Отменены даже религиозные законы предков тем, что в римский пантеон поместили чужих богов, которые были неведомы прежде.

Далее Тертуллиан касается тех обвинений, которые предъявлялись христианам языческой толпой. Христиан называли величайшими злодеями за то, что они будто бы в своих собраниях умерщвляют детей и пьют их кровь, а затем, потушив свет, предаются распутству.

Но такие подозрения возникают у язычников потому, что они сами преданы гнусным порокам. В действительности же христиане ведут добродетельную и целомудренную жизнь и никогда не нарушают супружеской верности. Среди них есть и такие, которые навсегда остались девственниками.

Несостоятельно обвинение в оскорблении языческих богов, ибо в сонм их возведены развратные женщины и царские пажи, а их изображения по материалу ничем не отличаются от домашних вещей. Над ними смеются актеры в цирках и театрах, позорят их философы и поэты.

Противопоставляя языческому культу христианскую веру, Тертуллиан говорит: «Как Бог есть Единый Бог, Творец всего, невидимый, неосязаемый, истинный, великий. О нем возвещает вся природа. О Нем свидетельствует душа человеческая, которая несмотря на темницу тела, на предрассудки, на дурное воспитание, на свирепство страстей, когда проснется как бы от глубокого сна или опьянения, когда почувствует искру здоровья, невольно призывает имя Единого Бога: Великий Боже, Благий Боже, что угодно Богу. Его имя находится на устах всего света, душа признает Его судьей, когда говорит: Бог видит, надеюсь на Бога, Бог воздаст мне. О свидетельство души, по природе христианки!

Произнося подобные слова, она обращает свои взоры не к какому-то лицу, но к небу, зная, что там чертог Божий, что оттуда она сама происходит, потому что «происходит от Самого Бога».

Для полного познания Бога евреям дарованы были священные книги, написанные праведными людьми по вдохновению от духа Божия. Они древнее всех писаний языческих. В них содержатся пророчества, которые исполнились в прошедшем и настоящем времени и исполнятся в будущем. Но христианство не представляет собой иудейскую секту. В нем раскрыты истины, о которых были темные и неопределенные высказывания греческих философов. Тертуллиан особенно останавливается здесь на идее Логоса, которая содержится и у языческих мыслителей, например, у Зенона, Клеанфа и др.

Но тогда как эти последние именовали его атрибутом, судьбою Божества, в христианском учении Логос есть Единородный Сын Божий, Единого существа с Богом, Слово Его, Которым Он сотворил мир.

Тертуллиан разбирает далее те убеждения римлян, что возвышение римского государства обязано покровительству богов: всякие бедствия, постигавшие империю, язычники рассматривали как проявление гнева богов за отказ почитания их христианами.

Но в ведении римских богов, как это представляют язычники, находилась не власть и мировое господство, а удобрение полей или оплодотворение их (Стеркул, Мутун), а боги чужих народов не стали бы заботиться о величии врагов своего народа.

Несправедливо обвиняют христиан в оскорблении императорского величия, потому что они не приносят жертвы императорской статуе. Но отказываясь от языческих форм почитания императора, христиане добросовестно исполняют те государственные обязанности, которые не стоят в противоречии с христианскою совестью, являются самыми надежными подданными императора и молятся о нем. «Мы о здравии императора молим Бога предвечного. От сердца молимся о долгоденствии императора, о благосостоянии империи, о безопасности дома их, о храбрости воинов, о верности сената, о благонравии народа, о мире всего мира». Кесарь более наш, нежели ваш, так как его поставил наш Бог.

Что христиане не могут представлять никакой угрозы языческому обществу, об этом говорит высокая жизнь христиан. Тертуллиан дает яркую картину взаимоотношения христианских супругов: «как я смогу достойно изобразить счастье брака, который заключила церковь. Она сама приемлет обеты брачующихся, молитва утверждает, благословение запечатлевает, ангелы представляют их Отцу небесному, Который окончательно утверждает оные. Двое верующих несут вместе одно иго: они суть одно тело, один дух: вместе преклоняют колена, вместе молятся, взаимно наставляют и увещевают друг друга, вместе присутствуют в Церкви и на трапезе Господней, вместе переносят гонения, вместе наслаждаются покоем. Они ни в чем не таятся друг от друга, не расстраивают друг друга. Свободно посещают больных, без стеснения подают милостыню, вместе присутствуют в молитвенных собраниях, вместе поют псалмы и другие священные песни и взаимно побуждают друг друга к прославлению Бога.

Живое описание дает он христианским Агапам или вечерям любви: «наша трапеза самим своим названием показывает то, что она есть. Она обозначается словом, которым греки называют любовь. Производящиеся при этом расходы служат к поддержанию бедных ради милосердия. Мы не садимся за стол раньше, чем вознесем молитвы Богу, мы едим столько, сколько нужно голодному… мы насыщаемся в сознании, что и в течение ночи мы должны молиться Богу; мы говорим друг другу, помня, что нас слышит Господь. По окончании трапезы все призываются к прославлению Бога, а кто может сообщить что-либо из Священного Писания или от своего собственного духа, тот и делает это. В этом заключается испытание, насколько мы упились. Молитвою заканчивается все собрание, и мы расходимся не для того, чтобы безделием на улицах, но чтобы продолжать свое упражнение в добродетели, потому что мы выходим не с попойки, а с упражнения в добродетели».

В заключение Тертуллиан говорит, что казни христиан не доставляют торжества язычеству, а наоборот, содействуют распространению гонимой веры, и кровь мучеников служит семенем Церкви.

В апологетических произведениях Тертуллиана отразилось его широкое образование, юридическая подготовка, острый стиль и пылкий темперамент.

Все его сочинения проникнуты глубокой верой в христианскую истину, полной преданностью откровенному учению и стремлением защитить его исповедников от жестоких и несправедливых преследований римского правительства и невежественной языческой толпы.

В своих писаниях он ясно формулирует догматы о Троичности Лиц Божества, о божеской и человеческой природе Христа, о совершенном им искуплении людей, о воскресении мертвых и о последнем суде.

Творения Тертуллиана получили широкое распространение среди христиан и пользовались большим уважением у последующих учителей Церкви.

Александрийская богословская школа и апологетические труды ее представителей.

Исторически известным начальником Александрийской богословской школы был Пантен, но от него письменных трудов не сохранилось. Его преемником был Климент (155-210).

Языческое мировоззрение в эпоху Климента обнаруживало признаки глубокого кризиса и явно клонилось к упадку. Изменения в социально-экономических сторонах жизни классического мира сопровождались ослаблением творческих сил философии – широкое распространение получили скептические течения. Вместе с тем, наряду с людьми, проникнутыми глубоким исканием истины, среди философов появилось большое количество любителей словопрения, что особенно ярко изображается писателем книги «Деяний» в повествовании о проповеди апостола Павла в Афинах. Пришедши в Афины, Павел возмутился духом при виде этого города, полного идолов. Итак, он рассуждал в синагоге с иудеями и ежедневно на площади с встречающимися. Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним и говорили:

«Что хочет сказать этот суеслов?, - а другие, - «Кажется, он проповедует о чужих божествах». Афиняне же и все живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-либо новое», и взявши привели его в Ареопаг, и говорили: «можем ли мы знать, что это за новое учение, проповедуемое тобою?».

Речь великого апостола о том неведомом Боге, жертвенник которому он увидел в Афинах, и Который будет судить вселенную посредством предопределенного им мужа… воскресив его из мертвых, нашла слабый отклик в этой праздной и суетной толпе. «услышавши о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время».

Но Климент принадлежал к тем, которые искали в философии высшей правды, а не софистических словопрений. Он основательно ознакомился с первоисточниками эллинской культуры – произведениями греческих философов, поэтов и ученых, и в своих работах приводит многочисленные выдержки из их произведений. Как и св. Иустин, он пришел к убеждению, что единая истинная философия заключена в христианском учении. Будучи по рождению язычником, Климент обнаруживает глубокий интерес к историческим судьбам языческого мира. Вместе с апостолом Павлом он утверждает, что Бог есть Господь не евреев только, но и всех людей вообще. «праведник, поколику он праведник, не отличен от другого праведник, будет ли этот принадлежать к народу эллинов или к евреям, живущим под законом». Сошествие Христово во ад принесло избавление не только ветхозаветным праведникам, но и всем вообще умершим, которые приняли радостную весть о спасении». Если Господь сходил во ад… не с иною целью, как возвестить здесь Евангелие, то он при сем обратил или всех умерших, или одних только евреев. Без сомнения всех умерших. Но из этого следует, что спасутся все уверовавшие, хотя бы они принадлежали к язычеству, потому что и при местопребывании в преисподней они исповедуют имя Господне».

Если евреям был дан закон, то такое же значение для язычников имеет и философия. «Виновником всякого добра состоит Бог, но одного через руководство непосредственное, как, например, он состоит виновником Ветхого и Нового Заветов: много же добра он состоит виновником второстепенно и посредственно, как, например, философии… Она была для эллинов таким же руководителем, каким был закон для евреев и приводила их как детей ко Христу».

Философия – это дар, который ниспослан эллинам от Бога. Один путь ведет к истине, но он подобен реке, принимающей многочисленные притоки: одни впадают с одной стороны, другие с другой, соединяясь в ее русле, они образуют реку, которая течет в вечность.

Есть между нами, - говорит Климент, - немало людей, боящихся эллинской философии, как дети боятся привидения. «Мы боимся, чтобы она не ввела нас в заблуждение», - кричат они. Если вера их в такой степени слаба, что может колебаться от человеческих рассуждений, то пусть эти слабосильные христиане сознаются, что они никогда и не верили в истину».

Источником спасительной истины, которая язычникам раскрывалась в эллинской философии, является человеческий разум, руководимый Логосом, Божественным Словом, «Тот, Кто даровал нам бытие и жизнь, Он же нас одарил и разумом, желая, чтобы мы сообразовали свою жизнь с предписаниями разума и своего блага.

Потому, что Слово (Логос) Отца всех вещей не есть что-либо внешнее, вроде нашего слова, Логос есть мудрость и благость Божия, явленные во всех делах Его».

Нужно сказать, что здесь Климент пользуется стоическим понятием о сперматическом Логосе. В этом понятии стоики мыслили Божественный разум, проникающий мир и сообщающим ему жизнь и сознание. Климент также усваивает Логосу не только трансцендентное, но и имманентное присутствие в мире. Искры Логоса, говорит Климент, присущи всякой душе, и они достаточны для познания жизненно необходимых истин. «Слово есть всеобщий светильник, его свет сообщается каждому народу, делая его способным к принятию истины, и нет страны, которая была бы лишена этого света. Плодоносное семя Слова было сеяно Божественным сеятелем от начала мира. Священные истины разума и воли были изливаемы как благодатный дождь на все человечество, но плоды, происшедшие от этого семени, разнообразились смотря по природе почвы, а иногда и по природе самого семени».

Вторым источником греческой мудрости является Ветхий Завет. Вместе с Филоном и некоторыми апологетами Климент доказывает, что греческие философы заимствовали высокие идеи из ветхозаветных книг.

Но признавая великое значение за эллинской философией, Климент, во-первых, не останавливается на какой-либо одной системе, а берет лучшее из всех (такой прием называется эклектическим), и во-вторых, даже в высших образцах философского творчества признает лишь как бы инстинктивное ощущение истины, а не полное ее познание, опираясь в этом случае на Слова апостола Павла в его речи в Афинском Ареопаге» да поне осяжут Его и обрящут».

Но философия не только приводит ко Христу, она необходима уверовавшему для усовершенствования в Богопознании и постижении истины веры. Размышлением мы очищаем вещи от чувственного содержания и поднимаем – до понимания первых сущностей, в конечном пути восходим до понятия о первопричине, как всемогущем Творце. Но подъему мысли от чувственного к отвлеченному способствует и отрешение воли от пристрастия к телесному и то содействует нравственному усовершенствованию.

Высоко оценивает Климент не только философию, но и «все предуготовительные науки, изучаемые эллинами», он рассматривает также происходящими от Бога. «Некоторые воображают, что очень умно делают, когда не хотя ни с философией иметь дела, ни с диалектикой, ни естественных наук не хотят изучать, а удовлетворяются одной только простой и чистой верой. Это все равно, как если бы они утверждали, что не нужно никакого ухода за виноградной лозой, а достаточно только посадить ее, чтобы иметь с нее гроздь».

«Можно быть верующим и без науки, зато разуметь излагаемое верою уже не в состоянии».

Но необходимо установить, что при том уважении, которое Климент питал к философии, веру он ставил выше человеческой мудрости, а этой последней он усваивает только вспомогательное значение и расценивает ее как путь подготовки к вере и как средство укрепления веры.

Он дает глубокий анализ веры и знания и устанавливает между ними следующее соотношение.

Нет познания, которое не имело бы связи с верою, как нет и веры, которая бы не зависела от познания. Первые начала, на которых покоится каждая наука, представляют собой самоочевидные истины, которые не могут опираться на доказательства, а воспринимаются непосредственно верой. Но если вера имеет такое значение в науке о видимом, то тем большее значение она имеет для науки о невидимом и божественном. «Человеческая мудрость, как бы высоко ни взлетела, не может достигнуть Бога, Которого существо есть глубокая и непостижимая тайна».

С другой стороны, и вера, неподкрепленная знанием, может оказаться шаткой и неустойчивой, почему и Слово Божие заповедует испытывать Писания. «Простая вера делает человека рабом, а вера разумная – другом Божиим».

Если познание материальных вещей опирается на внешние чувства, то высший духовный мир мы воспринимаем внутренним чувством, глубина и ясность познаний которого стоит в прямой связи с нравственным уровнем человека. Поэтому объекты внутреннего зрения не стоят перед каждым сознанием с такой всеобщей механической принудительностью, с которой стоят пред нами предметы внешнего мира. Лишь чистые сердцем способны зреть Бога. Но нравственное совершенствование и упражнение в добродетелях есть дело свободной веры, поэтому и веру Климент рассматривает как акт свободы, являющийся сам по себе заслугой в очах Божиих. Итак, знание приводит человека к вере и делает ее сознательной, а вера сообщает высшую мудрость и представляет собой нравственную заслугу.

Своим положительным отношением к языческой культуре и высокой оценкой философии, как продукции творческого воздействия Логоса на человеческое сознание, Климент оказал огромное влияние на последующую богословскую мысль. И в предшествующее и в последующее время среди христианских богословов были мыслители, принижавшие роль разума и считавшие его деятельность опасной для веры (Татиан, Тертуллиан). Особенно резко проявилось это в эпоху средневековья, откуда оно перешло в практику папизма, сохранившего до сих пор и усвоено было фашизмом в его приемах гонения на свободную мысль и позорного публичного сожжения книг.

Величественный облик учителя Церкви, который жил еще в атмосфере близкого к нему по истокам апостольского предания, и его вера в разум как дар Божий, как в искру Логоса в душе человека призывает к творческому раскрытию познавательных способностей человека. Своей высокой оценкой наследия классической культуры и учением о взаимоотношении веры и разума он оказал большое влияние на последующее развитие богословской мысли.

Вторым ярким представителем александрийской школы был преемник Климента Ориген (185-254).

Сведения о его жизни, деятельности, трудах даны в курсе патрологии, теперь же мы изложим содержание главного апологетического произведения этого учителя Церкви «Против Цельса».

Около 178 года появилась книга Цельса «Истинное слово», содержавшая резкую критику христианства. Цельс по философским воззрениям был близок к эпикурейцам, неоплатоникам и стоикам и может быть назван эклектиком.

Но будучи хорошо осведомлен в языческой литературе, Цельс в то же время ознакомился и с книгами Священного Писания, с внутренним устройством Церкви и с еретическими произведениями, что он и использовал в своих нападках на христианство.

До нашего времени книга Цельса не сохранилась, но, по мнению историков, основное содержание ее хорошо передано в апологетической работе Оригена, где мысли Цельса разбираются последовательно в их логической преемственности.

Сочинение Цельса делится на 4 части. В первой христианство опровергается с точки зрения иудейства, к которому возводятся истоки христианства. Во второй части делает критический разбор основных истин христианства и в частности учения о Боговоплощении. В третьей части подвергаются нападкам отдельные пункты христианского учения (о Церкви Божией, об откровении, диаволе, эсхатологические воззрения), которые по его мнению заимствованы из эллинской философии или из египетской мифологии.

В четвертой части Цельс призывает христиан отречься от своих воззрений и присоединиться к языческой религии ради упрочнения политического единства и мощи Римского государства.

Свой труд Ориген начинает предисловием, в котором говорит, что Христос ничего не отвечал своим обвинителям, убежденный, что Его жизнь и дела могут свидетельствовать о Нем сильнее, чем слова, сказанные в обличение лжесвидетелей. Также и теперь жизнь христианина и сила христианского учения лучше всяких писаний могут ниспровергнуть обвинения и злобные нападки врагов христианства.

Измышления Цельса в нападках на христианство Ориген уподобляет геометрической задаче с уродливыми начертаниями, которую бесполезно предлагать для упражнения и поэтому их нужно считать пустым обольщением.

Но разбор этого произведения, не имеющий особого значения для истинно верующих, может оказаться полезным для слабых в вере и для противников Христа.

В этой своей апологетической работе Ориген должен был вести борьбу с двумя сторонами – язычеством и иудейством.

В противоположность утверждению Цельса о том, что христианство основывается на слепой вере невежественных людей, Ориген выдвигает тезис о христианской вере как высшем знании, которое может удовлетворить запросы наиболее глубоких по уму и широко образованных людей.

Обращаясь к критике Цельсом Евангельских повествований, Ориген отмечает ее пристрастность и тенденциозность. Цельс верит только тому, что отвечает его взглядам. Апостолов он именует людьми бесславными, мытарями, сомнительными в нравственном отношении. Доверия рассказом об исцелении болезней эскулапом и о приписываемых ему предсказаниях будущего Цельс называет скудоумием тех, которые верят евангельским повествованиям об исцелениях, совершенных Спасителем.

Цельс отрицает божественное достоинство Христа на том основании, что Он родился в незнатной и бедной семье плотника. Но то обстоятельство, что Христос вырос в простой и бедной среде, не был обучен ораторскому искусству и наукам и тем не менее своим учением перевернул весь мир и поднялся выше мудрецов и царей вселенной, явно говорит о Его божестве.

Далее Цельс указывает на ту уничиженную обстановку, при которой проходила вся жизнь Спасителя. «Сыну Божию, - по его мнению, - надлежало поступить также как и солнцу, которое освещая все прочие вещи, прежде всегда само делается видимым». Но так именно и было, говорит Ориген. Перед явлением Христа мир находился во мраке. Вся предшествующая история мира направлялась к тому, чтобы подготовить народы к принятию проповеди апостольской.

Август объединил многочисленные народы в одно царство, и это обеспечило возможность апостолам исполнить повеление Иисуса о возвещении евангелия всем языкам.

По мнению Цельса, если бы Христос действительно был Сын Божий, то перед смертью он доказал бы это каким-либо знамением. Ориген указывает в этом случае на грозные явления – солнечное затмение и великое землетрясение, о которых говорят не только Евангелисты, но и Флегонт историк в 13 и 14 главах своей хроники. Приведя уничижительные отзывы Цельса об апостолах, Ориген говорит, что если бы Христос избрал для распространения своего учения философов и людей мудрых, то он воспользовался бы теми средствами, которыми вообще утверждается человеческая мудрость, но проповедь евангелия, получившего распространение по всему миру, людьми простыми, не обладающими ораторским искусством, показывает явление в ней Божией силы. И эта сила евангельского слова покоряет мудрецов и царей.

Цельс держится мыслей древних греческих мудрецов, считавших философию доступной только людям знатного происхождения, аристократам. Между тем апостолы, будучи сами людьми необразованными и незнатными с своей проповедью, лишенной научного обрамления, обращаются к людям невежественным, к женщинам и рабам, и требуют от них слепой веры, тогда как философия для доказательства истины пользуется логическими доводами.

В ответ на это, Ориген указывает, что большая часть людей, занятая житейскими попечениями, не в состоянии заниматься философией и науками, и потому простосердечная вера для них единственный путь познания истины. И эта простая вера производит в их жизни полный переворот, так что они являют высокие образцы добродетелей и нравственной устойчивости. Но эта простая вера, перерождающая людей, не исключает мудрости и веры разумной. Слова же апостола «погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергну» (1 Кор. 1,19), относятся только к тем видам человеческой мудрости, которыми отрицаются истины, утверждаемые христианством.

«Мудростью века сего, - говорит Ориген, - мы называем такую философию, которая содержит ложные учения, и потому почитается, согласно с Писанием, суетной». (1, 13).

Цельс говорит: «У вас считается общим правилом, пусть никто не приходит к нам, если он разумный человек. Но если кто глуп, мало развит – все также смело сидите.

Считая таких людей достойными вашего Бога, вы тем самым показываете, что только люди ничтожные, низкого происхождения, неразумные – все эти рабы, женщины, дети только и могут и желают принять вашу веру и их то привлекают проповедники христианства своими фокусами (т.е. чудесами). (3, 44; 3, 50)

На это Ориген отвечает. «Нет, пусть приходит к нам и образованный, и мудрый и разумный, если только он желает. Но мы не отвергаем и неученого и неразумного, необразованного ребенка. Наше учение всем приходящим обещает исцеление, оно всех делает достойными Бога». (3, 48).

Цельс утверждает, что успеху проповеди христианской способствуют чудеса, которые он называет фокусами, и пророчества, причем последние он ставит не выше языческих прорицаний.

Разбирая эти высказывания Цельса, Ориген говорит, что творимые христианами чудеса происходят от Бога, ибо они направлены на улучшение и исправление жизни исцеляемых, тогда как языческие волхвователи и сами переполнены мерзких и отвратительных пороков и никаких целей исправления своих зрителей они не преследуют.

Также и христианские пророчества нельзя приравнивать к изречениям пифии, ибо последние произносились в состоянии бессознательности и исступления, тогда как пророки предсказывали, осеняемые духом Богом.

В языческих волхвованиях и прорицаниях обнаруживается действие демонской силы, которая изгоняется молитвою христиан.

Цельс отвергает христианство еще и потому, что оно является новой религией, не освященной традицией и вызывающей обособление его последователей от языческого множества, по заключению Оригена давность исповедования и количественный критерий никак не могут быть доказательством его истинности. Тогда нужно было бы признать справедливыми законы скифов, позволяющих умерщвлять престарелых родителей и обычаи персов, позволяющих детям жениться на своих матерях. Цельс вносит путаницу в понятие о благочестии, потому что считает благочестивым того, кто соблюдает обычаи своей страны, но высший авторитет должны иметь не человеческие установления, а божественные.

Цельс отвергает понятие универсальной религии, а признает только религии национальные, которые возглавляются своими местными демонами; а стремление христиан распространить свою религию между всеми народами он рассматривает как восстание против установленного порядка, и ночные собрания христиан по его мнению создают угрозу общественной безопасности.

Основание новой религии Иисусом Цельс считает восстанием против веры отцов и приравнивает это событие к мятежному заговору, с помощью которого иудеи отделились от египтян, считая израильтян беглыми рабами египетского народа. (3,8; 4,31; 3, 5,6,7).

Мятежный дух, свойственный евреям выявился при основании христианства, он движет и его последующей историей. В вину христианам Цельс ставит наличие у них тайного учения и отсутствие открытого богопочитания. Все это дает основание Цельсу объявить христианство преступной организацией, угрожающей общественной безопасности.

Ориген доказывает совершенную ложность утверждения о том, что евреи представляют собой мятежников, отделившихся от египетского народа. Это мнение несостоятельно потому, что евреи имели свой собственный язык и веруют в Единого Бога, тогда как египтяне – язычники политеисты. Свой язык евреи получили от своих отцов еще до переселения в Египет. Также и письменность их, которой воспользовался Моисей для написания Пятокнижия, отлична от письмен египетских. (3,8).

Также и их религия исполнена почитанием Бога небесного в отличие от египетского идолопоклонства.

В действительности евреи были в Египте пришлой народностью, переселившейся сюда ради голода. Египтяне причиняли поселенцам много обид, за что и подверглись карам со стороны Божественного Провидения, выведшего от притеснителей своих народ.

Нельзя представить христианство и отступничеством от ветхозаветной религии. Оно отвергло иудейскую обрядность и является дальнейшим восполнением и развитием ветхозаветной религии. Разбирая обвинение Цельсом христиан в мятежных поползновениях Ориген говорит, что ни Цельс, ни его единомышленники не могут указать ни одного случая мятежного восстания христиан. Если иудеям их законом дозволено было поднимать оружие в свою защиту и убивать врагов, то Законодатель христиан осудил убийство и заповедал любить даже врагов и гонителей. Христиане предпочитают лучше претерпевать смерть за свою веру, чем мстить своим врагам. Но Бог не допустит гибели всего христианского общества, и оно, несмотря на гонения, распространяется по всей вселенной.

Ориген был преисполнен твердой веры в то, что враги адовы не одолеют Христовой Церкви, и что мировой процесс завершится возвращением отпавшей от Бога твари в лоно Божества, когда по апостолу «будет Бог всяческая во всех». (1 Кор. 15, 28).

Второй период истории апологетики.

Эпоха средневековья.

Схоластика, гуманизм и апологеты 15-18 вв.

На западе после Тертуллиана наиболее видное место среди апологетов принадлежало Блаженному Августину, но его главный труд «О граде Божием» излагается обычно в курсе патрологии, поэтому мы перейдем непосредственно к апологетам средневекового периода.

Блаженный Августин был современником падения Рима, это событие, совершившееся в 476 году, завершает древнюю историю и считается началом эпохи средневековья, которое обнимает 12 столетий. Эпоха средних веков простирается от падения Рима до начала революционных переворотов в Англии и Франции, имевших место в 17-18 веках.

Эта эпоха в общественно-политической жизни ознаменовалась крупнейшими событиями и явлениями. К ним относятся «великое переселение народов», образование новых государств с феодально-крепостническим строем, последовавшим затем усилением городов, развитием ремесел и торговли, появлением абсолютных монархий, и, наконец, выходом на сцену класса буржуазии.

Все эти события оказывали сильнейшее влияние на состояние просвещения и богословской науки. Эта последняя получила особое направление и оригинальные черты, которые характеризуются названием схоластики.

В 529 году декретом Юстиниана были закрыты светские философские школы и центрами образования стали теперь монастыри и епископские кафедры, при которых открывались школы и библиотеки. Из школ позднее образовались университеты.

Название системы средневековой науки схоластикой произошло от слова schola – школа. Особенностью схоластики являлось то, что своей задачей она ставила не отыскание истины, а разъяснение и обоснование истины уже данной в церковном вероучении.

Догматы Церкви, установленные вселенскими соборами, схоласты стремились переработать мышлением и представить их как несомненные для разума истины знания, и сделать из них выводы для мысли и практические указания для жизни.

Поставленная цель осуществлялась средневековыми учеными с помощью философских систем Платона и Аристотеля. Особенное значение у схоластов придавалось логике Аристотеля. Его заслуги для разработки богословия ставились так высоко, что поднимался вопрос о причислении этого языческого философа к лику святых.

Схоласты выработали систему школьного образования, которая представляла последовательное изучение так называемых семи свободных искусств. Они были разделены на две части: первая носила название тривиума и включала в себя грамматику, риторику и диалектику, вторая часть – квадривиум – содержала геометрию, арифметику, астрономию и музыку.

На уроках грамматики обучали чтению и письму преимущественно на латинском языке: риторика учила церковному красноречию, а диалектика – искусству доказывать выставленные положения, умение побеждать в спорах.

В квадривиуме арифметика представляла науку об элементарных приемах счета, а также исследовалось таинственное значение чисел, находимых в Священном Писании, геометрия знакомила с элементарными формами и фигурами, а также сообщала некоторые географические сведения, астрономия занималась календарным счетом времени и пасхалией, наука эта базировалась на Птолемеевской системе мира, музыка представляла предмет, необходимый в церковной службе.

Философия объявлена была служанкой богословия. Схоластика имела положительное значение в том, что она способствовала развитию логического мышления и построению суждений по определенной системе. Богословским истинам она сообщила точную научную формулировку. В то же время она укрепляла веру в силу разума и ценность научных доказательств.

Отрицательными сторонами схоластического богословия были сухость и безжизненность ее построений, отсутствие внутренней теплоты и искреннего стремления к истине.

Живые истины веры обращались для схоластов в материал для словопрений и логической эквилибристики. В отсутствовало творчество мысли. Естественно, что в людях глубокого религиозного чувства схоластика вызывала резкую неудовлетворенность, что имело своим следствием появление мистических течений. Наиболее ярким выразителем мистического движения был Фома из Кемптена (1380-1471). Ему приписывается сочинение «О подражании Христу», которое дышит горячей мистической любовью к Богу и привлекает глубиною религиозного чувства. Эта книга переведена на все европейские языки и выдержала тысячи изданий.

В истории апологетики наибольшее значение в эпоху схоластической науки принадлежит творениям Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквината.

Ансельм, архиепископ Кентерберийский (1033-1100). Он был современником властолюбивого папы Григория VII, который вел борьбу за господство в Англии с королем Вильгельмом Рыжим и Генрихом X. Ансельм, как верный сын католической Церкви, всецело стоял на стороне папы и поэтому дважды подвергался изгнанию.

Как и все схоластики, Ансельм утверждал полнейшее согласие веры и знания, причем вера полагается им в основу знания, и последнее имеет своим назначением обеспечить уразумение положений, устанавливаемых верою.

Противоречий между верой и знанием возникнуть не может, потому что они своим источником имеют Единый Высший Разум. В стремлении уяснить и обосновать догматы веры он сосредоточился, в основном, на доказательствах истины бытия Божия. Все рациональные доказательства этой истины, которые выдвинуты были предыдущими мыслителями, казались Ансельму недостаточными, потому что они веду к Безусловному от условного. Поэтому он искал такого положения, которое убеждало бы со всею несомненностью. И вот однажды во время богослужения его озарила мысль, в которой, по его мнению, искомый аргумент был найден. Он представляет онтологическое доказательство бытия Божия. Сущность его может быть выражена так: в понятии о Боге мы мыслим существо всесовершенное, но в понятии существа всесовершенного необходимо должен мыслиться признак реального бытия, потому что если бы всесовершенное существо имело бы бытие только в нашем представлении, то оно не было бы всесовершенным. По учению Ансельма, Бог представляет абсолютную реальность, абсолютную истину и абсолютное благо.

Мир существует постольку, поскольку он причастен Богу и покоится в Нем как в своем основании. Вещи от вечности существовали в Боге в виде идей, реальное бытие они получили через посредство Сына. Рождение Сына Ансельм сближает с стоическим понятием \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_.

В Духе Святом этот акт как бы само раздвоения Божества получает как бы самовозвращение Божества, ибо Дух мыслится Ансельмом как любовь Сына к Отцу и Отца к Сыну. Учение о Боге Ансельма носит оттенок пантеизма.

Фома аквинат.

Высшей точки развития схоластика достигла в системе Фомы Аквинского, который жил с 1225 по 1274 г. 13 век был эпохойнаивысшего развития папской власти. В первой четверти века во главе римской церкви стоял папа Иннокентий III, который объявил себя наместником Бога на земле. Воинствующий католицизм для борьбы с ересями организует священную инквизицию, которой руководит доминиканский монашеский орден. В то же время схоластической наукой завершается систематизация католического богословия.

Трудами арабских ученых восстановлены были подлинные сочинения Аристотеля, которые сначала встретили противодействие со стороны католических богословов, а затем приобрели в схоластической науке высочайший авторитет. Усилия схоластиков направились теперь к тому, чтобы согласовать философию Аристотеля с догматами церкви.

В этом умственном движении виднейшая роль принадлежала Фоме Аквинскому, которого называют князем схоластики.

Фома (родом из Аквины) был сыном итальянского графа. В 16 лет он стал монахом доминиканского ордена, а через некоторое время сделался учеником Альберта Великого, который обладал обширными познаниями, особенно в области физики. Большую славу Фома приобрел преподавательской деятельностью, которую вел в Париже, Кельне и в Италии.

В 1325 году Фома был причислен католической церковью к лику святых, а в 1379 энцикликой папы Льва III была объявлена основой католического богословия. Важнейшим сочинением Фомы Аквинского является Summa theologiae. В первых трех частях этой работы автор раскрывает и обосновывает общие религиозные истины: бытие Божие, творение мира, отношение Бога к миру, взаимоотношение веры и разума, естественной религии и откровения.

Следуя Аристотелю Фома различает в бытии 2 вида: форму и материю. Форма обусловливает действительное существование, материя представляет только возможность существования. Все происходящее в мире, все процессы изменения и возникновения сводятся к соединению формы с материей. Исключение представляет только одна из форм, которая ни с какой материей не соединяется, и потому ей не может быть приписано ни происхождение, ни изменение, это бытие Божества. Бог есть чистая форма без материи. Он есть абсолютный разум вещей. Мысли Божииопределяют существование вещей, которые постольку и существуют, поскольку Бог их мыслит, и существуют так, как Он их мыслит.

Мысль и бытие в Боге тождественны, в этом тождестве и заключается истина, поэтому Бог есть абсолютная истина, а как истина он несомненно существует. Но без Откровения человеческий разум не может дойти до идеи Бога. Поэтому Откровение должно служить отправным пунктом для человеческого разума и в деле познания Бога и Его творений, но Богопознание должно служить и конечной целью всех человеческих устремлений.

Доказательств бытия Божия на основании существования мира Фома устанавливает пять.

1. мир находится в непрерывном движении, что требует признания перводвигателя.
2. цепь причин, обуславливающих вещи мира не может быть бесконечной.
3. вещи мира подчинены случаю, но случайность зависит от необходимости, следовательно, должно существовать абсолютно необходимое бытие.
4. вещи мира обнаруживают различные степени совершенства, поэтому неизбежно нужно признать абсолютно совершенное существо.
5. наблюдаемая в природе целесообразность не может быть приписана естественным причинам, следовательно необходимо признать источником ее премудрое сверхъестественное Существо.

Вселенная представляет картину постепенного перехода от низших форм бытия к высшим и состоит из царства природы и благодати.

Мир, созданный Богом, есть лучший из возможных миров, ибо божественная воля не могла создать мир, который не соответствовал бы божественной премудрости. В Боге, таким образом, воля, направляемая мудростью, граничит с необходимостью.

В человеке разумная воля также с необходимостью стремится к благу, но на этом пути воздвигает препятствие чувственность.

Высшим благом для человека является богопознание, но оно не может быть достигнуто естественными силами и доступно для человека только с помощью благодати Божией.

По учению Фомы нужно разграничивать области богословия и философии. Богословие имеет предметом истины откровения, философия – истины разума. Но так как та и другая отрасль человеческого познания имеют своим источником и конечным объектом постижение Божества, то между богословием и философией не может быть принципиального противоречия. Однако, рациональному доказательству доступны не все истины откровения, - многие из них являются хотя и не противоразумными, но сверхразумными, поэтому философия должна считаться служанкой богословия.

Ограниченный человеческий разум ниже разума божественного, и потому не может ему противостоять.

Всякое познание, если только оно не имеет конечной целью познание Бога, является греховным.

Но вопросу о взаимоотношении духовной и светской власти Фома следует учению блаженного Августина, изложенному в труде «О граде Божием».

Как тело должно находиться в подчинении у души, так и государственная королевская власть должна подчиняться власти папы, как наместника Христова. Он символизирует солнце, тогда как светская власть может быть названа луной, заимствующей свой свет от солнца. Существующие порядки установлены Богом и потому обязанность людей поддерживать их.

Фома отрицал право свободной мысли и считал необходимым преследование еретиков.

Воззрения Фомы Аквинского вполне соответствовали тем властолюбивым стремлениям, которые развились в папском католицизме, и потому его философия принята за основу преподавания в католических школах, несмотря на свои явно реакционные положения, которые не могут быть согласованы с учением Евангелия.

В настоящее время католической церковью официальной доктриной провозглашен неотомизм. Эту философию, стремящуюся к примирению науки и религии принимают многие современные зарубежные ученые, которые в своих выводах опираются на космологию, космогонию, квантовую физику и ряд других наук.

Разделяя основные положения Фомы Аквината, неотомисты утверждают бытие Бога, Творца всего существующего и созданного Им материального мира. Материя, лежащая в его основе, имеет самые разнообразные виды, но сама по себе она является косным и пассивным началом и представляет лишь материал, из которого Богом созданы разнообразные вещи. Идея Божественного разума, являясь творческим началом в мире, как формы овеществляют материю, создавая разнообразие предметов материального мира. Но все созданное находится в абсолютной зависимости от Божественного Духа и нуждается в Нем для своего существования.

Неотомисты, утверждая взаимную обусловленность вещей, конечную основу этой цепи видят в Божественной Сущности.

Качественные изменения, возникновения и особенности материальных вещей возникают не сами собою, а вызываются творческим воздействием Божества. Развитие природы совершается по воле Творца, согласно предначертанному Им плану. Целесообразность, наблюдаемая в природе, является проявлением высшей власти. Ее внутренний смысл в том, что все созданное стремится к источнику своего бытия – Богу.

В познании мира нужно различать 3 ступени. Материальный мир постигается с помощью эмпирической науки, которая идет путем опыта.

Но опыт имеет дело только с ощущениями и поэтому не может обеспечивать познание сущности вещей. Кроме того, все материальные предметы подвержены текучести и изменениям и не выявляют внутренней непреходящей основы бытия.

Поэтому научное эмпирическое постижение является низшей ступенью познания.

Второй ступенью познания является философия или метафизика, которая стремится проникнуть во внутреннюю духовную сущность вещей, недоступную опытному познанию. Выше метафизики стоит теология, представляющая третью ступень человеческого знания. Задачей является постижение высшего бытия – Божественного Существа и путей Его действия в мире. Источником теологического знания служит религиозная интуиция, которая представляет высшую идеальную форму человеческого познания.

Интуитивное постижение открывается внезапно и поднимается выше опытного и рационального знания. Но и в условиях земной жизни оно только может приближаться к идеалу, но никогда полностью его не достигнет, это достижение возможно только в загробном мире («тогда же лицеем к лицу»).

Но между всеми тремя видами познания должно существовать полное согласие, ибо все они направляются к постижению высшего Божественного бытия.

Эпоха возрождения и гуманизм.

Схоластика в конце концов выродилась в софистику, которая пыталась сформировать мысль так, чтобы приводить доказательства с одинаковой убедительностью за и против. Аристотелевский силлогизм, который был положен в основу схоластической науки, не расширяя знаний, превращал ее в область умственной эквилибристики. Средневековые ученые со всей серьезностью вели рассуждения о том, чем питаются ангелы и сколько их может уместиться на острие булавки. Где был Бог до творения мира, мог ли Бог воплотиться в женщину. В доказательство того, что животные представляют собой только движущиеся механизмы, приводился аргумент так называемого Буриданова осла, согласно которому это животное, стоящее на равном расстоянии от двух стогов сена умрет с голоду, потому что мотивы движения в ту и другую сторону у него окажутся равными. Таким образом, в умственной жизни средневековья ощущалась пустота, которая не могла удовлетворить запросов живой мысли.

Но много ненормальных явлений давала и картина церковной жизни. Римские первосвященники, объявляя себя наместниками Бога на земле, стремились захватить в свои руки не только полноту духовной, но и светской власти, что являлось источником длительной борьбы между представителями церкви и государства.

Хотя церковь оказывала влияние на все стороны жизни, христианство воспринималось внешним образом без постижения его внутреннего глубокого смысла. Отсюда проистекали кровавые гонения на еретиков, учреждение инквизиции, сожжение ведьм и колдунов. Весьма многочисленное монашество, сперва ревновавшее о восстановлении чистых начал христианской жизни, в конце концов, пользуясь привилегированным положением и материальной обеспеченностью, сильно упало в своем моральном облике и заслужило обвинение в целом ряде пороков. Наибольшее разложение проявлялось в папской курии, которая, сосредоточивая в своих руках огромные средства, предавалась роскоши и вела развратную жизнь. Известно, что первое выступление Лютера было вызвано спекулированием индульгенциями.

Рыцарство, несмотря на свои обеты набожности, преданности церкви и защиты ее интересов, культа Пресвятой Девы, отличалось грубостью нравов, жестокостью и хищничеством, часто проявлявшимся во взаимных нападениях и даже в обыкновенном грабеже на дорогах. Весьма тяжелым было положение крепостных крестьян, которых угнетали феодалы и которые во время беспрерывных междоусобных войн первые по своей беззащитности подвергались разорению и плену. Во всех сторонах жизни – и в религиозной, и в умственной, в политической и в общественно-экономической личность человека была придавлена и угнетена установившимися формами средневекового строя.

Естественно, что человеческая природа в конце концов заявила протест против этого насилия: так возникло движение гуманизм.

Термин гуманизм происходит от латинского слова человек. Им обозначается интеллектуальное и общественное движение, которым провозглашалась свобода человеческой мысли и личности и законность всех человеческих потребностей и стремлений. Наиболее ярко гуманистическое движение проявилось в эпоху Возрождения, которая захватывает время со второй половины 15 века и весь 16 век.

Причины, породившие это историческое явление, очень сложны. Отметим лишь 2 события, которые в значительной степени повлияли на дальнейший ход культурной истории Европы. Таковыми следует признать крестовые походы и падение Византийской империи под ударами турок.

Массовое движение вооруженных крестоносцев на Восток, где культура стояла значительно выше, чем на Западе, дало возможность рыцарству ознакомиться с хранившимися здесь рукописями творений древних писателей и памятниками эллинского искусства. А когда в 1453 году Константинополь был взят турками, то многие греки, бежавшие на запад, принесли с собой множество письменных и вещественных памятников древней культуры. Таким образом, на западе произошло возрождение древнего мира. Тщательно стали собирать древние латинские и греческие рукописи и произведения античного искусства. Изучение этих памятников открыло перед взором западных ученых, поэтов и художников новый мир, который резко был отличен по своим идеалам от того, который являла средневековая действительность. Главное отличие состояло в том, что в центре внимания классической культуры стоял человек с его естественными запросами, потребностями и влечениями. Деятели эпохи возрождения, противопоставляя идеалу свободной человеческой личности придавленность и скованность ее всем средневековым строем скоро перешли от здоровой критики к крайнему увлечению, которое доходило до того, что даже папы смешивали Христа с Аполлоном. В центре внимания была поставлена земная жизнь человека с ее радостями и наслаждениями; отсюда естественно вытекала задача изучения природы и ее законов с целью установить господство над ней. Схоластике противопоставлялась свободная мысль, аскетизму – стремление создать жизнь легкую, яркую и радостную. Большим сочувствием пользовалась философия Эпикура. Из критики злоупотреблений папства, пороков монашества и аскетического уклада общественной жизни возникло легковерное отношение к Церкви и христианству, а затем и полное отрицание и неверие. Восхваление земных чувственных наслаждений оказало отрицательное влияние на общественную мораль и семейные отношения. Яркий пример морального разложения представлял папский двор, утопавший в роскоши и распутстве. Наиболее характерной фигурой в этом отношении является папа Александр VI Борджиа, который при высокой одаренности характеризуется полным моральным разложением, безверием и крайней жестокостью.

Весьма ярко темные стороны жизни папского двора и всей католической церкви изображает Лютер в своих выступлениях. Но если в высших слоях общества широко распространилось неверие, то в народных массах господствовала грубое суеверие.

Первые гуманисты Иоанн Рейхлин, Эразм Роттердамский, Ульрих фон Гуттен и др., обличая пороки средневекового строя, оставались преданными христианскому мировоззрению, но в дальнейшей истории гуманистического движения обнаружился отход от основных истин откровенного учения, завершившийся появлением деистических воззрений, наиболее ярко выраженных французскими мыслителями Дидро, Руссо, Вольтером и др.

Пантеизм наиболее последовательно был развит Спинозой, а позже в других формах немецкими идеалистами Фихте, Шеллингом и Гегелем.

В лице французских энциклопедистов 18 века рационалистическая мысль пришла к открытому атеизму, таковы, например, Гельвеций, Гольбах, Ла-Метри и др. их мысли нашли преемство в 19 веке у германских последователей Фейербаха, Молешотта и Бюхнера.

Апологеты XV-XVIII века.

В противовес рационалистической критике развивалась и работа апологетов.

Против крайностей увлечения классицизмом и против пороков папства во второй половине XV века выступил вдохновенный флорентийский проповедник Иероним Савонарола.

Из последующих апологетов мы кратко упомянем о французской богословской школе Боссюэта и Фенелона, деятельность которой относится к XVII и первой половине XVIII века., а с конца XVIII века появилась школа Шатобриана. Эти школы в своих метафизических предпосылках опирались на философию Декарта, которая хотя и не совпадала полностью с богословским учением, но в основных пунктах давала оружие для борьбы с неверием.

Необходимо также отметить труды знаменитого французского математика и естествоиспытателя Паскаля (+1662), из которых наибольшее значение имеют его «Мысли о вере и некоторых других предметах», а также германского философа Лейбница.

Блез Паскаль родился в Клермоне в 1623 году. Отец его, занимавший видный пост на государственной службе, сам занялся воспитанием сына, у которого обнаружились блестящие способности. Особенно мальчик интересовался математикой и рано сделал в этой области необычайные успехи. Но преждевременное развитие и напряженные занятия расстроили его здоровье и послужили причиной его смерти.

Болезнь отца (вывих ноги) сблизила семейство Паскалей с двумя хирургами, отличавшимися глубоким благочестием. Их влияние оставило неизгладимый след в душе Блеза. Он принял решение удалиться от светской жизни и всего себя посвятить науке и духовному созерцанию.

В последние годы своей непродолжительной жизни он поселился в Пор-Рояле, где вел жизнь аскета. Здесь он написал книгу «Мысли о религии», которая представляла часть задуманной им работы по апологии христианства. Она содержит отрывочно излагаемые мысли по религиозным вопросам. Эта книга явилась продуктом усилий гениального ученого противопоставить христианскую истину распространявшемуся в ту эпоху легкомысленному отношению к религии и неверию. Написана она автором в крайне болезненном состоянии, но свои страдания он переносил с величайшим терпением и благодарностью Богу. Ранняя смерть помешала ему завершить работу по апологии христианства.

Велики заслуги паскаля в области математики и эмпирической науки. Он положил начало аналитической геометрии, разработал теорию вероятности, открыл закон равновесия жидкостей и равномерной передачи давления в них под действием гидравлического пресса, подтвердил наличие атмосферного давления и установил применение барометра для определения высоты местности, изобрел счетную машину и сделал ряд других научных открытий.

В философских воззрениях он во многом примыкал к Декарту, но в отличие от этого мыслителя главное значение в познании придавал не разуму, а чувству. В человеческой природе он отмечал резкие противоречия между силой человеческого разума и идеальными стремлениями с одной стороны, и греховностью человека и его эгоизмом с другой. Разрешение этих противоречий он находил в христианстве.

Развитие философской мысли и ее отношение к христианству в новое время.

Декарт, Спиноза, Лейбниц.

Декарт (1596-1650). Получил образование в иезуитской школе, из которой вынес презрение к схоластической науке. Поэтому построение своей системы он начинает с положения о том, что для приобретения достоверных знаний нужно усомниться во всем. Но все подвергнув сомнению, мы не можем отвергнуть факта нашего сомнения: но сомневаясь, я мыслю, следовательно, существую.

Итак, сомнение приводит к одной несомненной истине, истине собственного существования как существа мыслящего.

Первое утверждение, установленное мыслителем, обладает ясностью и самоочевидностью для нашего ума. Этот критерий ясности и самоочевидности должен быть положен в основание всей системы.

Прилагая этот критерий к тем идеям, которые находятся в нашем уме, мы выделяем одну, которая обладает такою же ясностью и раздельностью – это идея Бога как Существа Всесовершенного. Эта идея могла быть отпечатлена в нашем сознании только Бесконечным Существом, ибо и мир, вне нас лежащий, и мы сами представляем только виды конечного бытия. Существование Бога также следует из самой идеи Всесовершенного бытия, ибо реальность есть необходимый признак бытия Всесовершенного Существа. (онтологическое доказательство).

Но утверждение несомненности существования Бога является основой для нашей уверенности в существовании внешнего мира, о котором говорят нам внешние чувства, ибо мы не можем допустить, чтобы Бог как Существо Всесовершенное наделил нас такой познавательной способностью, которая обманывает.

Таким образом, Декарт приходит к утверждению реальности трех объектов: мыслящего «Я», Бога и внешнего мира. Бог является абсолютной или божественной субстанцией, ни от чего не зависящей, наш мыслящий дух и телесный мир также представляет субстанции, но не самобытные, а конечные и отрицательные.

Мыслящий дух и телесный мир зависят от Бога, но они противоположны друг другу и взаимно исключают друг друга, так как основным атрибутом, свойством духа является мышление, а атрибутом материи – протяжение. Тело человека – это автомат, машина, и если его действия согласуются с душой, то потому, что их взаимодействие согласуется с Богом. Поэтому и животные, которые не могут мыслить, представляют собой механически действующие автоматы.

Таким образом, философской системой Декарта обосновывались следующие важные для христианского мировоззрения истины:

1. Бытие души как мыслящей, духовной и потому бессмертной субстанции.
2. Бытие Бога как высшего духовного Существа, Которому мир обязан своим происхождением (доказательство психологическое и онтологическое).
3. обоснование объективности нашего познания на вере в Бога как Существа Истинного и Совершенного.

Спиноза (1632-1677).

По происхождению еврей, впоследствии за расхождение со своими единоплеменниками по религиозным вопросам был извергнут ими из своей общины. Вел бедную скитальческую жизнь и добывал средства к существованию шлифовкой стекол. Отличался как истинный мудрец независимым спокойным и высоконравственным характером.

Его мировоззрение представляет собой наиболее яркий тип пантеистической системы.

Спиноза стремится математическим путем раскрыть три основных понятия: субстанция, атрибут и модус.

Первым основным понятием философии должно быть понятие абсолютной субстанции: в нем Спиноза мыслит такое бытие, которое и существует через самое себя и познается через себя, т.е. и в своем существовании и в своем познании не нуждается в другом существе. Отсюда следует, что абсолютная субстанция есть причина самой себя, и следовательно обладает абсолютной силой существования и как таковая бесконечна и неограниченна. Как бытие неограниченное субстанция едина, ибо многих неограниченных субстанций существовать не может.

Эта абсолютная и бесконечная субстанция есть Бог, но являясь причиной самой себя абсолютная субстанция должна мыслиться и действием в самой себе, ибо причины без действия не бывает, а действием этой абсолютной причины или ее следствием является совокупность всего сущего или природа. Таким образом, рассматриваемая в себе бесконечная субстанция есть Бог, а как следствие самой себя есть природа.

Отсюда следует, что природа не существует отдельно от Бога, а есть осуществленный Бог. Но причина и действие связаны неразрывно, потому что Бог и природа – одно и то же, ибо вне Бога ничего быть не может. Все существующее с такой же необходимостью проистекает из природы Бога, с какой из природы треугольника от вечности следует, что сумма углов равна двум прямым.

Абсолютная субстанция обладает бесконечным множеством свойств или атрибутов, из которых каждый отражает ее бесконечную сущность. Из этих атрибутов нашему познанию доступны только два – мышление и протяжение, потому что эти атрибуты даны в нашем существе, состоящем из тела и духа.

Для духа основное свойство – мышление, для тела – протяжение. Эти признаки несоединимы между собою, поэтому между духовным и телесным миром нет взаимодействия. Но поскольку эти атрибуты выражают свойства одной и той же субстанции, они в сущности составляют одно и то же. При одном способе рассматривания каждое свойство является нам как мышление, при другом как протяжение, поэтому нет мышления без протяжения и протяжения без мышления.

Отдельные состояния или протяжения субстанции, рассматриваемые под атрибутами положения и протяжения, Спиноза именует модусами. Модусами атрибута мышления будут отдельные души и идеи, модусами протяжения – все отдельные тела. Модусы – это мимолетные скоропреходящие состояния или образцы субстанции, они возникают и исчезают, но сущность субстанции остается постоянной и неизменной. Модусов множество и все они ограничиваются и обусловливаются друг другом.

Таким образом, получается бесконечный причинный ряд идей и протяженных вещей.

Поэтому все происходящее в мире строго обусловлено причинной связью, из этого закона железной необходимости не изъят и человек. Душа его представляет модус божественного мышления, а тело – модус божественного протяжения. При господстве всеобщей обусловленности и человек не изъят из всеобщего порядка, поэтому свободой воли он не обладает. «Брошенный камень, который вообразит, что он летит – вот человек, мнящий себя свободным».

Существо человека составляет разум. Волевые движения его определяются представлениями, поэтому и нравственная деятельность совпадает с познавательной. Разум определяет то, что согласно с природой человека, что является ему полезным, поэтому человек во всем должен руководствоваться указаниями разума. Но по мере расширения своего познания человек постигает царящую во всем бытии необходимость и находит радостное успокоение в мысли о неопределенности существующего порядка и неизбежности подчинения ему. Но эта обусловленность мирового порядка есть свойство природы Бога, поэтому, подчиняясь вечной необходимости, человек подчиняется Божественной воле, что приближает его к Богу и возбуждает чувство блаженной любви к Богу.

Спиноза первый применил рационалистический историко-критический метод исследования ветхозаветных библейских книг.

Система Спинозы встречает возражения в следующих положениях:

1. Телесное и духовное, атрибуты мышления и протяжения механически объединены в его систему: рассматривая их как свойства или обнаружения высшей абсолютной субстанции, показать их внутреннее единство и согласованность Спиноза не мог.

2. Абсолютная субстанция, в которой Бог представляет единое нераздельное бытие скована законом причинной обусловленности и необходимости, и в ней нет места проявлению свободной воли.

3. Если во всем бытии все совершается по неизменными законам, то нет смысла говорить о нравственных целях и совершенно отпадает оценка и вменение человеческих поступков, против чего протестует общечеловеческое сознание.

олдрдрджипдварпойушкоодлчамхщшкрущшемолдтрдгшзроьйслдтшзщпр\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_4. От всей системы Спинозы веет холодной неподвижностью и мертвым покоем. Для жизни, движения, творчества, устремлений здесь нет места – все от века существует в твердых неизменных формах и никакие усилия человека не в состоянии обеспечить хотя бы малейших изменений в раз и навсегда данном порядке вещей.

5. Наконец, в развитии своей системы Спиноза опирается на отождествление логической необходимости с необходимостью реальной. Но тогда как логическая необходимость является в связи понятий, реальная необходимость осуществляется путем раскрытия и движения не отвлеченных положений, а реальных сил.

Лейбниц.

Большой вклад в дело защиты основных истин христианства внесен был философской системой Лейбница. Он родился в Лейпциге в 1646 году. Отец его был профессором нравственной философии в Лейпцигском университете.

С юных лет будущий философ обнаружил блестящие способности, в 15 лет он поступил в университет родного города, а в 20 получил степень доктора права. Интеллектуальные интересы его были разнообразны. Он занимался положительными и гуманитарными науками, математикой, философией и богословием, и во всех областях знаний прокладывал новые пути. По его почину открывается академия наук в Берлине, и он становится ее первым президентом. Он же дает советы Петру Великому о распространении образования в России и помогает ему в открытии академии наук в Петербурге.

Гениальный ум этого мыслителя стремился сводить все противоположности к единству, поэтому он предложил широкий план объединения всех христианских исповеданий, оставшийся однако неосуществленным. Лейбница признают одним из самых всеобъемлющих гением человечества за всю его историю.

Исходной точкой философии Лейбница является положение, что сущность всякого бытия есть активная деятельная сила. Субстанциональность и активность являются нераздельными понятиями. Что не действует, то и не существует, поэтому реальный мир представляет совокупность бесчисленного множества деятельных сил или центров сил. Они просты по своей природе и неделимы, поэтому не могут ни разрушаться, ни возникать. Эти центры сил духовны по своей природе и обладают внутренней жизнью, выражающейся в стремлении и представлении. Лейбниц называет их монадами. Эти монады – живые духообразные единицы, из которых все состоит и кроме которых ничего нет в мире.

Если мы видим в окружающем нас мире инертные и как будто мертвые предметы, то это впечатление создается из того, что чуждое нам бытие, состоящее из многих монад мы воспринимаем совне, в их совокупности и потому смутно, подобно шуму моря, в котором мы не различаем звуков, производимых отдельными волнами, так создается представление о пространственном протяжении материальных предметов и о самом пространстве.

Но поскольку всякая реальность состоит из монад, а монады как духовные центры непротяженны, то и пространство не имеет собственной отдельной реальности, оно возникает в нашем представлении в результате смутного чувственного восприятия вещей. Пространство нужно рассматривать только как порядок сосуществующих явлений, также как и время есть порядок следования явлений. Истинную сущность пространства можно постигнуть только умом. Монад бесчисленное множество, но они различаются между собою по степени развития. Можно разделить их на 3 класса. Самая низшая группа, будучи духовной по природе, находится как бы в состоянии сна, эти монады обладают лишь смутными представлениями, сливающимися между собою. Вторая группа обладает более развитым сознанием: представления здесь уже достигают степени ощущений, которыми обладают, например, животные. Высшая группа – монады, обладающие разумом и способностью ясного понимания вечных истин, в них простое стремление возвышается до обладания свободной волей.

Высшей монадой, которая обладает только ясными представлениями и чистой деятельностью, является Божество. Признание бытия Бога, по Лейбницу, необходимо следует из факта существования целесообразно устроенного мира. Закон достаточного основания требует, чтобы случайные вещи, не имеющие основания в самих себе, были бы объяснены в своем происхождении из последнего основания, каковым может быть только абсолютное божественное бытие.

Признавая мир духовным в своем существе и целесообразным по своему устройству, Лейбниц объявляет его наилучшим из возможных миров. Если бы возможен был другой мир, то премудрость Божия его избрала бы, благость Божия его восхотела бы, а всемогущество Божие должно было бы его создать. Если в мире нашем и существует зло, то оно служит красоте и гармонии его в целом. Все виды естественного зла как несовершенства и недостатки, физического зла, как например, стихийные бедствия – землетрясения, наводнения и пр., и наконец, виды нравственного зла – всевозможные пороки и преступления – представляют собой необходимые тени в картине или диссонансы в музыке, без которых нельзя создать художественного произведения.

Эти недостатки служат необходимыми условиями добра, подобно тому, как гроза служит средством очищения воздуха. Без существования того, что нам кажется злом, не было бы препятствий, без препятствий не было бы борьбы, а без борьбы не было бы торжества победы. Итак, по Лейбницу, «все служит к лучшему в лучшем из возможных миров».

Такая оценка реального мира называется оптимистической. Философия Лейбница согласуется с основными истинами христианства и могла представлять собой философские обоснования для их защиты против пантеизма и атеизма. Мир здесь рассматривается как творение Премудрого, Всемогущего и Благого Творца. Вследствие этого механическому мировоззрению здесь противополагается телеологическое. Случайности мирового порядка противопоставляется царствующая во вселенной красота и гармония: отсюда в его системе получают значение космологическое и телеологическое доказательства бытия Божия, а учением о монадах как духовных центрах – истина бессмертия души. В его системе находит место и вполне с ней согласуется учение о промысле, об откровении, об искуплении и о свободе человеческой воли. Сам Лейбниц представил опыт согласования веры с разумом и прилагал старания согласить разделенные христианские исповедания.

Бэкон, Локк, Юм.

Эмпирическое направление в философии нового времени.

Если рационалистическая философия нового времени считает своим основоположником Декарта, то основателем эмпирического направления был Френсис Бэкон (1561-1626). Он занимал высокие должности в королевском правительстве Англии, отличался глубокой преданностью науке, но нравственно был неустойчив, и, благодаря страсти к стяжанию и роскоши, был отрешен от всех государственных дел, после чего всецело занялся научными проблемами.

Основным мотивом научного творчества Бэкона было общее стремление гуманизма – установление власти человека над природой. Но чтобы господствовать над природой, нужно изучать управляющие ей законы. Логика древних философов, наиболее развитая Аристотелем, непригодна для этой цели. Она опирается на силлогизм, но этот метод более пригоден для споров, нежели для науки – он не расширяет познания и бесплоден как весталка, посвятившая себя божествам. Необходимо приступить к непосредственному опытному изучению природы, в котором основное место должна занимать индукция. Так, индукция, которой учил Аристотель, «через простое перечисление», не обеспечивает твердых научных выводов, необходима тщательная разработка новых приемов индуктивного изучения, и если с их помощью добытые результаты будут подтверждены опытом, то полученные выводы и будут отражать действительные законы природы.

Как и Декарт, Бэкон сомнение считает первым шагом к познанию истины. Поэтому необходимо бороться с предрассудками и победить 4 рода иллюзий.

Иллюзию театра – преодоление склонности полагаться на авторитет и господствующие воззрения.

Предрассудки площади – злоупотребление ходячими словами, когда игнорируется точное обозначение предмета.

Обманчивые образы пещеры – ложные заключения, проистекающие из личных пристастий.

Ошибки, основанные на особенностях природы человека, как например, обманы чувств.

Освободившись от этих обманчивых представлений, ум человека должен путем наблюдения и экспериментов собрать наибольшее количество фактов, проанализировать их и сделать научные выводы.

Хотя в своих работах Бэкон не дал систематической и полной разработки научно-индуктивного метода, но он заложил основы для этой работы, которая и была выполнена последующими мыслителями.

Порядок мироздания, по мыслям Бэкона, указывает на существование Премудрого Творца «маленький глоток из сосуда философии приводит к атеизму, но дальнейшие снова приводят нас к истинам религии».

Если догмат не может быть схвачен разумом, то его признание тем сильнее говорит о послушании, которое мы оказываем Богу. Вера и знание – разные области и их смешение недопустимо.

Дальнейшее развитие эмпиризма мы встречаем в учении Джона Локка (1632-1694). В молодости он изучал естественные науки, но интересовался также и философией. схоластика оттолкнула его своей сухостью и безжизненностью, поэтому его симпатии направились в сторону эмпиризма. Не занимая определенного служебного положения, Локк свой досуг отдавал свободной литературной деятельности. Главным произведением, в котором изложены его философские воззрения, является «опыт о человеческом разуме».

Раскрывая учение о познании, Локк критикует положения декартовской мысли о врожденных идеях, которые предшествуют всякому опыту. Локк утверждает, что ничего прирожденного в душе нет, что она представляет собой чистую бумагу, на которой нет никаких надписей. Материал, который производит письмена на этой бумаге, поступает из внешнего опыта в виде ощущений и внутреннего освоения их душею, производимого актом рефлексии. В итоге получаются простые идеи, которые Локк именует представлениями. Одни из простых идей – первичные – отражают действительные свойства вещей, каковы вещественность, движение, другие – вторичные – имеют субъективный характер. Таковы цвета, запахи, вкусы.

Простые идеи, происходящие из опыта, составляют первоначальный материал познания. В дальнейшем разум собственной деятельностью образует из них сложные идеи, причем главные умственные операции, которые над ними производятся, выражаются в отвлечении, сравнении и соединении. Так слагается вся система наших знаний.

Таким образом, мы не выходим в наших познаниях за пределы наших идей. Но это заключение не означает того, чтобы наше познание было сплошь призрачным и обманчивым. Локк различает двоякую достоверность: субъективную или формальную и объективную или реальную. Первая, т.е. субъективная, основывается на внутреннем согласии наших идей между собою, таковы, например, математические построения, которые могут не иметь непосредственного отношения к действительности. Вторая, т.е. объективная достоверность, выражающая согласие идей с действительностью, может принадлежать только простым идеям, соответствующим первичным качествам вещей. Но должны быть признаны достоверными и все сложные идеи, имеющие согласие с простыми. Таково, например, понятие субстанции, которое представляет собой умственное обозначение чего-то неизвестного, но тем не менее имеющего определенную реальность. Поэтому такие понятия, как Бог, душа и внешний мир, хотя и недоступны нам в полноте своего содержания, но обладают несомненным реальным бытием. В частности, в существовании Бога нас убеждает существование мира, ибо из ничего ничего и не может сделаться, а существование нашей души непосредственно нами ощущается.

Дальнейшее развитие локковского эмпиризма привело Дэвида Юма к скептическим выводам по отношению к достоверности научных построений. Англичанин по происхождению, он жил в Эдинбурге (1711-1776). Главный философский труд его «исследование о человеческом рассудке». Подобно Локку Юм все содержание некоего знания изводит из опыта внешнего и внутреннего. Познавательная деятельность души выражается лишь в соединении и впечатлении по началам сходства смежности и в пространстве и времени и в причинной связи.

Но эти принципы соединения часто субъективны, они не отражают связей, существующих в реальности между вещами, которые остаются нам неизвестными.

Так, начало сходства вызывает образование родовых понятий, но они являются простыми функциями, которые мы не имеем права считать отражениями реальных объектов.

По смежности мы соединяем отдельные качества, воспринимаемые совместно и рассматриваем их как свойства одной определенной вещи, которую мы мыслим как сущность или субстанцию. Но в данном случае мы имеем дело с иллюзией, которая порождается простой многократно наблюдаемой ассоциацией.

В действительности же никаких субстанций как духовных так и телесных не существует.

Но с наибольшей энергией Юм нападает на закон причинности, который лежит в основе всяких научных выводов. В опыте как внешнем, так и внутреннем мы воспринимаем одну только последовательность явлений, но никогда нам не открывается внутренняя сторона причинного воздействия. Наблюдения над постоянной последовательностью течения двух каких-либо явлений порождают в нас привычку считать их неразрывно связанными между собой и ставить их в причинные отношения. Но никакого объективного значения этой привычке мы придавать не можем.

Исходя из всех указанных положений Юм признает науку невозможной для человеческого разума. В ней допустимо то, что ограничивается простым описанием наблюдаемых фактов, чем занимается, например, география. Все остальное никакой достоверностью обладать не может.

Хотя Юм никогда не отрицал существования Бога и не опровергал откровения, но в своих работах «естественная история религий» и «беседы о религии» он одинаково критикует и деизм и теизм, и поэтому к ортодоксальным мыслителям причислен быть не может. Основою религиозной жизни он считал запросы чувства и практических потребностей души человека.

Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг.

Философия канта и христианское богословие.

Кант явился основателем критической философии, которая оказала огромное влияние на последующее развитие философской мысли.

Он родился в Кенигсберге в 1724 г. По окончании университета в родном городе он некоторое время (9 лет) занимал место домашнего учителя, а затем получил место преподавателя философского факультета кенигсбергского университета и исполнял эти обязанности до 1797 года. Умер он от старческой слабости в 1804 г.

Основные положения его системы изложены в 4 капитальных его работах: «критика чистого разума», «критика практического разума», «критика силы суждения», «религия в пределах только разума». Наибольшее значение для апологетики имеет критика практического разума, но содержание ее станет понятным только после ознакомления с общими основаниями кантовской гносеологии, что мы и постараемся сделать в сжатом очерке.

По признанию самого Канта критическое направление его мысли было вызвано скептическими выводами Юма, который отрицал достоверность всех эмпирических наук, устанавливающих законы природы.

Кант был преисполнен глубокого уважения к опытному знанию и стремился обосновать его правомерность анализом человеческого познания и установлением его принципов и границ.

В человеческом знании нужно различать материал и форму. Материал дан опытом внутренним и внешним, он создается воздействием на нашу чувственность трансцендентной вещью в себе. В результате воздействия получаются «явления», которые и служат предметом нашего непосредственного познания, сама же «вещь в себе» остается безусловно непознаваемой. Таков первый составной элемент нашего знания.

Но познавательная деятельность нашей души не ограничивается одной только этой чисто пассивной стороной: явления, получающиеся благодаря воздействию извне, воспринимаются нами в определенных формах, которые не даны в опыте, а априорны, т.е. они предшествуют опыту и представляют проявления активной деятельности нашего сознания. Таких априорных форм нашего сознания Кант различает два вида: формы чувственности и формы рассудка, к первым относятся пространство и время, ко вторым категории.

Априорность чувственных форм созерцания – пространства и времени - доказывается их строгой необходимостью и всеобщностью.

Обе эти формы неразрывно связаны со всеми видами чувственных созерцаний. Из пространства и времени можно исключить все явления, но никогда нельзя исключить сами формы, так как они являются условиями возможности восприятия явлений. пространство – форма внешнего восприятия, время – внутреннего. Но так как все представления принадлежат сами по себе к внутренним состояниям души, то время есть и форма созерцания всех явлений вообще.

Эти формы идеальны по отношению к вещам в себе, так как существуют только в нашем восприятии, и реальны по отношению к нам, так как помимо их ничто не может быть воспринято.

Если бы со стороны нашего познания в данный в опыте материал вносились только формы чувственности, то не могли бы возникнуть никакие общеобязательные суждения: «а возможны были бы только эмпирические суждения, которые основываются на непосредственном восприятии чувств и потому не имеют общеобязательного значения.

Всеобщность же суждения обусловливается присоединением к нему чистых априорных рассудочных понятий. Кант различает два рода понятий, одни образуются через отвлечение от предметов общих сходных признаков и имеют, таким образом, эмпирический источник, другие привносятся самим рассудком, как его априорные формы.

В научном опыте имеют значение эти последние. Эти априорные рассудочные понятия, наиболее общие по содержанию еще со времен Аристотеля получили название категорий. Кант насчитывает их 12. таковы категории количество, единство, множественность и др. отношения: субстанция, причина и проч. Но подобно тому как пространство и время представляют субъективные формы восприятия, так и категории, которые лежат в основе деятельности рассудка, являются лишь субъективными формами нашей мысли, поэтому познание вещей в себе для нас остается недоступным.

Сверх чувственности и рассудка в нашем познании фигурирует еще разум, как способность умозаключения: в нем три идеи стремятся привести наше познание к высшему синтезу, идея души как духовной субстанции, являющейся основой нашей жизни, идея мира как совокупности всех явлений и идея Бога, как Высшего Существа и наиреальнейшего основания всякого бытия. Но эти идеи имеют такое же формальное значение как и категории, и не могут быть признаны за представление о действительности существующих предметов. Кант признает за ними лишь роль регулятивных направляющих принципов.

Таким образом, в своей теоретической философии Кант пришел к отрицанию объективной значимости важнейших идей религиозного миросозерцания – бытия Бога и субстанциональности в бессмертии души и обосновывающие их доказательства подверг резкой критике.

Но в «Критике практического разума» он снова возвращается к этим истинам и дает им обоснование на основе анализа нравственно-практической деятельности человека.

Наш разум, кроме способности теоретического познания, обладает еще способностью определить путем представлений и познаний нашу волю к деятельности. Эта способность именуется «им» практическим разумом. В нашей деятельности выступают прежде всего нравственные мотивы: удовольствие и неудовольствие, влечение, стремление.

Но кроме чувственных побуждений наше сознание находит в своей разумной природе наличие нравственного закона, веления которого воспринимаются нами как безусловно обязательные, почему Кант именует его «категорическим императивом».

Имея значение в отличие от условных частных мотивов, категорического повеления, нравственный закон может быть выводим только из чистого разума и следовательно вытекает из автономной воли разумного существа, и потому может опираться только на свободу человеческой воли. Исполнение требований этого закона основывается только на уважении к нему, которое мы воспринимаем как чувство долга.

Высшей целью нравственной деятельности человека является высшее благо, в котором Кант мыслит соединение высшей добродетели с высшим благополучием или счастьем. Но такого соединения мы не находим в эмпирической жизни, где порочный человек нередко благоденствует, а добродетельный страдает. Поэтому необходимо признать бытие сверхчувственного мира, в котором добродетель и счастье будут приведены в полную гармонию. Но это может осуществиться только признанием следующих необходимых истин.

1. продолжение жизни души в загробном существовании, т.е. ее бессмертия и 2 существования Бога, как Всемогущего Существа, Которое может установить гармонию между миром физическим и нравственным и обеспечить добродетели блаженство. Истины бытия Бога и бессмертия души по Канту не могут быть доказаны теоретическим разумом, но они выступают как необходимые требования практического разума, почему Кант именует их постулатами.

Подвергая оценке воззрения Канта по отношению к религии и богословию необходимо отметить наличие двояких мнений. Одни, преимущественно протестантские богословы, например Барт, полностью принимают кантовскую гносеологию и на ней строит свою богословскую систему. Среди русских богословов к сторонникам Канта принадлежал Мелиоранский. Другие агностицизм Канта считают несовместимым с христианским мировоззрением и, принимая некоторые положения Канта, всю его систему подвергают значительной переработке. Такое отношение мы встречаем, например, у В.Д. Кудявцева. К рассмотрению этого вопроса мы вернемся в дальнейшем, а теперь кратко изложим историю дальнейшего развития германского идеализма.

Система Канта обнаруживала резкое противоречие. Картина мира, данная в ощущениях обусловливается воздействием на сознание «вещи в себе». При этом имеется в виду не индивидуальное сознание, а сознание вообще, принадлежащее надиндивидуальному «я», для индивидуального сознания мир поэтому представляется уже данным в готовом виде. Что представляет собой сознание вообще или чистое сознание – считать ли его родовым, общечеловеческим, приписывать ли его душе мира, как делают некоторые философы-идеалисты, или считать его Божественным разумом – Кант не занимается решением этого вопроса, - он подходит к проблеме гносеологически, устанавливая априорную наличность такого сознания. Но, признание «вещи в себе», лежащей за пределами сознания, опирается на закон причинности, а причинность по Канту есть категория, субъективная форма рассудка, которая не может быть действительной в мире вещей в себе, как справедливо отмечают, без вещи в себе нельзя войти в систему Канта, а войдя – нельзя с нею оставаться. Последующие философы занялись этой проблемой.

Ученик и первый преемник Канта Фихте (1762-1814) решил вопрос таким образом, что чистое сознание или «надиндивидуальное Я» он провозгласил единственным истинным бытием. Вещей в себе нет, если мы видим как бы объективно существующую природу, то эта природа является продуктом творчества чистого сознания, которое создает его для того, чтобы оттолкнуться от этого препятствия и вернуться к самому себе в акте самосознания и в нравственной деятельности. Природа, выступающая пред нами как не Я – это пассивная преграда, доска, творчески полагаемая чистым сознанием для осуществления чисто своих субъективных целей. Индивидуальное же сознание представляет собой как бы расщепление надиндивидуального Я, почему созданную им природу принимает как объективный мир.

Систему Фихте именуют объективным идеализмом. Она представляет собой ярко выраженное пантеистическое мировоззрение.

Шеллинг (1775-1854) стремился восстановить значение природы как обезличенной Фихте. Абсолютное начало он представлял как торжество духа и природы. Оно не есть ни Я ни НЕ Я, но утверждается им в виде без различия того и другого. Задачей философии Шеллинг ставит раскрытие процесса самосуществования: абсолютного, как оно совершается в природе и в духе. Жизнь природы представляет движение положительной силы, проявляющейся в непрерывной производительности природы, и силы отрицательной, которая ограничивает действия этой силы, что приводит к единству противоположностей. Таковы, например, явления магнетизма, электричества, а в организмах – различия полов. Связующим началом в действии противоположных сил является душа мира.

Также как в природе реально берет перевес над материальным, в процессе развития духа идеальное берет перевес над реальным. Здесь преобладает субъективная сторона, и конечное возвращается к бесконечному.

Шеллинг неоднократно переделывал свою систему и в последний период близко подошел к откровенной истине христианства (философия откровения).

Последними трудами он оказал большое влияние на русскую религиозно-философскую мысль в лице славянофилов, В.С. Соловьева и др. философия Шеллинга трактуется как объективный идеализм.

Развитие германского идеализма завершил Ф.В. Гегель (1770-1831). По мысли этого философа изначальное существование принадлежит абсолютной идее, представляющей собой наиболее отвлеченное и потому наиболее пустое бессодержательное понятие. Таковым является понятие чистого бытия. Как самое абстрактное, оно в сущности равняется небытию. Отсюда возникает противоречие, которое примиряется в вышнем понятии бытия, в котором мыслится переход от небытия к бытию.

Если бытие выступает как тезис, небытие является антитезисом, а бывание - объединяющим и примиряющим синтезом.

Так в диалектическом движении мысль, начавшись с самого абструктивного и бессодержательного переходит к более конкретному, обогащается большим и большим содержанием и доходит до идеи целого, охватывающего всю вселенную. Но эта всеобъемлющая система понятий остается субъективной и не имеющей реального содержания. Это противоречие разрешается тем, что по законам диалектики идеальная субъективная система понятий получает реальное объективное бытие (переходит к инобытию) и создает природу.

Диалектическое развитие природы приводит к образованию индивидуального духа, в котором идея как бы возвращается к себе по трем ступеням: искусство – созерцание в символах; религия – в представлениях; философия – в понятиях. В последней завершающей фазе философии идея созерцает весь пройденный путь.

Кратко остановимся на диалектическом методе Гегеля. Диалектика от греч. беседую, известна была еще древним философам, например Гераклиту, Платону и др., но у Гегеля она нашла наиболее яркое выражение. Диалектический метод может иметь субъективное и объективное значение. Субъективное значение диалектики базируется на том, что действительность не укладывается в отвлеченные застывшие построения формальной логики – она многообразна, и всякая вещь содержит противоположные признаки, которые могут быть вскрыты только диалектически. Объективный диалектический процесс создает закон жизни и развития самой деятельности, и в этом случае наша мысль отображает процессы вне нас лежащего мира. О диалектике Гегеля нужно сделать лишь то замечание, что поскольку его система ярко идеалистична, то и диалектика его может быть названа идеально, а не материально объективной. Последователи Гегеля разделились на два лагеря – правых и левых. Первые, сохраняя систему учителя, держались консервативных взглядов в вопросах политики и религии; вторые, опираясь на его метод, переходили к самой крайней оппозиции. К числу последних принадлежит Фейербах. Ход мысли его был таков. По Гегелю истинное бытие принадлежит только абсолютной идее: природа представляет вторичное явление, оно лишь обнаружение инобытия идеи. Но по Фейербаху природа есть самое основное и независимое от какой бы то ни было философии бытие, и абсолютная идея есть ничто иное как порождение человеческого воображения. Не материя порождается духом, но сам дух, мышление являются продуктами материи. Диалектика представляет реальные процессы, происходящие в материальной среде. Человеческое же мышление лишь отображает их в своих диалектических построениях. Философию Гегеля именуют абсолютным идеализмом. Она представляет ярко выраженную систему пантеизма, но некоторые мыслители пытались примирить ее с ортодоксальным христианским учением. В России к их числу принадлежал Ю.Н. Чичерин. Значительное влияние философские взгляды Гегеля оказали на В.С. Соловьева.

История науки в новейший период.

Апологии Геттингера, Лютарда. Русские апологеты: Рождественский, Глаголев, Светлов, Кудрявцев.

В 19 веке в иностранной богословской литературе появился целый ряд ученых апологий, которые дают достаточно полное и систематическое изложение основных истин христианства с их апологетическим обоснованием. Многие из них переведены на русский язык. Таковы работы, написанные Геттингером, Огюстом Николя, Эрнстом Навилем, Лютардом и др.

Дадим краткий обзор содержания апологий Геттингера и Лютарда.

Труд о. Геттингера представляет собой солидную работу, состоящую из 2 частей, причем первая часть включает в себя 2 отдела.

Первая часть изложения в 18 чтениях. В первом чтении исследуются причины религиозных сомнений. Среди них, помимо умственных заблуждений и индифферентизма к религиозным вопросам автор указывает также и понижение нравственного уровня в современном ему обществе.

Во втором чтении автор стремится определить взаимоотношения веры и разума и подвергает критике скептические и рационалистические теории познания.

В 3 чтении автор излагает док-ва бытия Божия, и говорит о Промысле Божием и Божественных свойствах.

4 и 5 чтения посвящены критике воззрений, отрицающих бытие верховного существа или отождествляющих его с миром.

6 и 7 чтение раскрывают христианское учение о человеке, о природе и свойствах души человеческой, о ее бессмертии и конечном назначении.

Здесь же автор подвергает критике отрицательные теории о природе душевных явлений. В 8 и 9 чтении излагается учение о Боге, о его отношении к человеку и о религии, как живой форме общения человека с Богом.

Во втором отделе, содержащем 9 чтений, трактуется об откровении, обосновывается достоверность евангельской истории и божественное достоинство Иисуса Христа Спасителя мира.

Во второй части. Состоящей из 9 чтений, автор излагает христианское учение о триедином Боге, о творении мира видимого и невидимого, о создании человека в первобытном его состоянии и грехопадении, о вочеловечении Сына Божия, о принесении Им искупительной жертвы и о спасающей благодати.

Раскрытие основных пунктов христианского учения автор сопровождает разбором возражений против этих истин отрицательной критики и апологетическим их обоснованием.

К достоинствам работы нужно отнести не только глубокую осведомленность автора в области наук гуманитарных и естественноисторических, но и широкое использование святоотеческих творений.

Апология Хр. Лютарда, профессора Лейпцигского университета. Профессор Лютард выстурал как апологет в своих лекциях в противодействие широкой волне неверия, которая стала распространяться по всей Европе во второй половине 19 века. Обладая обширной эрудицией, он излагал самые возвышенные истины христианства в легкой, популярной и доступной для всякого образованного человека форме. Апологетический труд проф. Лютарда был переведен почти на все европейские языки. На русский переведен А.П. Лопухиным, много потрудившимся в деле ознакомления русского образованного общества с наиболее ценными произведениями западной богословской литературы.

К изданию апологетики Лютарда проф. Лопухин приложил собственные лекции, в которых характеризует современный ему запад в религиозно-нравственном отношении. В итоге издание апологии представляет солидную книгу, включающую вместе с ценными примечаниями около 1100 стр.

Дадим краткий перечень основных вопросов, разбираемых в книге. Все содержание ее изложено в 39 чтениях. Первый раздел посвящен раскрытию и обоснованию главных истин христианства.

Здесь автор противопоставляет христианское мировоззрение чуждым ему и враждебным рационалистическим миросозерцаниям. Далее в апологии утверждается бытие единого личного Бога и излагается откровенное учение о творении Им мира и человека. Затем автор анализирует сущность и происхождение религии, доказывает необходимость откровения в связи с грехопадением и повреждением человеческой природы, описывает историю откровения в народе израильском и проблески его среди языческих народов.

9, 10 чтения посвящены личности Иисуса Христа и значению христианства в истории.

Во втором разделе с 11 по 20 чтения автор раскрывает спасительные истины христианства. Здесь он говорит о спасительной сущности христианства как религии спасения, о грехе, о благодати, о Богочеловеке и совершенном им деле искупления и спасения, о троичности лиц в Божестве, о церкви и таинствах, Священном Писании и Предании, о бессмертии души, воскресении тела и кончине века.

Третий раздел посвящен апологетическому изложению нравственных истин христианства. Здесь устанавливается связь между нравственностью и религией, описывается человек как нравственное существо, наличие в нем внутреннего нравственного закона – совести, изображается сущность греха и добродетели, говорится о браке и девстве, о христианском доме, об отношении христианства к государству, культуре и гуманизму. Нравственную задачу христианства автор видит в стремлении к осуществлению царства Божия.

В последнем 4 разделе автор сопоставляет христианское мировоззрение с современными ему отрицательными течениями мысли. В частности он говорит о рационализме и его влиянии на общественную жизнь, о пантеизме и пессимизме, и противопоставляет им твердое и здоровое начало жизни, которые обеспечиваются христианской религией. Обе апологии, хотя их написание относится к 19 веку, сохранили научную ценность до настоящего времени. Необходимо, наконец, отметить развившееся в половине 19 века на западе философское направление умозрительного теизма или теистического идеализма. Оно являлось противодействием тем отрицательным выводам по отношению к положительной религии, к которым пришли крайний идеализм и материализм. Своей задачей мыслители этого направления ставили согласование запросов мысли с потребностями живого религиозного чувства, и тем обеспечение прочной основы нравственным идеалам.

В их системах откровенные христианские истины получают философское обоснование. Здесь мы находим подтверждение основных положений теистического мировоззрения: бытия Бога как Абсолютной Совершенной Личности, мир изводится ими из свободного творческого акта Божества, которое не только трансцендентно ему, но и имманентно присутствует в нем своими промыслительными действиями.

Главнейшими представителями этого направления должны быть названы Фихте Младший (1797-1879), Ульрицци (1806-1884), Лотц (1817-1881) и др.

Русская апологетическая литература.

Мы не ставили себе задачу дать обзор всей истории развития апологетического богословия в России, мы остановимся лишь на наиболее видных представителях этой науки конца 19 начала 20 века.

Здесь мы должны прежде всего отметить труды проф. СПбДА Н.П.Рождественского (1840-1882). Занимая кафедру основного богословия в течение 17 лет, он напечатал большое количество работ, связанных преимущественно с преподаваемой им дисциплиной, но главное назначение имеет его «курс основного богословия», читанный студентам и выпущенный уже посмертным изданием.

Работа состоит из двух томов. В первом томе автор во введении дает определение науки основное богословие, ее предмета, задачи и метода, а затем излагает историю развития науки, кончая 19 веком.

Далее в 1 отделе трактуется о сущности религии и об отношении ее к различным сторонам духовной жизни человека. Затем следует критический разбор различных теорий о происхождении религии, заключаемый положительным решением вопроса.

Во втором отделе обосновываются истины бытия Божия и бессмертия души.

Второй том посвящен обзору естественных религий и апологетическому изложению основных истин христианства.

Изложенный простым и ясным языком труд проф. Рождественского дает много ценного материала для обоснования христианской истины. Великое значение для выработки христианского мировоззрения и его научно-философского обоснования имеют труды проф. В.Д. Кудрявцева (1828-1891). Главные положения его богословско-философской системы будут изложены ниже.

Несколько иной характер имеют апологетические работы проф. С.С. Глаголева (1865-1937). В них он проявляет широкую осведомленность в области положительных и гуманитарных наук: физики, астрономии, математики, биологии, истории, психологии и истории религий. Свои обширные и разносторонние знания он использует преимущественно для освещения тех сторон христианской истины, которые в той или иной формы соприкасаются с данными положительных наук и дает им апологетическое обоснование.

Большим вкладом в русскую апологетическую науку является богословско-литературное наследие бывшего профессора киевского университета прот. П.Я. Светлова. В своих многочисленных работах он обнаруживает глубокое постижение смысла христианских догматов и в то же время прекрасное знакомство с выводами положительной науки. Наиболее ценным трудом проф. Прот. Светлова в области основного богословия является курс «Христианское вероучение в апологетическом изложении», выдержавший несколько изданий.

Основные положения христианского богословия по учению В.Д. Кудрявцева.

Гносеологические основы миросозерцания В.Д. Кудрявцева.

Подобно своему предшественнику по кафедре прот. Ф.А. Голубинскому Кудрявцев, будучи глубоко религиозным человеком, являлся в то же время сторонником свободного согласования истин веры и разума. Он не разделял положения схоластиков. «Сказать, что при свете откровения человек должен отказаться от самодеятельной мысли, значит то же, что требовать, чтобы человек при свете солнца закрыл глаза, чтобы лучше видеть». «Влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советующего друга и руководителя, но не простираться до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления».

Притом, философия выдвигает целый ряд вопросов, которые не имеют непосредственной связи с религиозной сферой, таковы, например, области логических, гносеологических, эстетических и других построений, имеющие самое общее отношение к данным Откровения. Исходя из этих соображений, Кудрявцев уделяет вопросам гносеологии самое большое внимание. Исследование самого разума он считает «первым и существенным делом философии».

Изложению гносеологических основ своей системы он предпосылает критику философии «непосредственного чувства» или «здравого смысла» и скептического отношения к познанию, чем устанавливает необходимость научного обоснования теории познания.

Наиболее ярким выразительным первого направления является германский мыслитель Якоби. Неудовлетворенный теми выводами, к которым пришел Кант по вопросу о доказательствах бытия Божия, Якоби выдвинул то положение, что рассудок вообще не способен обосновать эту истину – она постижима только внутренним чувством, только основанная на этом чувстве непосредственная вера приводит нас к признания бытия сверхчувственного мира.

Придавая высокое значение в деле богопознания Кудрявцев критически относится к той отрицательной оценке рассудка, которая дана в философии непосредственного чувства. Он подчеркивает субъективизм мистического принципа, если он не сопровождается согласованием его показаний с данными рассудка.

«Поставив критерием истины наше личное убеждение, - говорит В.Д., - мы подвергаемся величайшей опасности принять собственные наши, иногда неправильные мысли, даже мечты нашего воображения за реальную истину, всякого рода заблуждение может утвердить себя как истину, и как скоро не признает никакого авторитета, кроме этого чувства».

Обращаясь к разбору философского скептицизма, Виктор Дмитриевич различает в нем два типа абсолютный и методический. Первый, ссылаясь на разногласия философских систем, отрицает возможность всякого достоверного знания. Несостоятельность этого вывода, по мнению философа, ясно показывает его внутреннее противоречие. Человек не может знать истины. «Это положение может быть или достоверным, или недостовеным, если оно достоверно, то человек может знать хотя одну достоверную истину: если сомнительно, то сомнителен и несостоятелен сам скептицизм».

То же положение применимо и к доказательствам, которыми скептицизм стремится обосновать эти выводы.

Иное отношение проявляет В.Д. к скептицизму методическому. В этом случае становится задача путем в сомнения в истине общераспространенных и господствующих взглядов проверить их значимость и тем самым облегчить путь достижения истины.

Впервые этот метод выдвинут был французским философом Декартом. Признавая, что ограниченность человеческого знания неизбежно требует такой критической проверки, В.Д. считает, однако, необходимым для скепсиса этого вида установить определенные границы, в противном случае он может перейти в скептицизм абсолютный. Не подлежащими проверке являются, например, истины Божественного Откровения, ибо здесь разум произвел бы вторжение в неподлежащую его суду область.

Исходя из положения Декарта «я мыслю, следовательно я существую», В.Д. делает следующие выводы.

Прежде всего данной формулой утверждается истина собственного существования.

Однако, понятие собственного существования, по представлению В.Д., выступает здесь не как логическое построение, а как «простой, первоначальный и несомненный факт самосознания».

Таким же несомненным фактом для скептика предстоит и бытие тех психических состояний, которые составляют содержание нашего внутреннего субъективного мира.

Далее, подвергая критике чужие мнения, утверждающие достоверность истины, скептик тем самым признает несомненным существование мыслей, ему не принадлежащих, а высказанных другими, реально существующими лицами, но с этим неизбежно связано познания бытия не только своего Я, но и противолежащего и отличного от него НЕ Я.

Наконец, самый факт сомнения и отрицания опирается у скептика на представление об идеале знания совершенного, стоящего выше его неполноценных и сомнительных положений, а это ведет к признанию бытия, свободного от всяких недостатков и ограничений, обладающего полнотою совершенства, что может принадлежать только абсолютному Существу.

Так, отправляясь от исходной точки картезианского методического скептицизма, В.Д. приходит к признанию трех видов бытия, чем и обеспечивает себе основу для конструирования всесторонней философской системы.

Исходя из установленных им положений, философ весьма тщательно анализирует различные виды познания: эмпирического, рационального и идеального, и, принимая то положительное, что вносится каждым из них в процесс постижения истины, отмечает в то же время и недостаточность их при одностороннем употреблении.

Так, эмпирический метод объявляет главным источником познания внешний опыт, из показаний которого эмпирики заключают о реальном существовании вещественного бытия. Отвергая полную субъективность показаний наших внешних чувств и, приписывая им относительную реальность, В.Д. считает недопустимым признание эмпиризмом чувственного опыта единственным источником наших сведений о бытии, лежащем за пределами нашего сознания. «Несомненно то, что действительность гораздо шире, чем самое широкое познание о ней, что в мире больше содержания, чем сколько можем мы воспринять посредством чувств».

Но расширение границ чувственного познания как обеспечивается только деятельностью разума, для которого чувственные показания является первоначальным грубым материалом.

Переходя к анализу рационального познания, В.Д. особое внимание уделяет вопросу о формировании общих понятий и дает исторический обзор оценки из метафизической значимости, начиная с Платона и кончая Гегелем.

Он считает несостоятельным учение сенсуалистов, приписывающих образование понятий только воздействию впечатлений, получаемых из внешнего опыта. Признавая участие некоторого опытного фактора, В.Д., однако, главное значение признает творческой силе разума, сообщавшей внешним впечатлениям нужное оформление.

Но также критически относится он и к крайнему идеализму (Беркли, Фихте, Гегель и др.), который отрицает истинное бытие чувственного постигаемого мира и в понятиях видит воплощение самой действительности.

Наиболее ярко природа общих понятий раскрыта В.Д. в его учении о категориях. В этом разделе гносеологии он близко подходит к Канту, принимая априорные основы категорических понятий, но их проявление в познавательной деятельности ин ставит в зависимость от воздействия опытного материала. «Априорное происхождение категорий, нисколько не говорит еще о полной независимости от опыта как их, так и рационального познания, на них основанных.

Априорность их означает лишь то, что основание к образованию рационального познания находится в душе независимо от предметов опыта, но осуществление этого познания в действительности совершается в тесной связи с опытом».

Главной же образующей силой в формировании наших понятий является рассудок.

Отмечая значение внешнего опыта в выяснении генезиса категорических понятий, наибольшую роль в процессе их формирования В.Д. приписывают внутреннему опыту.

Прежде всего из содержания своего внутреннего мира мы почерпаем материал для построения таких наиболее отвлеченных понятий, как бытия и небытия, тождества и различия, субстанции и акциденции, причины и следствия, единства и множества и др., так что, даже при отсутствии внешнего опыта наша душевная жизнь послужила бы достаточным основанием как раскрытия потенций, заложенных в нашу познавательную деятельность.

Эмпирические и рациональные методы познания в гносеологии В.Д. завершаются утверждением понятий идеальных, которые существенно отличны от понятий общих и категорических: носителем их он признает особую способность души, которую именует разумом или умом, предметом же постижения этой высшей способности является бытие сверхчувственное и идеальное, таковы, например, понятия истины, добра и красоты. Их отличительной особенностью является то, что они определяют не формальные, а качественные стороны вещей и указывают на их отношение к совершенству.

Высшей из этих идей является идея Абсолютного Божественного Бытия, воплощающая высочайший идеал всякого совершенства.

Продолжая развитие мыслей своего учителя прот. Ф.А. Голубинского, Кудрявцев идею бытия абсолютного полагает в основу своего философско-христианского мировоззрения и обоснованию ее гносеологической значимости уделяет большое внимание. С свойственной ему обстоятельностью и объективностью он критически разбирает теории происхождения этой идеи, выдвинутые эмпириками, рационалистами, воззрения кантовского критицизма и мистицизма Якоби. Полагая положительное решение вопроса о происхождении и основаниях религиозного познания Кудрявцев отмечает наличие в нем двух факторов – объективного и субъективного. К первому он относит непосредственное воздействие Божества на наш дух, который воспринимает это воздействие особым органом – внутренним чувством – и в этом отношении Кудрявцев разделяет точку зрения Якоби.

Этот орган в отличие от рассудка, обращенного преимущественно на предметы чувственного мира, он чаще всего именует умом или разумом. «Чем глубже и живее в нашем духе непосредственное чувство Божества или вера в Него, тем тверже и чище наши понятия о Боге и мире сверхчувственном… чем слабее в душе эта внутренняя основа религии, тем неудовлетворительней и само знание.

Но и обзор естественных религий, устанавливающий примитивность и противоречивость религиозных воззрений, и откровенное учение о грехопадении человека, помрачившем его способность внутреннего лицезрения Бога, одинаково говорит об ослаблении органа, воспринимающего непосредственное воздействие Божества. Отсюда возникает необходимость восполнить его фактором «субъективным», который выражается в проявлениях всей познающей деятельности человека. Поэтому в религиозном познании показания внутреннего чувства оформляются по общим законам нашего познания, в котором фигурируют представления и понятия, равно как и другие процессы мыслительной деятельности.

Таким образом, высоко расценивая учение Якоби о внутреннем органе Богопознания и признавая его основным источником религиозного ведения, В.Д. критикует, однако, односторонность мистической теории и восполняет ее привлечением по его выражению «субъективного» элемента Богопознания, т.е. разумного мышления, которым непосредственное ощущение осмысливается и вводится в общую систему нашего познания о бытии.

Учение о Боге и Его отношении к миру.

Если по Гегелю «содержание философии есть Бог и уразумение Бога, то и в системе В.Д. идея Бога занимает центральное место и служит основой для его гносеологических, метафизических, антропологических и этических построений.

Свою философскую систему В.Д. именует «трансцедентальным монизмом».

В мировоззрении В.Д. все сущее мыслится обязанным по своему происхождению единому надмирному источнику бытия, что резко отличает трансцедентальный монизм от дуализма, пантеистического имманентизма и реалистического трансцендентализма.

Учение о безусловном или абсолютном начале всякого бытия и его постижения наиболее обстоятельно изложено Кудрявцевым в его докторской диссертации «Религия, ее сущность и происхождение», и в «Чтениях по философии религии». К своим выводам он приходит после тщательного критического анализа религий внеоткровенных и философских течений древнего и нового времени. Так сложился важнейший раздел его системы – естественное Богословие. В нем прежде всего нужно выделить ту часть, которая посвящена доказательствам бытия Божия.

Как было уже отмечено, считая основным органом богопознания внутреннее чувство, Кудрявцев признавал совершенно необходимыми восполнение его показаний всею деятельностью человеческой мысли, поэтому и доказательствам исследуемой истины он придавал большее значение, чем его учитель протоиерей Ф.А. Голубинский, который именовал их «доводами».

Отступает он также от своего учителя и в порядке изложения доказательств. Кудрявцев не считает возможным поставить на первое место доказательство онтологическое – оно сохранилось за ним только в силу традиции, отдавшей предпочтение рациональным методам перед эмпирическими.

По его мнению доказательства бытия Высочайшего Существа должны приобретать тем большую силу, чем явственнее в нашем анализе совершается переход от общекосмических черт бытия к его идеальным и духовным проявлениям. На первое место в ряду доказательств Бытия Божия Кудрявцев ставит космологическое. Оно основывается на том, что самыми общими признаками мировых предметов являются их ограниченность и условность: лишенные самобытности они зависят в своем бытии от других предметов, которые в свою очередь имеют свою причину в предыдущих вещах и так далее до бесконечности. Но разум требует опоры для этой бесконечной цепи явлений в бытии самобытном и безусловном, которое по своим свойствам и качествам противоположно конечным и изменчивым предметам и обладает полнотой совершенства, а эти признаки могут быть усвоены только Божеству, возвышающемуся над миром.

Возражая против значимости космологического доказательства Кант указывал на коренную антиномию нашего разума, который он считает недопустимым в исследовании цепи причинностей остановиться на каком-либо пределе, а с другой – в своих исканиях стремится достигнуть твердого пункта, который служил бы необходимой опорой для всего ряда исследуемых явлений.

Анализируя мысль Канта, Кудрявцев соглашается с необходимостью настойчивого движения в поисках достаточной причины явлений, но не допускает возможности коренного противоречия в познающей деятельности человеческого разума и считает вполне законным и окончательным тот вывод, который опирается на достаточное основание.

Вторую половину аргумента, которая от ограниченности и конечности условного бытия заключает о субстанционально отличном и отдельном от него бытии Безусловном и Всесовершенном, Кудрявцев считает в космологическом доказательстве недостаточно обоснованной и не исключающей пантеистических представлений о Боге, как безличной субстанциональной основе мира (напр. у Спинозы), или душе мира (у стоиков).

Если космологическое доказательство от ограниченности и конечности вещей приводит к признанию их абсолютной первопричины, то доказательство телеологическое из целесообразности и красоты, наблюдаемых в мире, заключает о премудрости и всесовершенстве этого первоначала.

Кант против этого доказательства выдвинул два возражения. Первое состоит в указании на индуктивный характер телеологического вывода, которым не охватывается бытие в целом, и потому он не может иметь характера несомненности, а лишь большей или меньшей вероятности. Второе возражение отмечает, что разумность и целесообразность могут говорить только об устроителе мира, но не о творце.

Кудрявцев решительно отклоняет первое возражение Канта, указывая на единство и общность законов природы и отсутствие твердо установленных фактов, которые бы эту закономерность нарушали, что придает индуктивному заключению высокую вероятность, граничащую с полной вероятностью.

Что касается второго возражения, то по заключению Кудрявцева нужно принять его относительную справедливость, ибо и древние мудрецы исходя из целесообразности мира, приходили лишь к признанию Художника и Устроителя мира, но не могли возвыситься до идеи Творца мира.

В отличие от космологического и телеологического доказательства, онтологическое опирается уже не на общие принципы бытия, но на содержание присущей нашему уму идеи о Боге, как Существе всесовершенном. Анализ этого понятия показывает, что идея всесовершенства необходимо связана с признаком реального существования, ибо, если бы понятие о всесовершенном существе содержалось только в нашем уме, то оно не могло бы считаться всесовершенном, так как бытие выше небытия. Возражение Канта против онтологического доказательства сводятся к тому, что, во-первых, бытие или существование он не считает каким-либо признаком, вносящим что-либо новое в содержание понятия, так, сто воображаемых талеров ничем не отличаются от сотни реальных талеров, помещающихся в кармане; во вторых, логическая необходимость мыслить предмет существующим не дает права заключить о необходимости его реального существования.

Разбирая его возражения Кудрявцев считает несостоятельными и то и другое. Первое покоится на смещении существование предмета в мышлении с его бытием в реальности; между тем, второе положение резко отлично от первого и вносит новый признак в понятие о предмете. Когда мы приписывает Богу реальное бытие, мы выражаем этим не то, что идея о нем имеет положение в нашем уме, но то, что он истинно и реально существует независимо от нашего сознания. Для всякого сто реальных талеров ценнее сотни воображаемых.

Второе возражение Канта, указывающее на незаконность перехода от логической необходимости к реальной применимо только с точки зрения субъективного идеализма, которым отрицается возможность познания объективной действительности вообще; но коль скоро этот вывод мы не принимаем и приписываем объективное знание нашим категорическим понятиям и идеям, то это дает нам право заключить и от существования в нашем уме понятия о Боге и Его реальному бытию.

Дальнейшее раскрытие мыслей, заключенных в онтологическом доказательстве, приводит нашего философа к доказательствам гносеологическому, психологическому и историческому.

Опровергая скептицизм и релятивизм, Кудрявцев приходит, как это было показано в предыдущем разделе, к утверждению объективной достоверности выводов нашей мыслительной деятельности, и ее соответствия реальной действительности. Но такое согласие между мышлением и бытием могло быть установлено только Единым Виновником бытия и сознания, Всемогущим Творцом природы и духа – Богом.

Гносеологическое доказательство бытия Божия Кудрявцев сопоставляет с теорией предустановленной гармонии Лейбница, но отмечает здесь обратный ход мыслей: тогда как Лейбниц утверждает эту гармонию исходя из идеи Бога, в гносеологическом доказательстве к понятию о Боге приводит фактически устанавливаемое им соответствие или гармония между мышлением и бытием.

Если доказательство онтологическое и гносеологическое имеют дело с идеей бытия Божия как первичным фактом нашего сознания, то психологическое доказательство обращается к условиям происхождения этой идеи в нашем разуме.

Впервые оно наиболее отчетливо развито Декартом.

Материал для тех представлений и понятий, которые мы находим в своем уме, поступает из впечатлений, получаемых из мира внутреннего и внешнего. Но одна из этих идей никак не может быть выведена из этих источников – это идея Бога, существа бесконечного и всесовершенного. И во внутреннем, и во внешнем опыте мы имеем дело только с конечными вещами и явлениями, которым и деятельность фантазии, лишь комбинирующей готовый материал, не может сообщить признаков бесконечности.

Единственным состоятельным объяснением имеющейся в нашем сознании идеи бесконечного существа может быть признан факт непосредственного воздействия этого существа, которым и положен отпечаток в нашей душе.

Кант, признавая наличие в нашем сознании идеи Божества, придавал ей лишь регулятивное значение формального принципа, объединяющего внутренний и внешний опыт. Но, во-первых, при такой постановке вопроса проблема о происхождении идеи остается неразрешимой, во-вторых, мы не находим у него достаточных оснований объявлять эту идею чисто априорным, т.е. иллюзорным в объективном отношении порождением чистого сознания.

Согласно учению пантеистического монизма, божество достигает своего самосознания в коллективном человеческом сознании. Но это общечеловеческое сознание, как показывает обзор истории человеческой мысли, всегда оставался ограниченным, оно никогда не достигало абсолютного совершенства и не может достигнуть его в будущем, потому считать его источником идеи Существа Всесовершенного нет никаких оснований.

Итак, идея о Боге может возникнуть в нашем сознании только в результате непосредственного воздействия на него Высшего Существа: это воздействие мы должны мыслить распространенным на весь человеческий род, поэтому психологическое доказательство бытия Божия естественно приводит к доказательству историческому.

Сущность исторического доказательства состоит в указании на факт всеобщности религиозных проявлений и культа, устанавливаемый как наблюдениями древних мыслителей, так и новыми исследованиями. Если бы и были найдены какие-либо племена, у которых обнаружено было бы отсутствие религиозных представлений, то это можно было бы объяснить помрачением и деградацией религиозного сознания, которые психологически допустимы и как единичные случаи не могут быть использованы в качестве серьезного аргумента против всеобщности религии.

Точно также не противоречит этой истине и наличие атеистически настроенных людей в культурной среде. Человеческому разуму предоставлена полная свобода как пути истины, так и заблуждения, и если некоторые отдают предпочтение второму, то это сознательное отрицание не опровергает всеобщности религиозной идеи, как не нарушает несомненности очевидности истин, например, силы логических законов, реальности внешнего мира и т.п., отрицательное отношение к ним скептиков.

Утверждая истину всеобщности религии как одно из доказательств бытия Божия, Кудрявцев, однако, отмечает, что оно опирается на здравый смысл и потому имеет большое практическое значение, но не является доказательством строго философским.

Если выше изложенные доказательства онтологическое, психологическое и историческое опираются на присущую нашему сознанию идею Божества, то нравственное доказательство опирается на существующий в душе человека нравственный закон.

Отвергнувший возможность теоретического обоснования бытия высшего существа, Кант, однако, возвращается к этой истине, выдвигая ее в качестве постулата, т.е. требования «практического разума». Под последним он разумеет волю, которая высшим руководством имеет нравственный закон, присущий разумной природе человека. Этот закон не предписывается человеку извне, а происходит из автономной воли.

Целью нравственной деятельности является достижение высшего блага, в составе которого мы должны мыслить святость и счастье. Так как в земной жизни связь этих состояний неосуществима, то необходимо признать продолжение жизни за гробом, т.е. бессмертие души, а так как своими силами установить соответствие между добродетелью и блаженством человек не в состоянии, то необходимо признать бытие всемогущего существа – Бога, Который установит гармонию между миром – физическим и нравственным и обеспечит блаженство добродетели.

Давая положительную оценку выдвинутому Кантом нравственному доказательству бытия Божия, Кудрявцев делает к нему существенные поправки и дополнения. Он не считает возможным источником нравственного закона признать практический разум – автономную волю разумного существа, ибо в этом случае его императивы не превышали бы границ человеческих возможностей, но идеал нравственного закона беспределен, он призывает к бесконечному развитию и совершенствованию и, следовательно, может быть предначертан только Абсолютным Существом.

Гораздо шире Канта в представлении Кудрявцева нужно понимать и цель нравственной деятельности. Тогда как Кант выделяет в ней два момента – высшая добродетель или святость и высшее благополучие или блаженство, по мысли Кудрявцева идеал совершенства должен удовлетворить всем высшим запросам человеческого духа – не только стремлениям к добру и счастью, но также и к истине, что соответствует трем основным способностям души – уму, воле и чувству.

Но этот высочайший идеал не может представлять собой абстрактную формулу, он должен мыслиться реально воплощенным в личном абсолютном Существе Живого Бога, лишь в этом случае он может сообщить нам силы и энергию на пути к бесконечному совершенствованию.

Такой постановкой вопроса Кудрявцев придает нравственному доказательству гораздо большую убедительность и прочность.

Подводя итоги этому разделу естественного богословия Кудрявцев снова подчеркивает, что рациональные доказательства бытия Божия сохраняют свою силу только на основе первоначального источника нашего познания о Боге – на непосредственном чувстве как бы внутреннем видении Божества. Подобно материалу эмпирическому факты внутреннего опыта оформляются в понятии и тем сообщается им нужная ясность и устойчивость в общей системе познания, без чего показания внутреннего чувства имеют достоверность лишь личной субъективной веры.

Изложение доказательств бытия Божия Кудрявцев завершает обобщающим понятием о Боге и Его свойствах.

И здесь в основу своих определений, подобно своему учителю прот. Ф.А. Голубинскому. Он ставит присущую нашему духу идею Бесконечного Всесовершенного Существа.

При всем разнообразии религиозных представлений и понятий о Верховном Существе, которые возникли в естественных религиях, общим для всех является признак абсолютного совершенства, в каких бы формах это совершенство ни представлялось…

Анализируя идею совершенства мы имеем возможность вывести из нее частные определения. Самым общим из них является признак бытия, ибо реальное бытие выше бытия только в возможности или небытия. Эта мысль достаточно раскрыта в онтологическом доказательстве бытия Божия.

Но в отношении к совершенству бытие имеет различные степени, так как может подвергаться ограничениям пространства, времени количества и др. религиозное сознание таких ограничений по отношению к Божеству допустить не может, поэтому мы должны мыслить Его Единым, самосущным, безусловным, неизменяемым, вездесущим и вечным.

Идея бытия всесовершенного, возвышая его над всеми ограничениями рассудочных категорий, в то же время заставляет нас из всех многообразных видов бытия приписывать Ему, т.е. Божеству, вид наиболее совершенный, а таковой может иметь только природа духовного бытия, обладающего сознанием, разумом и свободой. Прилагая эти признаки к Существу Высочайшему мы должны мыслить Его разум обладающим самосознанием и всеведением, волю – всемогуществом, всеблагостью и святостью, а совокупность всех совершенств неизменно должна порождать в Нем чувство всеблаженства.

Из таких свойств, которые мы должны мыслить принадлежащими Существу Всесовершенному, для религиозного сознания наиболее важное значение имеет понятие о нем как о самосознательной личности, только к личному существу можно обращаться с молитвами, просить у него помощи и видеть в нем праведного судию и мздовоздаятеля.

О том же говорит и целесообразное устройство мира. Стройность и согласованность всех частей вселенной, законосообразность протекающих в ней процессов с несомненностью свидетельствуют о разумности и сознательности творческой силы, Которым они обязаны своим бытием.

Но здесь мы встречаемся с возражениями пантеистов, которые утверждают, что самосознание как признак личности не может быть приписан Абсолютному Существу, ибо идея «Я» может возникнуть только при наличии противолежащего ему «НЕ Я», которое своим противостоянием это «Я» ограничивает, между тем вне Всеединого Безусловного никакое другое бытие не может быть мыслимо.

По заключению Кудрявцева это возражение имеет силу только при пантеистическом слиянии Бога с миром, Который признается здесь лишь проявлением единой мировой субстанции. Но если мы будем рассматривать мир как бытие отличное от Бога и противоположное Ему по своим свойствам, тогда, очевидно, условия для возникновения личного Божественного самосознания полностью обеспечены. В этом случае нет необходимости предполагать вечное существование мира, ибо идея о мире, созданном во времени, от вечности существовали в Божественном разуме.

Наконец, по мысли Кудрявцева, противостояние «я» лежащему вне его «не я»является условием для возникновение самосознания только в бытии ограниченном, это условие не может быть отнесена к Существу Абсолютному, и, если все его свойства имеют основание в его собственной природе, то и для Божественного самосознания не может быть указана какая-либо опора вне Его Существа. Решая вопрос об отношении Бога к миру, Кудрявцев подвергает критическому разбору теории, которые односторонне полагают в основу этих отношений или принцип трансцендентности, или противоположную ему имманентность. К первым он относит дуализм или деизм, ко вторым пантеизм в различных его видах.

Дуализм в истории человеческой мысли получил выражение в двух раправлениях – метафизическом и этическом. Дуализм метафизический Божеству противопоставляет самосущную материю, по отношению к которой Бог является не творцом, а лишь устроителем и художником. Дуализм этический утверждает существование двух самобытных начал доброго и злого, находящихся в непрерывной борьбе друг с другом.

Несостоятельность метафизического дуализма вытекает из его противоречия истинному понятию о Боге и о материи.

Бог как существо абсолютное, может мыслиться только единым. признание бытия независимой от него материи ограничивало бы Его как в его самобытности, так и в других свойствах, которые должны принадлежать существу всесовершенному. Также и понятие материи как начала абсолютно пассивного не может объяснить того понятия форм, которые она принимает в действительности, и которые могли быть вызваны только творческим воздействием Божества, но в таком случае бессмысленным становится приписывание самостоятельного бытия этому неопределенному и пассивному субстрату.

Дуализм этический еще больше противоречит истинному понятию о Высшем Существе, как абсолютном и неограниченном, так как здесь противолежащее Ему начало представляется активным и противоборствующим, а не пассивным и бездеятельным, как в дуализме метафизическом.

Помимо того, гармония, целесообразность и единство в строе вселенной могут указывать только на действия единой творческой силы, вызвавшей его вселенную к бытию.

Деизм ограничивает отношение Бога к миру одним только первоначальным актом его создания. В дальнейшем эти две субстанции остаются изолированными, и в тварном мире все совершается по естественным первоначально установленным законам без всякого участия божественной силы.

Но так представленные отношения между Богом и миром не могут быть согласованны ни с истинным познанием о Боге, ни с реальными свойствами мира. Здесь в большей даже степени, чем в дуализме ограничиваются свойства абсолютного существа, хотя бы и представляемые в форме самоограничения, так как этим сообщается санкция реально существующим в мире злу и нестроениям.

Не согласны деистические теории и с истинным понятием о мире. Как бытие условное и ограниченное он не может отразить в себе полноту совершенств своего Творца: отсюда естественно возникновение в нем нестроений, а при наличии в составе тварей свободно-разумных существ и уклонение от указанных целей, так нарушается общая гармония, поддержание которой может осуществляться только воздействием божественной силы.

Если дуализм и деизм опираются преимущественно на принцип трансцендентности, то пантеизм кладет в основу своих построений противоположный по значению принцип имманентности и сливает абсолютное и конечное бытие в одну субстанцию.

Автор различает два главных направления в пантеистических системах. Одно из них, именуемое субстанциональным, характеризуется статичностью, постоянством и неподвижностью Абсолютной субстанции, отрицанием всякого движения в содержимых ею формах бытия, которые не подвержены процессам возникновения и развития, но «вечно суть». Такова система Спинозы.

Другое направление представляет абсолютное самодвижущимся началом, находящимся в процессе непрерывного развития и самоопределения: единичные вещи в этой эволюции выступают не как призраки, а как реальные проявления самораскрывающегося Божества. Главными представителями этого динамического пантеизма автор называет Шеллинга и Гегеля.

Несостоятельность пантеизма обнаруживается прежде всего в том, что его стоят в противоречии с истинными понятиями о вере, так и о Боге.

Бытие мира характеризуется ограниченностью, несовершенством и изменчивостью составляющих его форм и существ: помимо того ему присуще наличие зла физического в виде аномалий, болезней, разрушительных катастрофических явлений в природе, а также зла нравственного, порождаемого злоупотреблением разумными существами своею свободой. Все отмеченные признаки лишают всяких оснований то положения пантеизма, по которому мир признается проявлением Божественной сущности.

Несогласно учение о пантеизме и с истинными понятиями о Боге. рассматривая конечное бытие как раскрытие потенций Божественной природы, пантеизм должен признать Абсолютное Существо источным началом не только духовного, но и материального бытия и считать его «безразличным». Но такое представление о Божестве искажает истинное понятие о нем, как существе всесовершенном, обладающим самосознанием и свободой. К этому нужно прибавить, что изводя из Абсолютного все проявления действительности, пантеизм с одинаковым правом должен возводить к этому источному началу как добро, так и зло и, таким образом, не может видеть в нем нравственносовершенного идеала.

Анализ систем деизма и пантеизма обнаружил несостоятельность их учений о высшем существе, выразившееся, главным образом, в том, что они полагают в основу своих воззрений: деизм – трансцендентность Божества миру до крайнего их разграничения, пантеизм – имманентность, до полного их слияния. Истинное понятие об отношении Бога к миру должно соединять в себе оба принципа и, утверждая отличие Бога от мира, в то же время признавать его неукоснительное пребывание в мире своими силами и действиями. Бесконечно возвышаясь над миром своим существом, Бог не оставляет свое творение и непрестанно печется о нем, направляя его жизнь к предустановленным целям. Это попечение Бога о мире, сопровождающееся проявлением в нем его благодатных сил, носит название Божественного Промысла.

Космологическая проблема в мировоззрении Кудрявцева.

Проф. Кудрявцев в разработке своей системы уделяет большое внимание решению вопроса о вещественном мире. Изложенные выше гносеологические воззрения дают ему основание утверждать реальность внешнего мира. В первую очередь им рассматривается вопрос о его происхождении.

Подробно анализируя учение о материи как о субстанциональной основе физического мира, Кудрявцев уделяет большое внимание атомистической теории и представлению древних философов материалистов Левкиппа, Демокрита, Эпикура об определяющей роли случая в деле образования мира. От вечности беспорядочно и хаотически носившиеся в бесконечной путоте атомы, сталкиваясь между собой, после бесчисленного количества сочетаний нечаянно и случайно дали в своем соединении то стройное и связанное целое, которое мы называем космосом.

Но полагать случай в основу научного объяснения Кудрявцев считает с точки зрения научной методологии неразумным и недопустимым. Но если бы даже и благодаря случайности и возникла целесообразная комбинация элементов, из нее никак нельзя объяснить постепенность и последовательность в образовании мира, так как случайное разовое сочетание атомов не может служить основой дальнейшего законосообразного развития мировых процессов.

Недопустимость признания случая основной причиной мирообразования Кудрявцев иллюстрирует выдержкой из Цицерона. «И мне не удивляться, - говорит этот древний оратор, - что есть люди, которые уверяют себя… что столь прекрасный и разнообразный мир составился из столпотворений атомов! Если так, то я не вижу, почему тот, кто считает это возможным, не почитает возможным и того, чтобы бесчисленное множество золотых или других каких-либо форм двадцати одной буквы нашего алфавита, будучи высыпаны на землю, составили летопись знания, так чтобы потом их можно было читать… Если столкновение атомов могло произвести мир, то отчего не может оно произвести портика, храма, города, дома?»

Отвергая возникновение мира из механической пляски атомов, Кудрявцев считает неприемлемым и представление о материи, как сплошном бытии. Обо в этом случае ее придется отождествить с пространством.

Также критически относится он и к теориям атомизма динамического и математического: неприемлем для него и монадизм Лейбница, так как все подобные построения ведут к крайности идеализма. Но признавая реальное существование материи, как субстрата явлений физического мира, по заключению Кудрявцева, мы должны мыслить это начало инертным, противоположным по своим качествам духовной субстанции, и потому наличие в физической основе целесообразно действующих сил должны приписать высшему существу, Которому материя и обязана своим бытием.

Но если закономерность механических процессов в материальном мире можно объяснить только из творческих действий высшего разумного начала, то тем более к этому же источнику нужно возвести возникновение органического мира, который в своих проявлениях так резко отличается от неживой природы.

Таким образом, реальная картина космического целого по вопросу о его происхождении позволяет принять только один ответ – мир сотворен Богом из ничего – единственно свободным актом Его всемогущей воли.

Следуя блаженному Августину и учению многих средневековых богословов, например, Фоме Аквинскому, Кудрявцев стремится изъяснить положение о творении мира «из ничего», которое представляется трудным для рациональной мысли, учением об идеях Божественного разума, предшествовавших созданию мира и положенных в основу творения.

Однако, он предостерегает от такого понимания этого учения, по которому идеи рассматриваются как особые виды Божественной энергии, что придает этому мировоззрению полупантеистический характер. Равным образом он отрицает и платоновское учение о самостоятельном существовании мира идей. Не представляя собой особых сил, не имея субстанциальной природы идеи, как предвечные мысли Божии явились основой того, что свободным творческим актом Божества мир был вызван к реальному бытию из несущего.

Только идея творения вполне отвечает и истинному понятию о Боге, как существе всесовершенном, всемогущем и свободном. Тем самым выявляется несостоятельность дуализма и пантеизма, анализ которых был изложен выше. Обоснование идеи творения Кудрявцев завершает разбором направленных против нее возражений.

Так, некоторые находят ее несовместимой с аксиомой: из ничего ничего не бывает. Но этим положением выражается, по существу лишь та мысль, что всякое действие должно иметь для себя достаточную причину, но такую причину мы находим в свободной воле Творца, который силой своего всемогущества мог привести мир из небытия в бытие.

Во-вторых, указывают на то, что если мир сотворен во времени, то божественная сила до и после этого творения ни в чем не проявлялась и была бездействующей, но сила, которая не действует, не может считаться существующей.

Однако даже физика различает энергию кинетическую и потенциальную, то же самое приложимо и к области духовных сил, и поэтому необходимо допустить «существование трансцендентной творческой Силы до и после акта творения, как силы, заключающей в себе возможность и способность творения, хотя и не обнаруживающей себя реальным творчеством. Нельзя представлять, что в творческом акте исчерпывается полностью содержание жизни абсолютного Существа, ибо оно должно мыслиться нами обладающим полнотой внутренней жизни, которая обеспечивает деятельность вне зависимости от внешних обнаружений.

В-третьих, по мнению некоторых мыслителей, например, Фихте старшего, идея творения мира из ничего свободной волей Божества заставляет возводить этот акт к некоему производству, и существование мира расценивать как дело случая.

Но Божественную свободу нельзя приравнивать к бессмысленному произволу, и свойства божественной природы, в частности, разумность, благость и неизменность служат достаточным основанием для признания моральной необходимости считать Божественное творение устойчивым.

Наконец, некоторые мыслители полагают, что идея творения несовместима с наличием ограниченности, несовершенств и зла в мире, так как по их мнению Бог как Существо всесовершенное мог произвести только совершенное бытие.

Но самое понятие о мире как производном и тварном бытии не допускает его равенства с Божеством, предполагает в нем отсутствие самобытности и наличие ограниченности и конечности, что и является источником так называемого физического зла. Что же касается зла нравственного, то возможность его появления с неизбежностью вытекает из факта присутствия среди прочих видов творения существ свободно-разумных, которые могут как согласовывать свою волю с общими целями мироздания, так и действовать в нарушение общего порядка и гармонии, внося в них дисбаланс и расстройство.

Но наличие несовершенств в мире не нарушает общей картины его целесообразного устройства. Так в природе неорганической действуют законы и силы, которые при всем их разнообразии и специфичности заложенной в них энергии не сталкиваются между собой, но согласованно действуют, сохраняя стройный мировой порядок в космическом целом.

Еще более яркую картину целесообразного устройства и приспособления к окружающей обстановке дает область органического мира. Если в строении отдельного организма растительного и животного царства все части тесно связаны между собой и служат интересам целого, то вся совокупность жизненных форм представляет стройную лестницу восходящего совершенства.

Решая вопрос о том, чем обеспечивается коренное отличие природы органической от мира физического, Кудрявцев подвергает критике воззрения Декарта, который исходя из утверждаемой им противоположности духа и материи жизнь органических существ объяснял из действия материальных сил, а животных приравнивал к автоматам.

Но если нельзя объяснить особенности органического мира из материального начала, то нельзя приравнивать их полностью и к духовным явлениям: по заключению Кудрявцева они принадлежат источнику, близкому к силам психическим и духовным – он именует это начало жизненной силой, которую представляет себе не в виде единой субстанции (например, мировая душа неоплатоников), а разделенной на множество неодинаковых по степени развития сознания видов, субстанционально, однако, отличных от психической природы человека.

Явления несовершенства и отступлений от идеальной завершенности в органической природе говорят о том, что жизненная сила, хотя и обязана своим возникновением творческому действию Божества, но обладает относительной самостоятельностью и ограничена в сфере своих свободно-разумных действий.

Отмечая строгую последовательность в расположении форм органического царства в их природе восхождения от низших к высшим, Кудрявцев подвергает обстоятельному разбору теорию трансформации Дарвина и приходит к выводу, что одними механическими причинами без участия творческой божественной силы эволюционная лестница объяснена быть не может.

Признавая историческую преемственность этих форм, Кудрявцев утверждает неизменность их родовых особенностей и появления новых типов жизненных образований приписывает высшей всемогущей силе. Изложение космологических воззрений Кудрявцев сопровождает учение о пространстве и времени. Весь доступный нашему познанию мир, как его в его материальных процессах, так и в жизненных воспринимается нами в формах пространства и времени, причем чувственное бытие неразрывно связано с обоими видами этих категорий, явления психического мира с формой времени. Кудрявцев уделяет большое внимание решению проблемы этих неустранимых форм познания и определения их объективной значимости. Он дает критический обзор исторического опыта решения этих вопросов человеческой мыслью, начиная с Аристотеля и кончая философами 19 века, причем устанавливает наличие двух основных типов в решении проблемы пространства и времени: субъективного и объективного.

Наиболее ярким выразителем первого взгляда является Кант, который выдвинул веские доказательства априорности пространства и времени, т.е. их независимости от опыта и принадлежности их к чистому сознанию, которое от себя привносит их в воспринимаемый материал. Причем согласно общим выводам кантовской гносеологии, никакой объективной значимости этим категориям приписано быть не может.

Наиболее крайние сторонники объективного значения пространства и времени представляют их как самостоятельно и реально существующие независимо от вещей предметы, пространство, например, в виде пустоты, или повсюду разлитого воздуха, в которых размещены отдельные вещи, а время в образе необъятной по ширине реки, в которую все вещи погружены и неудержимо уносятся этим мировым потоком.

Данную проблему Кудрявцев разрешает с точки зрения основной идеи теистического мировоззрения.

В нашем представлении пространство и время неизбежно связаны с признаком бесконечности. Но если мы подобно Гегелю будем считать их реальным определением абсолютного в его небытии (также и Спиноза считает протяжение атрибутом абсолютной субстанции), то придем к пантеизму, приписывать же эту бесконечность бытию производному и ограниченному, значит впадать в противоречие. Бесконечность пространства и времени в нашем представлении являются лишь отблеском или символом абсолютной идеи, и тварному миру эти признаки неприложимы – этот мир должен мыслится и во времени и пространстве ограниченном. Поэтому вместе с Кантом Кудрявцев считает, пространство и время априорными формами познания: но следуя основным положениям своей гносеологии он придает им объективное значение. Эту объективность он представляет не в смысле их самостоятельного предметного существования, а в качестве принадлежащих вещам свойств, в которых и выявляется ограниченность конечного и условного бытия. В частности, пространство выражает внешнее ограничение вещей, ибо каждая из них, занимая определенное место, полагает предел другой вещи: время не определяет внутренние ограничения, так как раскрытие природы существа конечного изображает последовательную смену его состояний. таким образом, и в решении данного вопроса Кудрявцев стоит на почве умеренного реализма или идеал-реализма. Анализ космологической проблемы завершается в системе Кудрявцева решением вопроса о конечной цели природного бытия. Если природа во всех проявлениях характеризуется господством согласованности, гармонии и целесообразности, то естественно возникает вопрос о той цели, которая поставлена перед тварным бытием. Решая этот вопрос, философ указывает на закон прогрессивного развития, который говорит о постепенном восхождении в природе от простого к сложному, от менее совершенного к более совершенному. В неорганическом мире этот закон обнаруживается во взаимодействии химических и физических законов, которым создается стройное целое не только в процессе формирования нашей земли из хаотической массы, но и в образовании планетных и галактических систем во вселенной.

Еще более яркую картину восходящих ступеней развития жизненных форм дает мир органический: начинаясь простейшими видами он заканчивается существом свободно-разумным – человеком.

В постановке вопроса о конечной цели природы Кудрявцев, следуя Канту, различает различает целесообразность внутреннюю или имманентную, и внешнюю или относительную. Первая выражается в том, что отдельные части организма так приспособлены друг к другу, что их согласованная деятельность обеспечивает сохранение и продолжение жизни этого существа.

Вторая или внешняя указывает на цель, которая лежит вне данного существа и обращает его в средство для достижения высшей более общей вне его лежащей цели. Если физическая природа, являющая бесчисленное многообразие отдельных частей дает картину их гармонической связи в единый космос, то внешней конечной целью, лежащей вне ее пределов, может быть бытие духовных разумно-сознательных существ. Высшую ступень, которой завершился процесс развития природы, представляет человек, в нем мы и должны видеть конечную цель и высокое назначение природного бытия.

Но история человечества показывает, что в среде разумно-свободных существ действует тот же закон развития и переход от простых к более сложным проявлениям во всех областях духовной жизни. Такое восходящее движение должно мыслиться безграничным, поэтому абсолютную цель мировой жизни можно полагать только в ее бесконечном приближении к абсолютному совершенству.

К этому же заключению приводит и истинное понятие о Боге. Как существо всеблагое и всесовершенное и в создании мира он мог руководиться только стремлением сообщить благо бытия и доступную меру совершенства и тварному миру. Но совершенство при наличии свободы у тварных существ принудительно сообщаться не может, а приобретается только их свободными усилиями. Но поскольку идеал стремлений лежит в бесконечном существе, то и приближение к нему должно мыслиться бесконечным.

Учение о человеке и его назначении.

Основные вопросы, которые решаются Кудрявцевым в этом разделе: 1) природа души и ее бессмертие, 2) свобода воли, 3) начала и цели нравственной деятельности.

Сопоставление душевных свойств со свойствами материальных предметов дает основание философу установить ряд существенных различий между ними.

Прежде всего, физические тела подчинены пространственным определениям, по которым они имеют определенную величину и фигуру, подлежат делению на части и подчинены закону непроницаемости. Ни один из этих признаков не может быть отнесен к душе. Нельзя говорить, например, о том, что душевные способности имеют такой то объем или форму, или искать последние неделимые частицы их состава, также нельзя дробить их на части, так как в каждом психическом акте они взаимно проникают друг друга.

Не менее резко психическое начало отличается от материального и по отношению ко времени. Все вещественные предметы, подчиняясь действию физических и химических законов, находятся в процессе непрерывного изменения: материальный состав нашего тела, по заключению физиологов, полностью обновляется в течение нескольких лет, но наше самосознание утверждает тождество нашего «я» как центрального ядра личности на всем протяжении нашей жизни, а память человека может воспроизвести впечатления, относящиеся к ранней поре его детства.

О том же своеобразии душевной жизни и существенном отличии ее от материальных явлений свидетельствуют присущие душе силы и способности, и из них прежде всего одаренность сознанием и самосознанием. Это свойство, принадлежащее только высокоразвитой психике, не может быть приписано материальным предметам, равно оно не может быть связано с представлением о душе, как механическом соединении материальных частиц. В этом последнем случае совершенно необъяснимы единство нашего сознания и его тождество себе, которое свидетельствует о том, что оно целостно и возвышается над временем. Также только с признанием самостоятельного духовного начала в человеке может быть объяснена присущая ему разумность, ибо весь познавательный процесс представляет ряд самостоятельных актов, которые никак не могут быть приписаны инертному материальному началу.

Наконец, в материальном мире господствует закон механической причинности, при котором всякое движение в вещественной среде вызывается действием внешнего толчка, но человек обладает способностью от себя, по собственному свободному произволению начинать ряд действий, которые могут вызывать существенные изменения как в окружающем его мире, так и в нем самом. Психическая причинность запечатлена характером активности в противоположность пассивной механической причинности физического мира.

Самостоятельность духовного начала в человеке не может быть опровергнута указанием на факты связи психических процессов с физиологическими, и общего влияния телесной организации на душевную жизнь. необходимо признать, что в настоящих эмпирических условиях психическое и материальное начала в человеке действительно имеют тесную связь, но это не дает оснований утверждать обусловленность душевной жизни телесной организацией. Если мы постоянно наблюдаем влияние телесного организма на душевные явления, то также несомненны факты и обратного порядка: таково, например, воздействие угнетающих переживаний на состояние физического здоровья, и, наоборот, стимулирующие подъем органических функций переживанием бодрого и радостного настроения. Известно, что сильные и неожиданно наступающие эффекты (испуг, гнев, получение трагического по содержанию известия и т.д.) могут оказаться смертельными. Все это говорит о том, что душа представляет особое субстанциональное начало, отличное от тела.

Явной научной несообразностью является точка зрения вульгарного материализма, который считает психические явления продуктами выделения нервно-мозговой системы. Так, по выражению Фихте, мысли суть такие же выделения мозга, как урина – выделение почек, желчь – печени, слюна – выделение слюноотделительных желез.

Но резкое отличие душевных явлений – мыслей, чувств, желаний и пр. от продуктов, выделяемых различными органами нашего тела ясно для всякого непредубежденного человека. Желчь, урина, желудочный сок и пр. имеют все признаки материальных объемных тел, они весомы и подлежа т восприятию внешними чувствами. Притом, после использования их организмом они поступают в отходы и отбрасываются им.

Совершенно несравнимы с ними психические явления, которым материальные свойства приписаны быть не могут; воспринимаются они только внутренним чувством и после своего появления не исчезают, но поступают в общую сумму содержимого нашей душевной жизни. Все это говорит о том, что они имеют самостоятельный источник происхождения, отличный от материального тела, который и сообщает им черты духовных феноменов.

Все отмеченные свойства психического анализа, которыми утверждается его субстанциональное отличие от физического организма, дают основание поставить вопрос о продлении его жизни по разрушении тела в загробном существовании, т.е. о бессмертии души.

Но решение этой проблемы стоит в тесной связи с метафизическими предпосылками, принимаемыми как доказанные, достоверность познания не только эмпирического, но и рационального, бытия личного Бога, разумность и целесообразность мира, субстанциональное различие души и тела и, наконец, понятие о нравственности, как стремлении к абсолютному совершенству».

Наиболее же тесно истина бессмертия связана с истиной бытия Бога, как Абсолютной и Бессмертной Личности. Но сами по себе эти предпосылки не решают вопроса, поэтому для обоснования данной истины необходимы рациональные доказательства, которые нашим мыслителем подробно раскрываются.

Первым он выдвигает онтологическое доказательство. Идею бессмертия души Кудрявцев также считает априорной идеей разума, как и истину бытия Божия. Источником ее нельзя признать эмпирическую действительность, которая являет нам картину неотвратимой смерти и разрушения телесного состава всякого индивида, принадлежащего к органическому миру. между тем несомненным является факт всеобщности верования в бессмертие души у древних народов, устанавливаемый историческими и археологическими изысканиями о погребальных ритуалах и исследованиями современных этнографов о наличии веры в загробную жизнь даже у самых отсталых народностей.

В то же время идея бессмертия запечатлена характером необходимости, так как мы не можем представить свое уничтожение, как не можем устранить представлений о пространстве и времени. А всеобщность и необходимость являются основными признаками априорности. Но априорным идеям, в понимании философа, как было показано в соответствующем разделе, усвояется объективная значимость.

Вторым доказательством бессмертия души в системе Кудрявцева фигурирует психологическое. Оно основывается на анализе двух наиболее характерных свойств души – ее простоте и самодеятельности. Как бытие простое и несложное душа не подвержена делению на части, которым, обычно, вызывается уничтожение физических вещей. Как свойство неделимости приписывают атому, как элементарной частице вещества, то от этого последнего психическое начало существенно отличает принадлежащая ей способность внутреннего развития, что никак не может быть усвоено материальному элементу.

Доказательство неуничтожимости души как простой и самодеятельной субстанции оспаривается Кантом на том основании, что если психическое начало не может подлежать распаду, как величина экстенсивная, то она, как величина интенсивная, убывая в напряженности, может исчезнуть подобно замирающему звуку или постепенно ослабевающему лучу света.

Разбирая это возражение Канта, Кудрявцев устанавливает смешение душевной субстанции с ее проявлениями. Если психическое начало не может подлежать измерению по объему то также нельзя прилагать к нему и мерку по интенсивности, последняя приложима лишь к отдельным проявлениям душевной жизни. Но ослабление интенсивности психических переживаний, сколько бы оно ни казалось значительным, нельзя приравнивать к полному уничтожению психической энергии. Опыт говорит нам, что в некоторых случаях, например, при угрозе внезапной смерти, перед сознанием человека всплывают впечатления всей его жизни в мельчайших подробностях: по видимому, основательно забытые они не исчезают окончательно, но сохранились в тайниках подсознательной сферы.

Третье доказательство бессмертия души, выдвинутое Кудрявцевым, именуется им телеологическим. Анализ области космологических вопросов привел нашего мыслителя к выводу о господстве целесообразности и разумности в природе: тем с большим основанием, по его заключению, мы должны признать наличие разумных целей в жизни существ телесно-духовных. однако, в пределах земной жизни все высшие запросы человеческого духа не находят полного удовлетворения.

Одаренный разумом человек стремится к постижению абсолютной истины, однако, эта цель в условиях настоящей жизни неосуществима, естественно, что удовлетворение глубочайших запросов разума мыслимо только с признанием посмертного существования души человека.

К такому же выводу необходимо прийти, учитывая абсолютный характер нравственного идеала, приближение к которому требует бесконечного продолжение к которому требует бесконечного продолжения жизни души.

Наконец, если в земной жизни человеку не обеспечено достижение основных потребностей ума и воли, то также неудовлетворенными остаются и запросы его чувства.

Счастье или блаженство, которое должно являться естественным завершением потребностей человеческой природы остается недостижимой мечтой.

Вместо этого, бедствия и страдания неизбежно омрачают жизненный путь как отдельного человека, так, по свидетельству истории, и всего человеческого общества в целом. Но если во всей природе мы наблюдаем обнаружение закона целесообразности, то необходимо признать, что все высшие запросы нашего духа, в том числе и естественное стремление к счастью, оставаясь неудовлетворенными в земных условиях, требуют для их осуществления продолжения жизни за гробом.

Четвертое доказательство бессмертия души философ выводит из присущего человеку нравственного сознания. Этим сознанием выдвигается идея правды, по которой добродетельная жизнь заслуженно должна сопровождаться счастьем и благополучием, а порочная получать в возмездие несчастья и страдания. Однако, в условиях земной жизни такого соответствия мы не наблюдаем: добродетель часто оказывается гонимой, а порок торжествует и пользуется внешним благополучием.

Высота и святость нравственного закона с таким положением мириться не может и требует для мыслящего сознания неизбежно посмертного существования души, в котором между добродетелью и блаженством будет восстановлено полное соответствие. Законность такого заключения подтверждается наличием почти во всех религиях верования в посмертное воздаяние.

Нравственное доказательство бессмертия души впервые наиболее обстоятельно раскрыто в «Критике практического разума» Кантом. Принимая его основные положения Кудрявцев, однако, вносит поправку в построении этого аргумента, связанные с особенностями кантовской гносеологии. агностицизм Канта позволяет ему выдвинуть это доказательство лишь в качестве постулата, т.е. требования, которое не может быть обосновано разумом теоретическим («чистым»).

Кудрявцев, стоя на другой гносеологической основе, и нравственному доказательству придает значение веского рационально установленного аргумента.

Подводя итоги изложенным им доказательством бессмертия души, Виктор Дмитриевич считает, что расположенные в строгой последовательности дополняют друг друга, но самым твердым основанием для утверждения этой истины о бессмертии он провозглашает идею Всесовершенного Существа, которая вообще является краеугольным камнем его философского мировоззрения. Без признания Бога Творцом и Промыслителем мира все приведенные доказательства не могут считаться завершенными и обладающими полной убедительностью, они приводят только к возможности признания бессмертия души, но не обеспечивают окончательной его обоснованности.

Вторым вопросом в антропологии фигурирует свобода воли. Философ придает ей важное значение еще и потому, что нравственная жизнь, по его мнению, возможна только при условии признания за человеком свободной постановки перед собой целей своей деятельности.

С отрицательной стороны свободу воли можно определить как независимость ее от каких-либо форм внешней, т.е. лежащей вне человека, и внутренней, т.е. порожденной самой природой необходимости. С положительной стороны свободу воли можно определить как принадлежащая человеку возможность самостоятельно определять себя к тем или иным действиям.

Однако, безусловное самоопределение может принадлежать только существу абсолютному, но человек, как существо ограниченное, может обладать только ограниченной свободой. Это ограничение налагается, с одной стороны, необходимостью останавливаться в своем выборе (блага или зла) на тех представлениях, которые выдвигаются разумом, а с другой стороны психологической особенностью образования привычек при длительном уклоне воли в одном и том же направлении, что в конце концов формирует определенный характер; и наконец, большое влияние на духовный облик человека оказывают внешние воздействия среды воспитания и общей обстановки жизни.

Однако, необходимо признать, что все указанные факторы говорят лишь о влиянии на свободную волю человека, но не о безусловном и принудительном ее ограничении. Отрицание у человека свободной воли на философском языке именуется детерминизмом, признание наличия этой свободы хотя бы и ограниченной, называется индетерминизмом.

Обращаясь к обоснованию теории индетерминизма, Кудрявцев выдвигает прежде всего данные нашего самосознания. Всякий акт нашей воли расценивается нами в том смысле, что мы делаем выбор между различными возникающими в сознании нотками, и совершаемые действия целиком от нас зависят, причем мы ясно отличаем их от действий несвободных.

Данные самосознания подтверждаются фактами нашего внутреннего опыта. Тому или иному волевому акту, особенно если он связан с важными для нас последствиями, всегда предшествуют размышления и колебания, и в некоторых случаях решение может оказаться противоположным тому, на который указывал нам первоначально овладевший нашим самосознанием мотив.

О том, что поступок определяется движением нашей свободной воли, говорят и чувства сожаления и раскаяния, если по совершении его мы признаем, что он не отвечает требованиям нравственного закона.

Наконец, механическая определенность человеческого поведения воздействием преобладающих мотивов делает бессмысленным установление законов, которыми определяются наказания за нарушение определенных ими правовых норм, а также уважение к добродетельным и осуждение порочных.

Разбирая основные возражения против свободы воли, Кудрявцев останавливается прежде всего на законе причинности, который, по мнению детерминистов, нарушается, если допустить возможность самоопределения в действиях человека. Но мир материальный и духовный различны по своей природе, и если в сфере физических явлений господствует причинность механическая, воздействующая внешним толчком, то в мире духовных существ она имеет другую форму и проявляется в виде мотивов, которые выдвигаются разумом и служат основанием поступков свободно-разумных существ. Не мотивированные поступки не могут быть приписаны свободной воле, но представляют собой чистый произвол. Однако мотивы не действуют на волю с принудительной силой, которой характеризуется причинность физического мира, но подлежат выбору действующего лица, в чем и проявляется его свобода. Иногда, сильнейший мотив, овладевший чувством человека, отклоняется им и дается предпочтение более слабому, который лучше согласуется с данными разума или с моральными требованиями.

Далее детерминисты указывают на определенность наших поступков как внутренними особенностями нашего психического склада – темперамент, привычки, страсти и проч… так и внешними условиями, окружающими человека – физическая и социальная среда, воспитание, господствующие обычаи и проч.

Нужно согласиться с тем, что указанные оказывают несомненное влияние на душевный склад человека, а следовательно и на характер его деятельности. Но это влияние нельзя считать определяющим и безусловным. Хотя и с большими усилиями, но человек может оказать противодействие неблагоприятным влияниям внешней среды и повести борьбу с теми движениями своего духа, которые стоят в противоречии с нравственным идеалом. Лишь этими действиями, которые могут быть приписаны свободной воле, можно объяснить процесс общественной жизни.

Наконец, отрицание свободы воли пытаются обосновать показаниями статистики, по выводам которой действия человека, считающиеся обычно свободными, например, браки, самоубийства, преступления и проч., за определенные периоды времени неизменно остаются одинаковыми в процентном отношении к общей численности населения.

По заключению Кудрявцева, подобные выводы статистики, во-первых, нуждаются в основательной проверке, так как они построены на основании данных, собранных по отдельным сравнительно немногим странам и не отличаются особой точностью. Во-вторых, если даже признать их относительную справедливость, то они противоречили бы лишь утверждению свободы человеческой воли в виде безграничного произвола, но как выше было показано, человеку может принадлежать лишь отрицательная свобода, при которой более или менее устойчивые и однообразные состояния окружающей его среды влияют и на единообразие совершаемых им действий. Но всякие крупные изменения в моральном и культурном облике общественного порядка, которые могут быть только объяснимы из начала свободного самоопределения составляющих общество лиц, изменяет и показания статистики.

В последнем разделе своей антропологии Кудрявцев решает вопрос о высшем благе как цели практической деятельности человека.

Следуя своему обычному приему, положительный ответ на этот вопрос он предваряет критическим разбором тех опытов его решения, которые даются различными философскими системами. Здесь он выделяет три основных направления в определении содержания высшего блага: эвдемонизм, утилитаризм и теорию нравственного долга.

Эвдемонизм главной целью человеческой деятельности считает достижение счастья. Отсюда практическим правилом поведения человека ставится девиз: стремиться к удовольствию и избегать страданий.

Разбирая эти положения эвдемонизма, Кудрявцев указывает прежде всего на его субъективность и неопределенность. То, что доставляет удовольствие одному человеку, то может оказаться неприятным для другого. Кроме того, некоторые виды удовольствий, например, чувственные, часто сопровождаются превосходящими их по интенсивности страданиями.

Неприятным далее является утверждение эвдемонистов, что только в удовольствии человек находит жизненное удовлетворение. Помимо стремления к счастью человеку присущи высшие запросы духа, которые часто побуждают его жертвовать преходящими удовольствиями, чтобы повинуясь чувству долга, получить хотя бы путем страданий внутреннее удовольствие и сохранить чистоту совести.

Наконец, провозглашение удовольствия основной целью нашей жизни окажет разрушительное действие на состояние нравственности как личной, так и общественной, потому что чувственные наслаждения всегда покажутся привлекательнее трудного пути самопожертвования и подвига. История дает нам яркие примеры морального разложения общества с упадком его жизни.

Выше эвдемонизма стоит, по видимому, утилитаризм, который целью человеческой жизни ставит не удовольствие, а пользу. При этом, в понимании одних утилитаристов, главное значение должна иметь личная польза, по учению других – общественная. Но понятие польза очень неопределенно по своему моральному содержанию, и пользу нужно рассматривать как средство для достижения того или иного блага. Но если таковым благом ставится благополучие личное и общественное, то здесь главной целью человеческих поступков должна быть признана не добродетель, а выгода, которая часто может стать в противоречие с нравственным сознанием. Таким образом, утилитаризм, по существу руководящийся эгоистическими интересами недалеко отстоит от принципов эвдемонизма.

Кант, анализируя человеческую деятельность, различает 2 вида мотивов, которые воздействуют на человеческую волю. Это, во-первых, мотивы чувственного порядка, связанные с стремлением к наслаждению и счастью, источником их является внешняя эмпирическая среда, которая порабощает волю и действия ее в этом случае должны быть признаны гетерономными.

Но помимо чувственных мотивов, воля человека может определяться к действию одним только уважением к требованиям присущего его природе нравственного закона, который заявляет о себе с безусловной обязанностью, почему Кант именует его категорическим императивом.

Веления нравственного закона происходят из самой же разумной воли, поэтому в отличие от действий, определенных внешними побуждениями, эта воля должна быть признана автономной. Нравственному закону присущи черты всеобщности и необходимости, и поэтому автономная или чистая воля имеет определенное происхождение.

Анализируя учение Канта об автономии нравственного закона, Кудрявцев находит его несогласным с общим понятием о человеке, как существе несамобытном и ограниченном.

Поскольку весь строй его физической и духовной природы не зависит от его воли, он получен им от своего творца и создателя, так и нормы нравственной деятельности должны быть возведены к тому же верховному началу.

По учению Канта, исполнение нравственного закона основывается единственно на уважении к нему, которое вызывается тем, что он не навязывается нам извне, а ставится перед нами нашей автономной волей. Но такое обоснование моральных норм, по заключению Кудрявцева, носит черты утонченного эгоизма, который свою волю считает высшим источником действия. Наиболее твердые основания для уважения к нравственному закону мы будем иметь тогда, когда возведем его к тому Всесовершенному Существу, Которое является источником всякой жизни и бытия.

Положительное решение вопроса о цели и смысле практической деятельности человека Кудрявцев находит в идеале нравственного совершенства. Если эвдемонизм опирается только на запросы чувства в его стремлении к удовольствию, а утилитаризм использует указания разума на пути достижения житейского благополучия, то в нравственном идеале мы находим достойную цель для направления волевых стремлений. Добродетельная жизнь встречает всеобщую положительную оценку, не зависит от стечения внешних обстоятельств, и, наконец, ее требования запечатлены характером безусловной обязанности.

Идея нравственного совершенства приводит к идеалу абсолютного совершенства, который удовлетворяет всем основным запросам человеческого существа: для разума он выступает как постижение высшей истины, для чувства – как стремление к чистой красоте, для воли – как движение к высочайшей святости.

Но идеал абсолютного совершенства был бы отвлеченным и безжизненным, если бы мы представляли его только в форме общего понятия: наибольшую силу и действительность для нас он получает в том только случае, когда мы видим его воплощение в личном и живом Божественном Существе, Которое является конечной целью всех устремлений. В таком случае основным мотивом нашей нравственной деятельности может быть не простое уважение и преклонение пред идеалом, а горячая любовь к источнику всякого совершенства. Это живое чувство сообщает силу, которая позволяет человеку преодолевать любые преграды на пути его движения к своему идеалу и с терпением переносить скорби и страдания.

Так понимаемая высшая цель наших стремлений приводит к тесной связи нравственности с религией и заставляет моральные законы рассматривать как предписания Самого Божества. В этом случае живое общение с Богом, как источником всякого блага, дает человеку благодатные силы, которые укрепляют его немощную природу и обеспечивают исполнение воли Божественной.