

Священник Димитрий Лушников

## ОТНОШЕНИЕ К КРИТИКЕ КАНТОМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОЖИЯ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

В статье на примере онтологического доказательства рассматривается вопрос отношения к кантовской критике доказательств бытия Божия в аналитической традиции духовных академий России конца XIX — начала XX вв. Утверждается, что отрицательное отношение Канта к доказательствам бытия Божия есть необходимый вывод из его гносеологических построений. Субъективный идеализм Канта утверждает, что познание предметов *a priori* существует, но познание их происходит только, как они являются, а не так как они сами по себе. Поэтому метафизика как познание «вещей в себе» отрицается, а идея Бога есть лишь регулятивный принцип работы разума. В связи с этим всякие доказательства существования Бога невозможны в принципе. По Канту, в традиционном онтологическом доказательстве суждение о бытии Бога является не аналитическим, а синтетическим, и заключение к существованию в рамках аналитического суждения есть недопустимый логический скачок. Представлена реакция на критические построения Канта корифеев отечественного рационального богословия — профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова, профессора В. А. Снегирева, архиепископа Михаила (Грибановского), профессора В. Несмелова, — попытавшихся предложить собственные формы онтологического доказательства. Делается вывод, что доказательства бытия Божия имеют право на существование, а изучение их истории и существующих форм является важным направлением современного рационального богословия.

**Ключевые слова:** Кант, субъективный идеализм, доказательства бытия Божия, онтологическое доказательство, аналитические и синтетические суждения, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. А. Снегирев, архиепископ Михаил (Грибановский), В. Несмелов.

Со времен появления «Критики чистого разума» в 1781 г. многие богословы и философы высказывались как за, так и против кантовской критики доказательств бытия Божия. Наиболее «беспристрастные» из них признавали суждения Канта справедливыми. В интеллектуальной

---

Священник Димитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии (hram-sretenya@yandex.ru).

традиции — в равной степени западной и отечественной — доказательства бытия Божия стали, в лучшем случае, восприниматься, как некий продукт школьного остроумия, а в худшем — стали почитаться за своего рода нелепость, софизм, интеллектуальная несостоятельность которого очевидна почти сама собой.

Подобное негативное отношение к возможности существования каких бы то ни было доказательств существования бытия Божия можно встретить и в настоящее время, причем у людей, считающих себя причастными к традиции православного богословия. Но история последнего показывает обратное.

Виднейшие представители отечественной богословской науки конца XIX — начала XX вв. профессор В. Д. Кудрявцев-Платонов, профессор В. А. Снегирев, архиепископ Михаил (Грибановский), профессор В. Несмелов, профессор С. С. Глаголев, учитывая всеразрушающую критику Канта, видоизменили существовавшие доказательства бытия Божия, предложив собственные формы, показав, что они являются важным дополнением к вере в реальность Божества. Им также принадлежит, бесспорно, исключительное значение в формировании полноценного религиозного мировоззрения.

Прежде, чем приступить к изучению наследия русской аналитической традиции, сформировавшейся в духовных академиях России, следует рассмотреть суть аргументов Канта, опровергающих доказательства бытия Божия.

Отрицательное отношение Канта к доказательствам бытия Божия есть необходимый вывод из его гносеологической системы, которая может быть охарактеризована как субъективный, или критический, идеализм. В своей гносеологии Кант, исследуя нашу способность познания и подвергая ее критике, пытается определить его границы. Вопрос, о котором речь идет у Канта, состоит в следующем: существует ли познание предметов *a priori*, т. е. из чистого разума? До Канта рационализм отвечал на этот вопрос утвердительно, а именно: путем мышления мы приобретаем абсолютное познание вещей. Эмпиризм, напротив, отвечал отрицательно, утверждая, что познание предметов происходит путем простого восприятия, а, значит, никакого абсолютного познания не существует. Методология Канта такова: он берет то истинное, что находит в обоих противоположных системах, и соединяет в одной концепции. «Связь феноменализма или идеализма с рационализмом является, собственно, характеристической чертой кантовской теории познания;

до сих пор рационализм всегда был реалистическим, в то время как эмпиризм у Беркли<sup>1</sup> и Юма<sup>2</sup> сделался идеалистическим»<sup>3</sup>. Кант, с одной стороны, выступает против Юма, который «совсем отрицал какую-либо познаваемую существенность в мире, сводя всю жизнь к потоку мимолетных явлений, когда о фактах вообще не может быть речи»<sup>4</sup>; с другой стороны — против рационализма Лейбницеанско-Вольфовской системы, стремящейся «*a priori* обосновать и доказать всю совокупность современных знаний..., самые простые вещи доказать по правилам формальной логики»<sup>5</sup>. Таким образом, Кант утверждает: познание предметов *a priori* существует, но происходит только как они являются, а не так, как они суть сами в себе. Предельный скептицизм Юма, отрицающий реальное значение понятий и возможность существования какого-либо знания, в том числе и математического, заставил Канта искать всеобщие и необходимые основания его допустимости. Канту нужно было показать, как возможны науки: чистая математика, чистое естествознание, чистая метафизика. Для этого было необходимо ответить на вопрос: возможны ли в гносеологическом смысле синтетические суждения<sup>6</sup> *a priori*?

---

<sup>1</sup> Джордж Беркли (1684–1753), в гносеологии — представитель классического сенсуализма, согласно которому знанием является только то, что проходит через органы внешних чувств. В отличие от Джона Локка, который допускал общие понятия, но отрицал их реальность, Беркли был последовательным номиналистом, отрицая не только реальность понятий, но и их психологическую осуществимость. Считал, что все знания от внешних чувств субъективны, поэтому его теория является субъективным идеализмом, т. к. между знанием и действительностью нет отношения копии. Беркли — это завершение эмпиризма, или сенсуализма, который, выступая изначально как реализм, при углублении теории становится идеализмом.

<sup>2</sup> Дэвид Юм (1711–1765), продолжил развитие линии Локка и Беркли, был номиналистом, отрицая реальное значение понятий и метафизику. Если Беркли отрицал понятие материи как метафизической реальности, признавая наличие духовной субстанции, то Юм уже отрицал и материальную, и духовную субстанции, т. к. само понятие субстанции есть фикция. Для Юма понятие о субстанции является копией не какой-то действительно существующей субстанции, а нашей внутренней способности, состоящей в однотипности работы нашей памяти. Философия Юма есть предельное завершение эмпиризма.

<sup>3</sup> Паульсен Ф. Введение в философию. М., 1899. С. 403.

<sup>4</sup> Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. М., 2010. С. 264.

<sup>5</sup> Там же. С. 185.

<sup>6</sup> Существует два рода суждений — аналитическое и синтетическое. Аналитическое, когда сказуемым приписывается признак, необходимо мыслимый в самом подлежащем, а синтетическое — когда подлежащему приписывается немислимый в нем отдельный новый признак.

Другими словами, «как суждения, которые не происходят из опыта, и которые не есть логические выводы (не аналитические суждения), приобретают право и достоинство объективного познания синтетических суждений?»<sup>7</sup>.

Ответ Канта оригинален и достаточно интересен: объективное значение синтетических суждений допустимо, т. к. рассудок сам производит те объекты, о которых высказывается. Он познает предметы *a priori*, поскольку сам их производит (как это, например, происходит в математике, где объектами являются сконструированные по понятиям чистые созерцания). Но что самое главное, о вещах, как они существуют сами по себе, без какого-либо отношения к познающему субъекту, рассудок *a priori* ничего знать не может. И, поскольку они не входят в наше представление, не становятся явлениями, мы ничего не можем узнать о них и *a posteriori*, а, значит, по Канту «метафизика, если понимать под ней, как это обычно делалось, познание вещей в самих себе, вовсе невозможна»<sup>8</sup>. Согласно гносеологии Канта, в области познания сверхчувственного бытия человек абсолютно бессилён, а построение рационального богословия необоснованно и произвольно, т. к. в представления о Боге вносится много антропоморфизмов.

В данной статье нет необходимости подробно излагать кантовскую структуру процесса познания. Достаточно будет сказать, что на первых двух уровнях познания наша чувственная природа и наш рассудок<sup>9</sup> выстраивают представление о временно-пространственном конечном мире явлений<sup>10</sup>. Третий этап — это работа разума, который «побуждает человека восходить от познанного к непознанному, от действия к причине, не останавливаясь ни на чем конечном и условном; таким образом то, к познанию чего направляет разум — есть бесконечное и безусловное, абсолютно непостижимое»<sup>11</sup>. При этом человек впадает в заблуждение, представляя себе, что та цель, которую ему намечает разум, им достигнута. У него возникают три идеи, которые разум намечает как цель, а человек представляет как реальность: идея души, идея мира и идея Бога, как безусловного и все обуславливающего. При этом для нас важно

<sup>7</sup> Паульсен Ф. Введение в философию. М. 1899. С. 404.

<sup>8</sup> Там же. С. 405.

<sup>9</sup> По Канту рассудок (*Verstand*) — способность суждений, разум (*Vernunft*) — источник идей.

<sup>10</sup> Подробнее см. Лушников Д., *свящ.* Основное богословие. СПб., 2015. С. 81–82.

<sup>11</sup> Глаголев С. С. Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905. С. 268.

обратить внимание на идею о Боге, которая у Канта носит чисто методологический характер, т. е. является необходимой для систематизации нашего знания. Говорить же о существовании Бога с точки зрения чистого, т. е. теоретического знания, по Канту не приходится. Кант, хотя и соглашается с тем, что олицетворение идеи Абсолютного есть необходимое действие нашего ума, считает ее необходимой иллюзией, вытекающей из регулятивного значения этой идеи. Поэтому всякие доказательства бытия Божия в принципе невозможны, — они утверждаются на смешении понятий или на произвольном смешении оснований.

Свою критику доказательств бытия Божия Кант начинает с доказательства онтологического, согласно которому всеовершенное существо — Бог — необходимо существует, т. к. в число признаков совершенства входит и реальность бытия. Кант считает, что доказательство делает недопустимый логический скачок от мышления к действительному бытию, от нашего понятия о всеовершенном существе к его реальному существованию. По Канту, из необходимости мысли еще не следует необходимость вещи, и существование вовсе не есть признак ни совершенства, ни несовершенства. Бытие вообще не есть признак, входящий в состав содержания понятия. Оно есть момент совершенно инородный, прикрепляемый извне к логическому содержанию понятия. По Канту, сто талеров существующих и сто талеров воображаемых — математически и логически одна и та же сумма денег. Существенное различие между действительным обладанием ста талерами и мечтой о них не имеет никакого отношения к мыслимому содержанию. Эта мысль не нова, в свое время ее высказывали Гаунило (Gaunilo) (в XI веке, в контексте средневековой парадигмы мышления<sup>12</sup>), Гассенди (XVII в.<sup>13</sup>), но именно Кант придал ей наукообразную форму. Он ставит вопрос следующим образом: является ли положение онтологического доказательства о том, что Бог существует, суждением аналитическим, т. е. вытекает ли бытие Бога необходимо из самого понятия о Боге? Если бы суждение, что Бог существует, было бы аналитическим, — продолжает Кант, — то и тогда признание

---

<sup>12</sup> Шмонин Д. В. Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. СПб., 2013. Вып. 2. С. 32–37.

<sup>13</sup> Ср. со схоластическими учениями этого периода (Вдовина Г. В., Шмонин Д. В. Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 56–69).

сказуемого было бы необязательно. Когда мы говорим, что Бог существует, то мы говорим, что у нас есть понятие о бытии Бога, и это верно, и отрицать в этом случае признак существования, или, что то же, бытия, было бы противоречием. При этом мы не выходим здесь из среды самосознания. Но когда мы говорим, что Бог существует в действительности, то в этом случае бытие прилагается к Богу как нечто новое, и суждение аналитическое становится синтетическим. По мнению С. Л. Франка, Кант имеет в виду следующее: «Всякое суждение о существовании (экзистенциальное суждение) есть суждение синтетическое, в нем к содержанию понятия подлежащего присоединяется совершенно новый, не заключенный в нем момент: факт бытия, усматриваемый в опыте. Анализ же содержания понятия дают суждения только аналитические, т. е. суждения, перечисляющие признаки подлежащего и потому не выводящие нас за пределы понятия, т. е. чисто гипотетически или идеально принятого содержания понятия. И, следовательно, никогда не могущие вести к утверждению реальности предмета»<sup>14</sup>. Итак, по мнению Канта, заключение к бытию, к реальности предмета понятия, в рамках аналитического суждения (суждения о признаках) — недопустимый логический скачок.

Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в аналитической традиции русских духовных школ было разным. Так, представитель киевской школы философского теизма Д. И. Богдашевский, — по выражению А. И. Абрамова, «наиболее репрезентативная ее фигура»<sup>15</sup>, — хотя и считал, что знакомство с кантовской философией настоятельно необходимо как для философа, так и для богослова, и «нельзя произносить слова «философия» и «философский» без глубокого понимания Канта, от которого должно отправляться при создании существенных и основательных философских систем, пусть даже точкой отправления стала бы строгая критика кантовских положений»<sup>16</sup>, высоко оценивая критику Кантом космологического и физико-телеологического доказательств бытия Божия, критику онтологического доказательства считал одним из самых слабых мест «Критики чистого разума».

<sup>14</sup> Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // *Он же*. По ту сторону правого и левого. Париж: УМКА-Press, 1972. С. 33.

<sup>15</sup> Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // *Кант и философия в России*. М., 1994. С. 90.

<sup>16</sup> Богдашевский Д. И. Философия Канта. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898. С. VI.

Протоиерей Ф. А. Голубинский — основатель московской школы оригинальной русской теистической философии — считал, что критическое отношение к философии Канта может быть полезным. Он полагал, что «следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, и воспользоваться тем, чего недостает, то дополнить, прочее остановить»<sup>17</sup>. К «прочему» Ф. А. Голубинский относил критику доказательств бытия Божия, считая Канта неконструктивным скептиком, который все разрушил, ничего не создав и не построив.

Другой выдающийся представитель московской школы философского теизма, ученик Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцев-Платонов, никак не соглашался с кантовской критикой доказательств бытия Божия, указывая на то, что немецкий мыслитель не оставил никакой возможности для достоверного познания о бытии и свойствах каких-либо объектов вне нашего познающего духа<sup>18</sup>. В конечном итоге В. Д. Кудрявцев-Платонов, учитывая критику Канта, представил собственное онтологическое доказательство (об этом см. ниже).

Еще один не менее значимый представитель московской школы аналитического теизма С. С. Глаголев, по словам А. И. Абрамова, «обобщил и сформулировал отношение всего духовно-академического философствования к кантовскому наследию»: «Кант сеял пшеницу и плевелы, а лучшей благодарностью учеников к учителю был бы сбор хороших и здоровых пшеничных зерен, и отсеивание ложных и ошибочных плевел»<sup>19</sup>. В сущности, С. С. Глаголев считал, что «многие суждения Канта верны и справедливы, но в своих нравственных суждениях он неправ во многом, а в своих суждениях о религии неправ в существенном»<sup>20</sup>. При этом С. С. Глаголев, «желая спасти космологическое доказательство от кантовой критики, дал блестящую ему формулировку, обосновав его на последних выводах современной науки»<sup>21</sup>.

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. П. Рождественский, автор одного из лучших курсов основного богословия, «более всех своих предшественников углубился в задачу уяснения научного статуса доказательств существования Бога, пытаясь опровергнуть

---

<sup>17</sup> Голубинский Ф. А. Лекции по философии. М., 1884. С. 33.

<sup>18</sup> См. Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 149.

<sup>19</sup> Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии... С. 98.

<sup>20</sup> Глаголев С. С. Кант // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8. С. 477.

<sup>21</sup> Оренбургский И. Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. Харьков, 1909. № 6. С. 748.

возражения против них»<sup>22</sup>. Рассматривая кантовскую критику доказательств бытия Божия, он приходит к выводу, что «доказательства эти не могут считаться лишенными научной состоятельности после критики Канта..., который доказал только, что эти доказательства не имеют того значения, какое приписывали им схоластики в средние века, и некоторые из философов, живших незадолго до него самого, — доказал т. е., что они не имеют такой степени очевидности, какой отличаются, например, математические доказательства»<sup>23</sup>.

Преимник Н. П. Рождественского по кафедре основного богословия архиепископ Михаил (Грибановский) соглашался с критикой Кантом онтологического доказательства, но, при этом, предложил собственный его вариант. «Мы должны безусловно согласиться с Кантом, — пишет он, — что суждение бытия должно быть синтетическим суждением, — и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, что, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показал невозможность вообще онтологического доказательства»<sup>24</sup>.

Из представителей Казанской духовной академии для нас наиболее интересна позиция профессора В. Снегирева и его ученика профессора В. Несмелова. Для профессора В. Снегирева первоначальное увлечение немецкой философией сменилось отрицательным к ней отношением. В частности, за Кантом он признавал только одну заслугу, а именно то, что «Кант окончательно запутал и без того не блиставшие особенной ясностью немецкие умы, и тем самым очень сильно содействовал окончательному поражению бесплодной немецкой философии»<sup>25</sup>. Негативно оценивая гносеологию Канта, В. Снегирев писал: «его «вещь в себе» — продукт метафизического недоразумения, его трансцендентальные формы восприятия и категории рассудка — плоды совершенного незнания им психофизиологии, его критика доказательств бытия

<sup>22</sup> Шохин В. К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. 1: Богословие. Философия. М., 2014. Выпуск 1 (51). С. 72.

<sup>23</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1. С. 319.

<sup>24</sup> Михаил (Грибановский), архиеп. Лекции по введению в круг богословских наук. СПб., 2005. С. 42.

<sup>25</sup> Снегирев А. Биография и характеристика ученой деятельности В. А. Снегирева / Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893. С. XIX.



Божия и бессмертного человеческого духа — следствие намеренной или ненамеренной подтасовки понятий совершенно разных порядков, и вся его критика метафизики на самом деле метафизичнее самой метафизики. Кантова «Критика чистого разума» — бесплодное философское болото»<sup>26</sup>. Но, тем не менее, В. Снегирев в конечном итоге не отстаивает старую, а предлагает новую форму онтологического доказательства, пытаясь отыскать его основания в самосознании.

Профессор В. Несмелов свое критическое отношение к философии Канта выразил в работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии». Он критиковал субъективизм Канта, настаивая на возможности выхода к бытию, к «вечной реальности»<sup>27</sup>. Разрабатывая заложенный В. Снегиревым антропологический метод богопознания, В. Несмелов дает законченную форму онтологического доказательства, построенную на данных нашего самосознания.

В. Д. Кудрявцев-Платонов, пытаясь парализовать кантовскую критику доказательств бытия Божия, ставит под сомнение основные принципы его гносеологии. Он предлагает отказаться от субъективного идеализма Канта, и «признать, что наше познание имеет не субъективный, а объективный характер, что мы можем познавать не только наше познание, но и саму действительность»<sup>28</sup>. Таким образом, утверждение реальности нашего познания становится первой посылкой в онтологическом доказательстве В. Д. Кудрявцева-Платонова, которое выглядит следующим образом: «необходимым понятием нашего ума соответствует действительность, но понятие о Боге (в которое как существенный признак входит предикат реального бытия), есть понятие необходимое, следовательно, понятию о Боге соответствует реальный предмет»<sup>29</sup>. Необходимость идеи о Боге, которая является второй посылкой доказательства, В. Д. Кудрявцев-Платонов обосновывает ее априорностью (независимым от опыта происхождением) и всеобщностью<sup>30</sup>.

Однако В. Д. Кудрявцев-Платонов сам признает, что слабая сторона его доказательства заключается в нерешенности общей гносеологической проблемы — объективности нашего познания. Первая посылка

---

<sup>26</sup> См.: Там же. С. XXIII.

<sup>27</sup> Несмелов В. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1911. С. 20.

<sup>28</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. М., 2008. С. 415.

<sup>29</sup> Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 167.

<sup>30</sup> См. Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии... С. 416.

доказательства принимается лишь как предположение. Что касается истинности второй посылки, то, по мнению критиков, приравнять идею о Боге к категориям, — и этим обосновать ее необходимость, — у В. Д. Кудрявцева-Платонова не получается. «Чтобы приравнять идею о Боге к категориям, нужно доказать ее однородность с ними, нужно доказать, что с уничтожением идеи Бога наше познание разрушается, становится невысказанным, так же, как при отрицании объективного характера категорий»<sup>31</sup>. Но у В. Д. Кудрявцева-Платонова это не доказано, следовательно, с точки зрения логики, его вывод, основанный на недоказанных посылах, является сомнительным.

Профессор В. Снегирев утверждает, что, опираясь на данные самосознания, можно если не составить формально-логическое обоснование, то, по крайней мере, наметить направление движения естественной человеческой мысли к признанию бытия Бога. Для В. Снегирева идея бесконечного всемогущего Существа «есть составная часть процесса самосознания, логически необходимая, а потому неустраняемая»<sup>32</sup>. Человек, по мнению В. Снегирева, осознает себя как ограниченное, но мыслящее существо, как личность духовную, действующую свободно, что является основанием для формирования идеи Личности безграничной, всемогущей, реально и вне самого человека и реально сущей. Степень же ясности этой идеи напрямую зависит от степени ясности идеи собственной личности: «ясно, определенно и отчетливо сознается человеком особенность собственной его личности и ее свойства, — ясно, определенно возникает представление особенности главных свойств Личности бесконечной»<sup>33</sup>.

Конечно, рассуждения В. Снегирева трудно назвать доказательством в собственном смысле слова. Однако заслуга его в том, что он заложил фундамент будущих исследований, которые нашли свое развитие у архиепископа Михаила (Грибановского) и полное завершение у профессора В. Несмелова.

Архиепископ Михаил считает, что онтологическое доказательство должно опираться на несомненные показания нашего самосознания. Он полагает, что, хотя Кант и выделил разум из числа других способностей человеческого духа, отделив его от рассудка и определив его как способность составлять идею о Безусловном, все же не смог прийти

---

<sup>31</sup> Тихомиров П. В. Имманентная критика рационального богословия. Харьков, 1899. С. 34.

<sup>32</sup> Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893. С. 600.

<sup>33</sup> Там же.

до необходимого отождествления разума и самосознания. По мнению архиепископа Михаила, Кант считает самосознание неизменной и вечной категорией рассудка, которая все приводит в связь. Но у Канта самосознание есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия пребывает вне нас, «вещь в себе» находится вне самосознания. Архиепископ Михаил задается вопросом: не правильнее было бы в этом формальном единстве и законченности видеть отражение полноты бытия, как раскрытие и изменение безусловного самосознания?

Отвечая на этом вопрос, он заключает, что «наше «я» есть образ, схема безусловного, и что бы мы не воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой, и каждому предмету даем в ней известное место. Но этот образ, схема, не есть что-либо рассудочное, а нечто непосредственное. Нельзя сказать, что слова «я существую» есть суждения довода и рассудка. Это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отражаясь в суждении, приводит меня к необходимости заключения, что «я существую»<sup>34</sup>. Такой безусловный характер самосознания свидетельствует о том, что «самосознание есть образ Безусловного, есть форма Безусловного, и через эту форму я созерцаю мир»<sup>35</sup>. А это, в свою очередь, приближает нас к религиозной точке зрения, согласно которой наше самосознание, наша личность есть образ Бога. Поэтому, продолжает архиепископ Михаил, «если признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознание, это будет христианским утверждением о нашем духе, как образе бытия Безусловного»<sup>36</sup>.

Согласно В. Несмелову, человек, анализируя свою природу, находит в себе роковые противоречия между своим самосознанием и действительностью. С одной стороны, по содержанию своей физической жизни он сознает себя одним из звеньев мировой цепи вещей, подчиненных механическим законам взаимодействия, сознает свою рабскую подчиненность власти этих законов. С другой стороны, внутри себя, в своем самосознании, он находит себя существом недетерминированным, совершенно свободным от законов механической необходимости.

Это осознание свободы присуще каждому человеку на всех ступенях его развития, и есть отражение самого строя душевной жизни.

---

<sup>34</sup> Михаил (Грибановский), архиеп. Лекции по введению... С. 49.

<sup>35</sup> Там же. С. 48.

<sup>36</sup> Там же. С. 50.

Но при этом возникает вопрос: что означает быть свободным от условий механической связи вещей, быть способным начинать новый причинно-следственный ряд, не происходящий из прежних условий и обстоятельств? Это означает осознавать себя безусловным. Отсюда, считает В. Несмелов, следует, что по самосознанию человек определяет себя безусловным. Но в практическом отношении он встречает решительное противодействие со стороны своей физической природы, погруженной в необходимую связь явлений. Здесь человек убеждается в том, что он носит в себе два мира: мир безусловный, и мир условный, физический, которые по природе своей противоположны. Но если одна часть природы человека — условная — указывает на реально существующий мир как на источник своего бытия, то в чем можно полагать основания бытия другой половины — безусловной, по своему содержанию, личности? Физическая природа не может быть ее источником, т. к. все в ней детерминировано, и свободы она не знает. Но если содержание личности не может быть заимствовано из мира физического, логически необходимо допустить, что источником его содержания является объективно существующее безусловное бытие. Таким образом, сознание человеком самого себя в безусловных свойствах своей личности есть утверждение реального бытия безусловной сущности вне человека<sup>37</sup>.

Приведенные рассуждения профессора В. Несмелова, — которые сам он не называл доказательством существования Бога, — можно охарактеризовать как наиболее убедительные в деле интеллектуального обоснования истины бытия Божия; «метод проф. Несмелова обращает особенное внимание серьезностью своей постановки всякого человека, способного мыслить и тосковать о Боге»<sup>38</sup>.

В заключение хотелось бы отметить, что для современной западной философской теологии одним из важнейших направлений исследований стало создание и критика современных версий традиционных теистических доказательств существования Бога<sup>39</sup>, и, по словам С. Дэвиса, «за прошедшее XX столетие было написано множество книг и сотни

<sup>37</sup> См. Несмелов В. Наука о человеке. Том 1.: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С. 224–230.

<sup>38</sup> Оренбургский И. Судьба кантовой критики доказательств... // Вера и разум. Харьков, 1909. № 5. С. 621.

<sup>39</sup> Подробнее см. Карпов К. В. Христианская философия Алвина Плантинги/ Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М. 2014. С. 10–12.

статей, посвященных теистическим доказательствам»<sup>40</sup>. Столь интенсивная работа современных западных философов религии еще раз подчеркивает актуальность изучения наследия отечественного аналитического богословия (с его утверждением возможности существования доказательств бытия Божия), в перспективе развития современного основного и рационального богословия, в том числе, в образовательном контексте<sup>41</sup>.

### Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 81–113.
2. *Богдашевский Д. И.* Философия Канта. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898.
3. *Вдовина Г. В., Шмонин Д. В.* Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 56–69.
4. *Глаголев С. С.* Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905.
5. *Глаголев С. С.* Кант // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8. С. 477.
6. *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. М., 1884.
7. *Дэвис С. Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016.
8. *Карпов К. В.* Христианская философия Алвина Плантинги / Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. Сост.: Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской культуры, 2014.
9. *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 149.
10. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М., 2008.
11. *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. М., 2010.
12. *Лушников Д., свящ.* «Основное богословие», СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015.
13. *Михаил (Грибановский), архиеп.* Лекции по введению в круг богословских наук. СПб., 2005.
14. *Несмелов В.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1911.
15. *Несмелов В.* Наука о человеке. Том 1.: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000.

---

<sup>40</sup> Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016. С. 25.

<sup>41</sup> Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 112–134.

16. *Оренбургский И.* Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // *Вера и разум.* 1909. № 4. С. 495–509; № 5. С. 604–624; № 6. С. 745–768.
17. *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1899.
18. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1.
19. *Снегирев А.* Биография и характеристика ученой деятельности В. А. Снегирева / *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. I–XXV.
20. *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893.
21. *Тихомиров П. В.* Имманентная критика рационального богословия. Харьков, 1899.
22. *Франк С. Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Париж: УМКА-Press, 1972.
23. *Шмонин Д. В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение.* СПб., 2013. Вып. 2. С. 32–37.
24. *Шмонин Д. В.* Богословие образования: контекстный поиск // *Христианское чтение.* СПб., 2014. № 5. С. 112–134.
25. *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // *Вестник ПСТГУ, 1: Богословие. Философия.* М., 2014. Выпуск 1 (51). С. 57–79.

***Priest Dimitriy Lushnikov. Attitude to Kant's criticism of the arguments for the existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX – early XX centuries. Ontological argument.***

In the article on the example of ontological argument is considered the question of the attitude to Kant's criticism of arguments for the existence of God in the analytical tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX – early XX centuries. It is argued that Kant's negative attitude toward the arguments for the existence of God is a necessary conclusion from his epistemological constructions. Kant's subjective idealism asserts that the knowledge of objects a priori exists, but their cognition occurs only as they are, and not as they are in themselves. Therefore, metaphysics as the knowledge of "things in themselves" is denied, and the idea of God is only a regulative principle of the work of the mind. In this regard, any argument for the existence of God is impossible in principle. According to Kant, in the traditional ontological argument, the judgment about the being of God is not analytic, but synthetic, and the conclusion of existence in the framework of analytical judgment is an unacceptable logical leap. Also, is presented a reaction to Kant's critical views from the side of the leading figures of Russian rational theology: Professor V. D. Kudryavtsev-Platonov, Professor V. A. Snegirev, Archbishop Mikhail (Gribanovsky), Professor V. Nesmelov. They tried to propose their own forms of ontological argument. It is concluded that the arguments for the existence of God have the right to exist, and the study of their history and actual forms is an important direction of modern rational theology.

**Keywords:** Kant, subjective idealism, arguments for the existence of God, ontological argument, analytical and synthetic judgments, V. D. Kudryavtsev-Platonov, V. A. Snegirev, Archbishop Michael (Gribanovsky), V. Nesmelov.

*Priest Dimitriy Yuryevich Lushnikov* – Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy (hram-sretenya@yandex.ru).