О ХАРАКТЕРЕ, СОСТАВЕ И ЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ В.Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА

I

Говорить о значении мыслителя-*философа* невозможно, не наталкиваясь на целый ряд вопросов, по которым издавна принято устанавливать все подобные оценки: образовал ли мыслитель школу? Было ли его миросозерцание современно? Ввел ли он в мыслящее сознание новые идеи и обогатил ли сокровищницу общечеловеческого знания новыми взглядами и т.д.? Часто бывает очень трудно дать на эти вопросы ответ положительный, но далеко не всегда невозможность дать такой ответ говорит против мыслителя. Напротив, именно эта невозможность измерить человека общей меркой свидетельствует о том, что здесь мы имеем дело с величиной незаурядной, мыслителем недюжинным, личностью исключительной. Именно так обстоит дело в данном случае.

Образовал ли В.Д. Кудрявцев-Платонов (далее: В.Д.) школу? И да и нет. Школа предполагает, с одной стороны, догматы и, с другой стороны, исповедников этих догм, покупающих право такого исповедания часто очень дорогой ценой (жертвуя личными убеждениями и свободой личной мысли). В таких чертах являются пред нами все философские школы – от пифагорейцев до гегельянцев, от перипатетиков до позитивистов. Ничего подобного не было в отношениях В.Д. к его ученикам. Никто менее их не был обязан не только исповедовать, но даже и знать взгляды своего учителя, а кто знал, тот мог совершенно спокойно обсуждать и даже отвергать их. Наши ученые вообще не избало́ваны вниманием к себе своих соотечественников, которые часто предпочитают глубокому и верному разъяснению того или другого вопроса умом *русским* какую-нибудь совершенно невинную справку, взятую от *иностранца,* единственно потому, что эта справка скреплена иностранной цитатой. Мирился с возможностью такого отношения к себе и В.Д., и не только мирился, но именно такое отношение, по-видимому, всегда предполагал и даже находил естественным. «Если вы читали мою такую-то статью, то я, как видно из этой статьи, думаю по этому вопросу так-то, *хотя, конечно, возможны и иные точки зрения*» – так обычно говорил В.Д. своему ученику, хотя дело касалось такого вопроса, который по своей важности и, так сказать, внутренней обязательности для его учеников исключал всякое «если».

При таком отношении учителя к ученикам не может быть речи ни о каких догмах, ни о каком исповедании, ни о какой школе в техническом смысле этого слова. Да, в *таком* смысле В.Д. школы не основал, но сделал нечто большее. Он не выучил, а *воспитал* около тридцати поколений учеников, усвоивших дух и силу своего учителя. Воспитал их в свободной преданности тем идеалам, выразителем которых он был, а не в рабской покорности мертвой букве философской догмы. Умственная атмосфера, которая окружала его учеников, была так насыщена его идеями (а эти идеи находили полную реализацию в собственной жизни философа), что их влиянию невозможно было не подчиняться. Они действовали и приковывали к себе не только в силу логичной неотразимости тех доводов, на которых они основаны, но и в силу эстетического обаяния тех форм жизни философа, в которых они находили свое конкретное воплощение. Философия для В.Д. была столько же наукой, т.е. совокупностью известного рода познаний, сколько и искусством – искусством смотреть на все предметы с высшей, рациональной точки зрения и жить согласно со своими убеждениями. Этому он оставался верен всю свою жизнь, и именно в этом главным образом заключалась тайна его огромного влияния на своих многочисленных учеников.

Однако Кудрявцев влиял на них не только прямо, но и косвенно, не только обаянием положительного идеала, который он живо и ясно ставил пред их сознанием и осуществлял в жизни, но и указанием тех путей, на которые они не должны вступать. Как заботливый педагог, он исходил ради своих питомцев все поле мысли: где находил или пролагал новые тропы, там ставил вешки; где тропа обрывалась, там вкапывал столб с указанием направления, в

котором нужно искать ее продолжения; где оказывалась мысленная трясина или пропасть, там он ставил особые знаки, призывавшие к осторожности и вниманию. Благодаря этому обширному, трудно проходимое для начинающего мыслителя поле мысли становилось безопасным для его учеников! Повсюду видна его заботливая рука. И не могли, конечно, его питомцы не любить эту руку и не присматриваться к ее указаниям со всем доверием любящей молодости...

Было ли миросозерцание В.Д. современно? Вопрос, по-видимому, странный; им можно, пожалуй, и оскорбить, – не самого В.Д., конечно: он для этого слишком скромен, – но его многочисленных почитателей. Однако и на этот вопрос опять-таки приходится отвечать разом: и да – и нет. Если угодно, миросозерцание В.Д. не было современно, но не потому, что оно стояло ниже своего времени, а потому, что своими существенными пунктами, своими основными задачами и идеалами возвышалось *над* своим временем, да и не над своим только. Правда, В.Д. никогда не чуждался так называемой современности и всегда отзывался на нее. Когда у нас молились на Гегеля и говорили, что «к его сочинениям нужно приступать со страхом и верою, как к таинствам религии»[1], он смело заявил, что Гегель вовсе не божество, а всего лишь кумир, искусно закутанный в туман диалектики. Когда у нас пропагандировали контизм как мнимое противоядие философии, он, подвергнув его основательной и остроумной критике, пришел к заключению, что «Конт, к чести его философского ума, дает нам гораздо больше того, что сам считает философией», – дает философию, хотя и своеобразную. Когда у нас стали увлекаться дарвинизмом и философией эволюции, он заметил, что это не решение биологических и космологических вопросов, а лишь их перестановка, и т.д.

В.Д. постоянно и внимательно следил за текущими вопросами и отзывался на них. На своих плечах, часто одинокий, он нес и вынес неблагодарную тяжесть полемики с односторонними течениями мысли, грозившими загасить у нас свет христианского просвещения. Несомненно также, что и независимо от этих полемических интересов он изучал все важнейшие явления в области новейшей философской мысли и знакомился со всеми имеющими к философии отношение открытиями в области специальных наук. Он очень часто давал на них указания и ссылки, правда в большинства случаев более или менее глухие, но иногда изложенные с ясностью и определенностью, изобличающими знатока дела.

Вместе с тем В.Д. никак не может быть отнесен к числу тех мыслителей, которые связывают судьбу своего миросозерцания с теми или другими специальными научными теориями, с теми или другими модными взглядами, с тем или другим авторитетом. Он отлично сознавал, что так называемое «последнее слово науки» в действительности иногда бывает далеко не последним, что во многих случаях доверять этому слову далеко небезопасно и что поэтому строгий мыслитель-философ должен относиться не иначе как с крайней осмотрительностью к самым последним и даже общепринятым в данное время научным выводам. Вот почему для него всегда, прежде всего и больше всего имело значение исследование логической сферы того или другого понятия, основных типов мысли, необходимых идей нашего разума, коренных законов духа и т.д. И именно вследствие этого его сочинения отмечены печатью какой-то особенной величавости и обаятельного объективного спокойствия, напоминающего своим характером творения философов древности. Всегда серьезно-ровное и безусловно чуждое всякой тени полемического задора, глубокое и прозрачно-ясное, логически последовательное и изящно стройное, местами согретое пафосом религиозного и нравственного одушевления, изложение В.Д. производит неотразимое впечатление и невольно увлекает читателя, перенося его в прозрачные и чистые сферы мира идеального. Все это в совокупности ставит его сочинения выше изменчивых и подвижных интересов времени, вне поверхностной и преходящей злобы дня.

Наконец, ввел ли В.Д. в мыслящее сознание новые идеи? Без сомнения. Мы увидим дальше, что в его философии есть много своего и оригинального. Однако едва ли было бы правильно полагать именно в этих оригинальных идеях центр тяжести его философии и ими определять ее историческое значение. В данном случае он представляет совершенную противоположность тем мыслителям, которые, кажется, весь смысл своей деятельности полагают именно в том, чтобы во что бы то ни стало сказать что-либо новое, никогда доселе не-

[1] Из письма Огарева к Герцену // Русская мысль. 1889. Янв.

слыханное. Всматриваясь в поток истории философской мысли, особенно новейшей, вдумываясь в причины появления столь разнообразных, друг друга взаимно исключающих, вечно враждующих и иногда очень странных, чтобы не сказать больше, философских построений, невольно приходишь к догадке, что во многих и очень многих случаях для них нельзя указать другого источника, кроме этого стремления философов к оригинальности, – стремления отрешиться при построении своего миросозерцания от всего известного, «старого», от всех «традиционных» основ мысли, от всех заветов нажитой мудрости, от всех «ходячих взглядов» так называемого «некритического сознания», от всего общепринятого, да, кстати уж, – вследствие тесной связи этого «общепринятого» со здравым общечеловеческим смыслом, – *и от этого последнего!*

Искусительный дух такого сомнительного и двусмысленного оригинальничания был совершенно чужд многостороннему и чуткому к запросам реальной жизни мышлению В.Д. Даже и тени подобного оригинальничания мы не найдем в его сочинениях при всей тщательности поисков. И можно смело сказать, что, если бы он не был в состоянии сочетать оригинальность с основательностью, он скорее решился бы остаться совсем неоригинальным и вследствие этого, может быть, не столь популярным, чем покупать популярность «оригинального мыслителя» столь дорогой ценой – ценой разлада и разрыва с заветами освященной христианством исторической мудрости, с идеальными требованиями нашей природы и здравого общечеловеческого смысла.

«Осмеливаемся думать, – говорил В.Д. в своей академической актовой речи, – что высшая и самостоятельная цель философского образования есть установление здравого, согласного с началами религии, философского миросозерцания, потребность которого естественно законно вытекает из самого строя разумной природы человека». При этом он вовсе не хотел видеть в религии *внешний* авторитет для философии. «Влияние религии на ход философского мышления, – говорил он в другом месте («Нужна ли философия?»), – должно быть влиянием советующего друга и руководителя, но не простираться до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления». Все это вытекает из самой сущности христианства, которое «прежде всего есть дух и жизнь» и которое, как именно эта сила духа и жизни, может «просветить, очистить и оживить нашу способность мышления, не уничтожая ее собственной жизнедеятельности». Именно это стремление к оживлению и просветлению сферы мысли духом и светом христианства и было для В.Д. главной целью всей его деятельности.

По своему объективно-спокойному тону, по характеру изложения, по прозрачно-ясному и неподражаемо-художественному при своей простоте стилю его сочинения, как мы сказали, напоминают произведения мыслителей классической древности, а по *духу,* по направлению, по своему существенному смыслу и влиянию на настроение читателя, они – осмелимся высказать мысль, которую, впрочем, может быть, и другие не найдут особенно смелой, – подобны творениям богословов-философов первых веков нашей эры. В.Д. был *христианский философ* в полном и строгом смысле этого слова. Этим сказано все. Все остальные свойства его философии имеют значение подчиненное, это производные свойства, определяемые именно этим указанным взглядом его на конечную цель философствования и из него вытекавшие. Правда, ввиду этого можно, пожалуй, сказать, что миросозерцание В.Д. не оригинально и не ново, но это – почтенная старость и завидная неоригинальность: его философия стара как сама истина, многостороння как жизнь, чиста и возвышенна как христианский идеал!

Итак, В.Д. не образовал школы в техническом смысле этого слова, но он сделал нечто большее. Он не гнался за современностью лишь потому, что стоял выше ее, не стремился к проведению каких-либо новых и своеобразных философских начал, ибо ставил перед собой более существенные задачи, более возвышенные идеалы. Но что же, – ужели мы должны останавливаться при этой неопределенной характеристике? Говоря иначе, нашел ли В.Д. для того могучего и возвышенного принципа, который придавал его философскому миросозерцанию такое огромное воспитательное влияние на учеников, ставил самого мыслителя выше преходящих и изменчивых интересов времени и уберегал его от сомнительной игры в «новыя начала» и двусмысленного оригинальничания? Нашел ли он для этого принципа логическую форму мыслимости и слово, которое было бы для этой формы собственным именем и сообщало ей определенную индивидуальность? Как ни трудна была эта задача, В.Д. разрешил ее. Он обрел для своего положительного идеала определенную форму мыслимости, заложил основание цельной системы в духе христианского

идеализма и назвал эту систему особым именем. Это – *система трансцендентального монизма*.

Общая концепция этой системы, установка ее оснований, дедукция этих оснований из одного общего принципа – все это у нашего философа свое, оригинальное. Несмотря на то что современный Запад богат всякими *монизмама* и *трансцендентальностями,* он не только не имеет последовательной системы трансцендентального монизма, но до самого последнего времени не имел и самого этого термина[2]. Он постоянно колебался между различными формами *имманентного* монизма (идеалистического – Гегель и реалистического – Шеллинг, Гартман). Но *трансцендентальный* монизм чужд его духу и не мирится с основной пантеистической тенденцией, которая проникает всю историю западной философии, особенно новейшей. Основания трансцендентального монизма могли быть ясно осознаны и выношены на иной почве – умом, который, будучи основательно знаком со всеми типами западной мысли, в то же время сохранил достаточно самобытности для того, чтобы, осознав их односторонность, свободно и самостоятельно стремиться к воплощению в своей системе высшего идеала мысли – христианской истины. Это и сделал В.Д., и этим определяется его историческое значение. Попытаемся наметить в общих чертах основания его системы.

II

Первым шагом на пути к обоснованию трансцендентального монизма была, конечно, установка самостоятельного значения философии как специальной науки – ее возможности, необходимости, состава и метода. Естественно и понятно, что в исследовании этих вопросов В.Д. отвел значительное место полемическому элементу, так как он выступал в защиту прав философии именно в ту эпоху, когда эти права представлялись наиболее спорными и когда философии приходилось выдерживать огонь перекрестных возражений, направлявшихся на нее из самых разнообразных неприятельских лагерей. Но не в этом полемическом и критическом элементе, не в этой защите прав философии, как ни интересна и ни остроумна она сама по себе, лежит центр тяжести монографий В.Д., посвященных этим пропедевтическим вопросам, – а в тех положительных взглядах, которые служат логическим предположением и основой этой сложной полемики. Именно благодаря своеобразию и глубине этих взглядов, сначала монографически разработанных, а потом систематизированных в сжатой форме учебника, его «Введение в философию» по справедливости должно быть отнесено к числу наилучших страниц, когда-либо написанных представителями идеалистической философии в защиту ее самостоятельности и прав.

Что такое философия? Чем обеспечивается ее место в ряду других наук? По-видимому, вопросы безнадежные: особого предмета специальные науки ей не оставили, ее претензии на особенный, специально философский, исключительно умозрительный метод – претензии, в которых, к сожалению, никогда не было недостатка, – спорны и, во всяком случае, вопроса не решают. Где же тогда искать его решение? Оно кроется в необходимости разделения двух сторон в познаваемых предметах – эмпирической и идеальной. При этом последняя, не принимаемая во внимание никакой другой наукой, и есть специальная область философских исследований, обеспечивающая для философии самостоятельное существование в качестве науки, стремящейся к познанию *высшей,* подлинной истины существующего.

К истине стремятся все науки, но существует коренное различие в том, как каждая наука понимает и определяет истину в качестве цели своих изысканий. Эмпирические науки определяют истину как «согласие наших мыслей с предметами». Истина по этому определенно есть действительность. Но что такое действительность? Ведь *ложные* теории, конструкты воображения, галлюцинации и т.д. тоже действительность: но приписываем ли мы этой действительности истинность? Нет, мы осуждаем такую действительность *во имя наших понятий* как неистинную. В то же время мы приписываем признак истинности нашим понятиям, требованиям, которые, собственно говоря, не существуют, – требованиям, которые не выполняются, мыслям и идеям, которые

[2] Термин *трансцендентный монизм,* как известно, впервые употреблен В. Вундтом в его последнем большом сочинении «Система философии» (1889. С. 408 и др.). Но у Вундта он употребляется в смысле историческом (для характеристики систем Спинозы и Лейбница) и вовсе не служит выражением теистического характера системы, чистота которого, как известно, довольно сомнительна. Во всяком случае, о генетической зависимости нашего философа от Вундта, не может быть и речи.

не находят своего реального осуществления, относительно которых мы говорим, что они «истинны, но не осуществимы». Как видим, *понятие об истине как действительности само не истинно.*

По-видимому, правильнее точка зрения на данный вопрос наук формальных, которые, исходя из того факта, что мы оцениваем не предметами наши понятия, а, наоборот, нашими понятиями предметы, определяют истину как «соглашение предметов с нашими понятиями о них». Но совершенно очевидно, что не вообще соответствие предмета с понятием о нем может быть названо истиной, а лишь его соответствие с *истинным* понятием. А если так, то мы снова стоим перед вопросом, от которого думали уйти: где же критерии для отличения понятий истинных от ложных? Скажем ли снова: в предметах? Но ведь это очевидный круг. В самом деле, истина, в этом ее понимании, есть соответствие предмета нашему понятию о нем (разумеется, истинному), а истинное понятие есть то, которое соответствует предмету! Где же, в конце концов, критерии – в предмете или в понятии?

Вопрос, по-видимому, бесплодный и круг безвыходный. Однако, всматриваясь в факт познания, мы находим, что в самой действительности, в самих познаваемых предметах есть такой элемент, который обусловливает истинность как их самих, так и наших понятий о них. На этом основании мы можем выставить пустую на первый взгляд, но в сущности весьма содержательную и вполне состоятельную формулу: *истина есть согласие предмета с самим собой.* Что это значит? Как возможно такое странное согласие одного и того же предмета с самим собой? Ясно, что о таком согласии можно говорить лишь в тех случаях, если мы различаем в предмете две стороны, которые могут иногда и не покрывать друг друга. И мы действительно имеем основание различать две эти стороны – идеальную и эмпирическую, или феноменальную, т.е., то, что должно быть, и то, что есть в действительности – идею и явление. С этой точки зрения мы должны определить *истину в смысле объективном (истинное бытие) как совпадение того, чем предмет должен быть, с тем, что он есть или чем бывает, – идеи с явлением; а в смысле субъективном (истинное познание) – как познание идеальной стороны существующего в ее отношении к стороне эмпирической, или как науку об идеях.* Это и есть собственная область философии.

Анализ идеи открывает в ней два основных признака: *действительность,* именно высшую, сверхопытную, лишь разумом постигаемую действительность, которая служит идеальной основой чувственно являющегося бытия и его необходимым *pris*'ом, и *формальную законосообразность,* в силу которой идея как понятие должна быть *нормальным,* или, точнее, указывающим норму понятий, *понятием.* Первый признак истины (идеи) служит принципом наук положительных (эмпирических), второй – формальных; соединение же обоих признаков в конкретном единстве идеи составляет идеальную задачу философии. С этой точки зрения мы получаем возможность ближе определить науку об идеях – философию. В самом деле, если идея есть высшая законосообразная действительность, образующая в предметах их постоянный, неизменный, существенный, первоначальный и основной элемент – *начало,* приближением к которому, как к верховной *цели* бытия и развития, единственно только и определяется степенью объективной истинности предметов и явлений, то, очевидно, философию можно определить скорее как *науку о началах, основаниях и целях существующего.*

И так как далее частные идеи находятся между собой в отношении соподчинения и взаимозависимости, а это отношение может быть объяснено только признанием высшей, управляющей ими идеи, которая бы совмещала в себе вполне и безотносительно все свойства идеального бытия, т.е. идеи абсолютной, то философия, если она не хочет ограничиваться отрывочным исследованием тех или других частных идей, а будет стремиться, как и свойственно истинной науке, к воспроизведению идеальной стороны всего существующего, всего идеального мира в его гармоничном единстве и стройности, должна включить в область своего исследования и абсолютную идею и в связи с ней рассматривать все другие идеи. Отсюда, как результат всего предыдущего анализа, мы получаем такое определение философии: *философия есть наука об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному в их взаимной связи и в проявлении в бытии феноменальном.*

Но, поставив себе такую высокую и сложную задачу, имеет ли философия основание надеяться на ее разрешение? Возможна ли она как наука о *сущностях?* В ряду других возражений против возможностей философии, которые, как тонко вскрывает наш философ, в большинстве случаев покоятся на более или менее грубых недоразумениях, этому возражению, связанному в Новое время,

как известно, с именем Конта, он придает особенное значение. В ответ на него он устанавливает в выражении «познать сущность вещей» очень плодотворное различение двух смыслов – субъективного и объективного. Познать сущность вещей в первом смысле, т.е. образовать о них абсолютно полное, законченное, совершенное, адекватное познание, мы, конечно, не можем по условиям нашего *относительного* познания. Но нет никаких оснований сомневаться в возможности познания этой сущности во втором, объективном смысла, т.е. познании того, *что́* является, *что́* служит основой явлений. И сам позитивизм, против собственной воли, вступает на путь такого познания: он пытается *понять* явления, усмотреть в них то, чего не дает непосредственный опыт, – открыть законы и причины явлений, подняться – путем умозаключения – от действия к этих причинам явлений, выступить за явления и по ним умозаключать об их сущности.

Когда мы говорим, что звук объективно есть колебание волн воздуха, свет – дрожание эфира, цвет – химическое различие тел и т.д., то что мы выражаем этим, как не отличение вещей, как они суть на самом деле от того, чем они нам кажутся, – различение феномена от сущности? Всякий раз, как за непосредственно данными явлениями мы угадываем другие явления как их условия, мы становимся ближе к их подлинному, а не феноменальному только бытию. Прибавим к этому, что вопросы эмпирического знания не суть единственные вопросы, с которыми человек обращается к науке, и что вместе с тем опыт не есть единственный источник знания, даже по сознанию самих представителей эмпирического знания, и возможность философии как познания идеальной стороны существующего будет обеспечена.

Столь же мало опасны для философии и очень распространенные в наше время возражения полускептического новокантианства. Не говоря уже о том, что новокантианцы не вполне верны тому философу, с именем которого они связывают свою доктрину, и что сам этот философ не свободен от возражений, подрывающих в корне его теорию знания, – новокантианцы не последовательны уже и со своей точки зрения, когда говорят о субъективности *только* философского знания. Если наше знание есть не более чем продукт нашей субъективной организации, то что-нибудь одно: или и эмпирическое знание так же субъективно, как философское, или и это последнее так же объективно, как первое. В этой самопротиворечивости позитивизма и новокантианства, равно как и в их исторически проявленной наклонности переходить в различные формы догматической философии, лежит ручательство за непреходящее значение, возможность и право на существование этой последней. То обстоятельство, что доселе они обнаруживали более наклонности к переходу в материализм, есть явление случайное: при других условиях они могли бы также легко перейти в идеализм и даже в религиозную философию. Для нас же в данном случае важно не то, *во что* они переходят, а то, что они *переходят,* не остаются верны своему скептическому отношению к философии.

Итак, философия возможна. Но нужна ли она в качестве особенной науки, если уже и эмпирическое знание, и специальные науки, стремясь к отысканию причин и оснований явлений, тем самым хотя бы и против своей воли, фактически вступают на путь философского знания? Словом, каждая наука, каждая область знания, строго говоря, ищет свой собственный метафизический элемент. Этот взгляд, к сожалению, очень распространен именно в наше время, когда мысль, истощенная недавними бесплодными попытками постигнуть безусловную истину, не надеясь уже более достигнуть неба, пала на землю и в горьком сознании своего бессилия и неверия в собственное могущество привязалась к знаниям специальным, положительным, утилитарным, с недоверием и иронией относясь к попыткам философии решить высшие вопросы. Но такая односторонняя специализация знания никак не может быть признана явлением нормальным – она может создать больших ученых, остающихся в то же время крайне ограниченными и упорными в своей ограниченности специалистами, не способными выйти из узких рамок своих специальностей, чтобы понять, оценить и признать права других наук, равно как и живые требования жизни.

Предотвратить это печальное явление может только философия. *Как наука универсальная, рассматривающая разом бытие и познание в их общих основаниях,* она должна служить объединяющей связью всех наук, показать каждой место в целом организме науки и служить нитью, связующей каждое специальное исследование с общим строем научного знания. А *как наука, занимающаяся идеальной стороной бытия,* она должна вложить душу и

жизнь в изучение фактов, озарить идеальным светом и предотвратить, так сказать, «материализацию научного знания». Таким образом, необходимость философии при специальных науках вытекает из того, что только она может дать им *законченность* и надлежащее *направление,* хотя, конечно, в каждой из трех основных групп наук – богословских, естественно-исторических и антропологических – эта общая роль философии принимает своеобразный оттенок. Но, как и науки, философия, – здравая, конечно, – весьма плодотворна и необходима и для жизни, как это, впрочем, всегда признавалось. Уясняя и преобразуя наши понятия в направлении к идеалу и приучая к самопознанию, она лучше всяких других средств может содействовать правильному и спокойному прогрессу в жизни общественной, а также личному и нравственному совершенствованию.

Ближайшая задача, которая возникает пред нами после того, как мы поняли возможность философии и убедились в ее необходимости, состоит в том, чтобы найти более надежный путь для осуществления преследуемых ею целей. Неудачи, постигшие великих идеалистов нашего столетия в их замыслах развить все содержание философии исключительно *рациональным,* или синтетическим, методом, доказывают, что один этот метод для философии недостаточен. Однако внимательное наблюдение за ходом нашего познания показывает, что *аналитический,* или индуктивный, метод также недостаточен. Он не может быть выдержан даже в той области, которая считает его своей исключительной принадлежностью, – в области естествознания, не говоря уже о других областях знания, в которых он совершенно непригоден. Отсюда следует, что философский метод должен быть методом *общенаучным,* т.е. соединением синтетического и аналитического.

Другие науки пользуются по преимуществу анализом, который прилагается к конкретным данным внешнего опыта или к конкретным психологическим, историческим и другим явлениям. Отсюда индуктивным путем выводятся ближайшие эмпирические законы природы и жизни. Философия же пользуется преимущественно синтезом, и предметом ее анализа служат не конкретные явления и факты, как в других науках, но общие понятия и идеи, данные в общечеловеческих убеждениях в разнообразных мнениях философов, во внутреннем опыте и по преимуществу в мыслящей природе нашего духа. При этом сам этот анализ должен состоять главным образом в *разъяснении* указанных общих идей и понятий, в сравнении их между собой, в указании степени их достоверности, в основанной на логических законах разума комбинациях и в выводе чрез то общих, основных истин философского знания.

Такая систематизация идей и понятий путем их логического анализа, такая выработка *системы мышления* как внутренняя форма философии есть для нее, в отличие от других наук, нечто существенное, вытекающее из ее основной задачи – уразуметь внутреннюю связь и соотношение всех вещей. Именно благодаря такой систематизации, жизнь и душу которой, подобно процессам вдоха и выхода в животных организмах, составляют правильное чередование и взаимопомощь анализа и синтеза, именно только благодаря этому и возможна тесная органическая связь всех философских наук между собой. В результате исследования одной из них, достигнутые своим методом, часто находят себе применение в другой, взаимно содействуя достижению единой философской системы. И только в таком постоянном сличении философских построений с результатами специально научного анализа, в такой сверке их с действительным бытием может быть найден надежный *реальный критерий философской истины,* но только в логике с ее строгими требованиями может быть найден *критерий формальный*.

Установка указанного методологического принципа дает нашему философу основание для разделения всего состава философии на части. Именно с этой точки зрения он делит все философские науки на три большие группы:

1) науки *основные* – пропедевтические – с преобладающим аналитическим методом – это логика, опытная психология, история философии;

2) науки *составные* с преобладающим синтетическим методом, а именно метафизика, этика с философией права и эстетика;

3) науки *прикладные,* в которых одинаковое участие принимают как анализ, так и синтез, – это философия истории, философия религии и др.

Что касается состава основной философской науки – метафизики, то В.Д. указывает в ней две главные части:

I) *гносеологию* – учение о достоверности познания;

II) *онтологию,* или учение о *сущем,* с ее подразделением на: а) учение о *безусловно* сущем, или Боге (*естественное богословие*), и б) учение об *условно сущем* (*космология*), т.е. учение о мире физическом, и учение о мире духовном (*рациональная психология*)[3].

III

Исследование вопроса о познании, имеющее существенное значение для каждой философской системы, представляет особенную важность для характеристики основной точки зрения В.Д.: к нему он возвращался очень часто, ему посвятил ряд наиболее обширных работ, с его решением связывал решение и других философских проблем. В связи с этим нам необходимо также остановиться и на уяснении именно его гносеологических воззрений.

Преимущественный рационально-дедуктивный, или синтетический, характер философских построений предполагает некоторые первые несомненные и недоказуемые положения, составляющие твердую почву, на которой держится состоятельность всех других доказательств, – так называемые *основные начала,* или принципы, познания. Без таких принципов немыслимо никакое знание – ни вненаучное, ни специально научное, ни тем более философское. Но тогда как во всех других областях знания эти начала предполагаются как самоочевидные и непосредственно достоверные, философия должна позаботиться об их критико-аналитической установке и рациональном обосновании. Но здесь, еще не сделав первого шага, философ наталкивается на возражения, по смыслу которых такое обоснование первых начал или *не нужно,* или в принципе *невозможно,* – на возражения защитников так называемой «непосредственной уверенности» в основных истинах знания, с одной стороны, и скептиков – с другой.

Защитники непосредственной достоверности знания ищут заверения состоятельности его основных начал прежде всего в простом *свидетельстве здравого, или общего, смысла*. Но очевидно, что то начало, по которому *большинство* голосов (так как о действительно *всеобщем* согласии, конечно, не может быть и речи) поставляется судьей истины, если и может быть допущено в жизни практической и общественной, то никак не может быть принято началом знания научного. Истина может быть достоянием немногих умов, качественно возвышающихся над большинством, а заблуждение может быть всеобщим, а не только частным. При этом, если бы мы вздумали провести в области научного знания начало общего смысла, который считает верхом благоразумия оставаться *in status quo*, держаться принятых теорий и господствующих убеждений и всегда соглашаться с большинством, то мы положили бы конец научному прогрессу, и особенно прогрессу знания философского, которое не только составляет удел немногих умов, но, исходя из сознания недостаточности прежних философских взглядов, обыкновенно идет против общепринятых, господствующих течений мысли. Непригодность для философии принципа здравого, или общего, смысла доказывается также характером и судьбой тех систем, которые состоят в наиболее близком сродстве с философией здравого смысла – систем эклектических и синкретических, которые никогда не имели и не могут иметь строго научного, философски систематического характера.

Вследствие такой очевидной непригодности для обоснования первых начал знания, ссылки

[3] Тот факт, что В.Д. отличал онтологию, т.е. учение о *сущем вообще,* или, как он ее иногда определял, *о сущности бытия,* от гносеологии, с одной стороны, и от космологии (равно как и от рациональных теологии и психологии) – с другой, не подлежит сомнению. В самом последнем своем труде (Из чтений по космологии // Вера и разум. 1890. II. 2), в котором явно выражены его окончательные взгляды как вообще, так и в частности по занимающему нас вопросу, он писал, например, так: «Решение вопроса о материи как с *гносеологической,* так и с *онтологической* точки зрения вывело бы нас далеко за пределы настоящего *космологического* исследования» (С. 402); «Мир как предмет *космологии* есть не мир вообще, а в узком смысле – мир физический, природа; понятие о мире как *бытии ограниченно-условном вообще* входит в состав философского ученая о *сущности бытия – онтологию*; поэтому, говоря о происхождении мира, мы не будем касаться вопроса о происхождении конечного из абсолютного вообще» (С. 397, примеч.). Из этих мест, так же как и из определения метафизики в учебнике (по 2-му изд.), ясно, что В.Д. понимал онтологию как *отдельную и самостоятельную* часть метафизики *(гносеология, онтология, учение о безусловно сущем* и *учение об условно сущем),* хотя определял ее не всегда одинаково. Фактически при обработке и изложении системы он *объединял* онтологию отчасти с гносеологией, отчасти с учением о безусловно и условно сущем, так что онтологии *как отдельной части* в системе метафизики В.Д., собственно говоря, нет. Вот почему мы и считаем более соответствующим *действительному составу* системы делить ее так, как это сделано нами в тексте, хотя это деление *по букве* не совпадает с делением самого В.Д.: мы делим его систему метафизики собственно *на две части* и из них последнюю подразделяем снова на две, а В.Д. делил ее *на четыре самостоятельные и равноправные,* хотя для онтологии, как мы сказали, у него не оставалось содержания.

на свидетельство общего или здравого смысла другая группа защитников непосредственной достоверности знания ищет их заверения не во внешнем удостоверении авторитетом всеобщего согласия, а во внутреннем удостоверении нашим *чувством истины* или в *вере* (Якоби). Но вера, как бы всеобща и необходима она ни была, в сущности удостоверяет только субъективную необходимость известных истин, но ничего не говорит об их действительной, объективной истине и сама по себе за нее не ручается. К тому же внимательный анализ этого так называемого *непосредственного* чувства истины всегда откроет, что оно, в сущности, всегда опосредовано рефлективными процессами, хотя иногда весьма тонкими и сложными. К тому же на одном этом принципе, вследствие его неопределенности и бедности, совершенно невозможно построить систему философии, как это доказывают и построения собственно защитников указанного принципа – в данном отношении в высшей степени непоследовательных.

И если защитники непосредственной достоверности знания считают обоснование первых принципов излишним, то скептики считают его невозможным. Это, конечно, тоже крайность. Впрочем, из двух основных форм скептицизма – скептицизма *методического* (Декарт) и *положительного* – первая не только не опасна и не противна духу философского исследования, но и, если она удерживается в должных границах, в высшей степени желательна и плодотворна. Она образует движущий нерв всякого знания, и особенно философского. К сожалению, как показывает отчасти и пример самого Декарта, методический скептицизм редко удерживается в своих границах и постоянно обнаруживает наклонность к переходу в безграничное, всеохватывающее, универсальное сомнение – в скептицизм положительный, который от методического отличается тем, что служит не отрицательным только средством к установлению положительного миросозерцания, расчищающим для него почву средством, но окончательной целью и результатом философского исследования. Сомнение в возможности знать истину есть его последнее и окончательное слово. Что положительный скептицизм таит в себе внутреннее противоречие, так как собственно своим сомнением показывает, что он *знает,* в чем должно состоять истинное знание, что ни одна из исторически известных его форм не выдерживает серьезной диалектической критики, что, наконец, при последовательном проведении он должен привести к отрицанию возможности не только знания, но и деятельности, – все эти мысли В.Д. конечно же не новы. Однако они изложены у него с редкой отчетливостью и замечательной диалектической тонкостью. Но оригинален и важен для характеристики его основной гносеологической точки зрения тот положительный вывод, к которому он приходит путем этой диалектической критики.

Существуют такие понятия, в которых ни один, даже самый решительный, скептик, несмотря на свои заверения, что он сомневается во всем, сомневаться не может. Например, когда он говорит «*я сомневаюсь во всем*», то очевидно, что все связанные в этом предложении понятия он наделяет *бытием*. Следовательно, для него *есть нечто несомненно существующее*. Конечно, эта первая несомненная истина крайне бедна: чистое бытие, как справедливо заметил Гегель, есть в сущности чистое ничто, но оно скоро обогащается. Говоря «я сомневаюсь во всем», скептик утверждает бытие не просто чего-либо, но *собственного* существования – существования *я,* равно как и собственного *сомнения* и других психических состояний, мыслей, представлений и т.д. Далее, подвергая сомнению, оспаривая, отрицая истину *чужих* мнений и утверждая, что наши понятия о вещах не соответствуют *действительному бытию,* скептик, очевидно, признает бытие *других я* и внешней ему *действительности – не-я*. Наконец, когда скептик говорит об ограниченности, недостаточности или неистинности знания, то он, очевидно, имеет представление или предположение о каком-то совершенном знании – *идею истины,* в сравнении с которой, хотя и безотчетном, он считает все существующие вещи и понятая сомнительными или не истинно сущими.

Итак, истины *бытия субъективного* (наше *я* и его состояния), *объективного (не-я)* и *абсолютно-совершенного,* которое, в сфере знания определяется как идея истины, – вот три *основных начала,* существующие даже и для самого решительного скептика вне всякого сомнения. Ведь и самый решительный скептик будет, конечно, настаивать на том, что мыслит именно он, а не другой, что противоположные его взглядам мнения суть не его, что, следовательно, существует нечто вне его и что, наконец, есть некоторая высшая норма бытия и знания, по отношению к которой его и чужое бытие и знание суть нечто

ограниченное. Существует, следовательно, для всех без исключения мир духовный, мир физический и абсолютно-совершенное существо, совмещающее в себе полную истину бытия и знания – Бог. Вот три коренные истины, три несомненных основоположения, три основных принципа всякого познания.

Если мы теперь, повинуясь логическому требованию сводить, насколько это возможно, основные и первоначальные научные положения (так называемые аксиомы) к единству, станем сравнивать эти три основные истины познания с целью открыть первоначальную и основную истину, то, по мнению В.Д., мы должны будем признать такой истиной *бытие существа абсолютного*. Ведь без признания этой истины невозможно рационально объяснить существование мира физического и духовного и саму достоверность познания о нем. С этой точки зрения, говорил он, нужно признать глубоко справедливым замечание Гегеля, по которому «содержание философии есть Бог и уразумение Бога».

Установив в пику положительному скептицизму безусловно обязательное и для него *реальное* начало знания, наш философ путем подобного же анализа устанавливает и его *формальное* начало. Он указывает главным образом на то, что и скептики считают для себя обязательными и несомненными те приемы *правильного мышления,* которые предписывает логика и которые составляют самоё природу нашего разума. И скептики убеждены, что и их критика, как всякая другая, должна осуществляться не иначе как по законам того же разума и, чтобы быть общеобязательной, должна исходить из предположения о состоятельности этих законов. Таким образом, заключает он из всего этого, самодостоверность и бесспорность правильного мышления должны быть признаны *всеобщим формальным* началом философии. Поверка философских учений пред судом логики, сличение философских выводов с законами мышления есть самая лучшая, самая строгая и вместе самая беспристрастная их критика, тем более обязательная и удобная, что логика составляет нейтральное поле, на котором мирно сходятся мыслители самых враждебных друг другу направлений и которое поэтому представляет в философии такое судебное место (χριτήριον), авторитет которого признают и уважают все.

Установленный верховный гносеологический принцип (идея Божества) не остается в системе В.Д., как это иногда бывает, принципом только по имени. Нет, он проникает всю систему, освещает для философа все наиболее темные области философского знания и дает посылки для дедукции ответов на наши вопросы, в решении которых анализ фактов и диалектика понятий совсем недостаточны. И прежде всего его могучее действие сказывается в гносеологии, или, как называет наш философ эту часть метафизики, в «*метафизическом* анализе познания», который – в отличие от анализа *психологического,* «исследующего постепенное образование наших познаний и раскрытие законов деятельности познавательной силы», и анализа *логического,* «определяющего нормальные условия правильного познания», – ставит специальный вопрос об отношении различных форм, или видов, нашего познания (эмпирического, рационального и идеального) к действительному бытию, о степени соответствия первого последнему, или, короче, «об объективном значении познания».

Соответствует ли действительность нашему эмпирическому познанию, или опыту? – вот первый вопрос гносеологии. В ответ на этот вопрос материалистический монизм говорит, что «объективно *только* познание внешнего опыта, так как существуете *только* бытие материальное», идеалистический же, напротив, – что «объективно *только* познание внутреннего опыта, ибо существует *только* бытие духовное». Вскрыв онтологическую и гносеологическую самопротиворечивость этих крайних формул и обнаружив их разрушительные для науки и жизни следствия, наш философ нашел, что, несмотря на радикальную противоположность этих крайних решений поставленного вопроса, их причина одна и та же. Она заключается в том, что вопреки обыкновенному сознанию, которое признает как материальное, так и духовное бытие, материализм и идеализм признают только *одно* бытие истинно существующим (первый – вещественное, второй – духовное).

Само по себе это стремление разума к отысканию единой коренной сущности и начала всего существующего совершенно законно и необходимо, поскольку глубокому философскому мышлению противен тот ничем не примиренный дуализм, который господствует в непосредственном сознании. Вместе с тем опыт показывает, что духовная и материальная стороны бытия до такой степени обусловливают собой взаимную связь и отношение различных предметов мира, образуя единую, целост-

ную и гармоничную Вселенную, что невозможно допустить, чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличных, независимых друг от друга, противоположных начала. Но если так, если стремление к объединению обоих начал законно, а само объединение было доселе неудачным, то остается думать, что средство, которое избирали доселе для достижения этого объединения, было непригодным. Это действительно так, а неудача заключалась в том, что объединяющее обе стороны мирового бытия начало искали *в самом же мировом бытии,* в какой-либо из его сторон – духовной или материальной, причем вопреки сознанию и опыту всегда приходилось жертвовать одной стороной бытия в пользу другой.

Избежать этого недостатка возможно лишь в том случае, если объединяющие начала духовной и материальной сторон бытия будем искать не в них самих, а выше их – не в мире, представляющем дуализм духа и материи, а вне мира, в существе высочайшем, отличном от мира вещественно-тварного. С признанием такого существа, которое никак не может быть субстанцией– то ли духовной, то ли физической – мировых явлений, но должно быть мыслимо как их высшая *творческая* причина, легко можно будет согласить так называемый дуализм духа и материи. Теперь этот дуализм не будет непримиримым раздвоением его собственной природы, но *положенным* различием двух основных начал условного бытия, которое именно в силу самой своей условности и ограниченности должно носить не только внешнее ограничение в своем отличии от существа высочайшего, но и внутреннее самоограничение в различии своих сторон. Таким образом, с признанием отличного от мира высочайшего существа мы вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем *монизм трансцендентальный*. Здесь объединяющее начало возвышается над областью бытия условного. С ним успешно может быть соглашен подчиненный дуализм духа и материи, о котором свидетельствуют сознание и опыт.

Таково *онтологическое* решение вопроса об объективном значении нашего эмпирического познания в его обеих формах – в форме опыта внешнего и внутреннего. Этим, конечно, предрешается и собственно *гносеологическая* или, точнее, психологическая постановка указанного вопроса. В самом деле, дедукция привела нас к признанно подчиненного дуализма духа и материи, а, как свидетельствует общечеловеческое сознание, именно о таких формах бытия и говорит наш опыт, следовательно, между эмпирическим бытием и эмпирическим познанием *есть соответствие*. Но как далеко это соответствие простирается? Этот вопрос не может быть обойден, после того как современная физиология органов чувств убедительно доказала значительную субъективную примесь, если не полную субъективность, нашего чувственного познания.

То, что в нашем эмпирическом познании, несмотря на его субъективную окраску, есть элементы объективные, – это признается почти всеми его критиками, начиная с Локка, отличавшего от *вторичных,* субъективных свойств предметов свойства *первичные,* объективные, и кончая современными физиологами. И признается справедливо: их всеобщность, постоянство и независимость от наших чувственных ощущений – именно эти свойства, очевидные даже и для обыденного сознания, а тем более для науки, служат достаточной гарантией их объективности. Правда, у каждого из нас наше эмпирическое познание имеет своеобразный оттенок и индивидуальные особенности, но это нисколько не подрывает достоверности чувственного познания, поскольку, несмотря на эти различия, и в обыденных суждениях о предметах, и в научных понятиях о них, и в самом практическом отношении к ним мы всегда находим то единство познания о внешнем мире, которое достаточно ручается за его общеобязательность и достоверность. Не говорит против объективности нашего опытного познания и изменчивость, и, так сказать, неуловимость для нашей мысли познаваемого объекта, на что указывает идеализм как на возражение против достоверности эмпирического познания. Наше познание, несмотря на изменчивость чувственного бытия, определяет различные *степени* этой изменчивости: неуловимая на своих крайних пределах текучесть и изменчивость бытия делаются все более доступными нашему познанию по мере того, как оно восходит по степеням большей и большей устойчивости и неизменности, – смутное и недостаточное познание, получаемое в мимолетных и разрозненных *впечатлениях* и ощущениях, приобретает устойчивость в наших *представлениях* и еще более в общих рассудочных *понятиях,* при помощи которых мы достигаем рационального и в то же время реального знания о мире.

И это справедливо не только относительно так называемых «первичных» свойств, но и относительно свойств вторичных, которые, как нередко ошибочно думают, будто бы *вполне* обусловлены организацией нашей духовно-чувственной природы, как-то: цвета́, звуки, запахи и пр. Правда, эти свойства составляют своеобразную реакцию нашего духа на воздействие внешних предметов. Однако особенности этой реакции и ее форма зависят не от нас одних, но находятся в тесной зависимости от различного действия внешних предметов, так что по качеству и разнообразию впечатлений мы можем заключать об отличиях и разнообразии действительных предметов, возбудивших то или иное ощущение. На этом истолковании наших субъективных ощущений и основанном на нем понимании реальных свойств и отношений предметов основывается все наше практическое отношение к действительному, окружающему нас бытию, и верность этого отношения показывает несомненную связь субъективных ощущений с объективными свойствами вещей. Таким образом, так называемые субъективные свойства вещей могут служить к познанию свойств объективных, несмотря на всю несхожесть с ними.

Из всех вопросов, входящих в состав метафизического учета об эмпирическом познании, наибольшую трудность, как известно, представляет вопрос о пространстве и времени. Но и здесь, как при разрешении общей проблемы о значении эмпирического знания, вышеуказанный гносеологический принцип (идея Божества) дает нашему философу надежный ключ для разрешения всех трудностей. Первая половина проблемы – вопрос об *объективности* наших пространственных и временных воззрений – решается, впрочем, сравнительно легко. Субъективисты (Кант) правы, когда говорят, что эти воззрения имеют субъективно-априорный *источник,* ибо только таким путем может быть объяснен присущий им характер необходимости. Однако они делают ложный вывод, когда утверждают, что именно вследствие этого пространство и время имеют только субъективное *значение*. Наоборот, объективисты правы, когда говорят об объективном *значении* пространственных и временных воззрений, но не правы, когда хотят объяснить их *происхождение* сенсуалистски, так как при этом остается необъяснимым их универсальный и необходимый характер. Итак, пространственные и временны́е воззрения по своему происхождению, как всеобщие и необходимые, априорны, а по значению *объективны*.

Но именно тут мы наталкиваемся на трудность, которая смущала мыслителей всех времен: если пространство и время *объективны,* а в нашем сознании они являются с признаками не только универсальности и необходимости, но и *бесконечности,* то как мы должны мыслить взаимное отношение этих двух признаков – объективности и бесконечности? Если, представляя пространство и время как объекты *бесконечные,* мы будем прилагать их ко всему бытию, включая и бытие абсолютное, то придем к пантеизму. Если же ограничим их приложение областью бытия только условного, то впадем в самопротиворечивое утверждение *бесконечной ограниченности,* бесконечной формы конечных предметов. Если, наконец, станем отрицать у этих форм бесконечность, то впадем в противоречие с показанием психологического анализа и откроем широкую дверь сенсуализму со всеми его крайними выводами. Как же быть в таком случае? Как выйти из этого затруднения? Пройти первым путем, которым, как известно, прошел Гегель, запрещает *идея Божества* (теистическая), последним – убеждение в самостоятельности нашего разума. Остается, таким образом, средний путь, которым, опираясь на свой гносеологический принцип, наш мыслитель действительно и проходит, несмотря на кажущуюся самопротиворечивость формулы, к которой приводит этот путь.

Существенный смысл его аргументации можно развить в форме следующего сорита: мир *ограничен* по пространству и времени, иначе он был бы абсолютным (пантеизм). Следовательно, признак бесконечности, с которым являются в нашем сознании формы чувственного воззрения, не может основываться на *эмпирической* действительности и должен иметь свои корни в действительности *идеальной* (в идее бесконечного), иначе следствие было бы больше, чем основание. Следовательно, бесконечное время есть лишь движущийся образ, или *символ,* неподвижной Божественной вечности, а безграничное пространство – образ, или *символ,* Его истинной бесконечности. Говоря другими словами, *реально пространство и время, как формы бытия действительного, ограничены, но идеально, как мыслимые формы бытия возможного,* как понятия, основанные на *идее бесконечного,* простирающей свое влияние на все наши познавательные силы, а в том числе и на способность представления, – *бес-*

конечны. Так решается в системе В.Д. сложная и трудная проблема о пространстве и времени[4].

Тот же *умеренно-критический реализм,* который мы видели во взглядах В.Д. на эмпирическое познание, присущ и второй части его гносеологии – «метафизическому анализу рационального познания», т.е. нашим «общим и всеобщим понятиям». Формы рационального познания (понятия субстанции, причины и других категорий) имеют *объективное значение.* Общее столь же реально, как и частное, но существует не отдельно от последнего, а в существенной связи с ним. При таком воззрении сохраняется в своем истинном значении познание как общего, так и частного, и устраняются крайности как идеалистического реализма, утверждающего только истину общего с уничтожением бытия конкретного, так и сенсуалистского номинализма, утверждающего только бытие конкретное с уничтожением истины общего. «Выражаясь довольно точною в настоящем случае формулою схоластической философии, мы, – говорил философ, – признаем *universalia in re* и отрицаем *universalia ante rem* идеалистов и *universalia post rem* сенсуалистов». В отличие от форм чувственного воззрения (пространства и времени) категорические понятия имеют приложение не только к бытию условному, но и к безусловному, т.е. к Божеству, поскольку в противном случае мы пришли бы в богопознании к агностицизму.

Что касается происхождения нашего рационального познания, то хотя по своему *основанию и в своих глубочайших корнях,* как познание универсальное и необходимое, оно априорно, однако *в своем психологическом генезисе* оно существенно обусловлено опытом. Ведь потенциально заключающиеся в природе нашего духа категории получают свою актуальность при помощи воздействия на наш дух впечатлений от вне, совокупность которых мы называем опытом. Их развитие должно подлежать тем же законам, каким подчинено вообще все развитие нашей духовной жизни. Оно обусловлено двумя факторами. С одной стороны, совершенно самостоятельно и по внутренним имманентным законам совершается развитие нашей духовной познавательной силы, которая, как сила ограниченная, подчиненная закону времени, не может выступить вся вдруг, во всей полноте своих обнаружений; с другой стороны, постоянно расширяется влияние на нас так называемого опыта, т.е. совокупности всех сознательных впечатлений мира внешнего, дающего материал для нашей познавательной деятельности и служащего в то же время мотивом для возбуждения этой деятельности. Здесь мы в своеобразной форме видим то же явление, которое наблюдаем и во всей живой, органической природе: образование органического существа обусловлено как семенем или зародышем, одаренным внутренней способностью к развитию и развивающимся по имманентным природе каждого существа законом, так и влиянием внешних агентов: почвы, климата и других физических условий. Существенное значение в этом обусловливаемом опытом генезисе наших категориальных понятий имеет опыт внутренний, который и один, если бы только он был возможен без внешнего, дал бы нам все наши основные рациональные понятия (бытия и небытия, тождества и различия, утверждения и отрицания, субстанции и акциденции, причины и следствия). Он дал бы все те «*общие и объединяющие* независимое от нас бытие и наше познание *связи*», все те «*реальные определения* как бытия, так и познания», которые в философии принято называть категориями.

Основная мысль, проникающая обе доселе изложенные части метафизического учения о познании, состоит в том, что наше знание, – эмпирическое, равно как и рациональное, – не есть субъективный продукт нашего творчества, создание которого произвольно налагалось бы на некоторый не имеющий с ними ничего общего *X*, называемый нами природой. Оно есть выражение в нашем духе самой природы, ее различных свойств и сторон. Уже на основании одного этого, просто по *закону аналогии,* мы должны заключить, что и наше идеальное познание – наши *идеи* (истины, добра, красоты,

[4] Для излагаемой нами системы весьма характерно, что даже такие, по-видимому, совершенно безразличные для устанавливаемого в ней верховного гносеологического принципа (идея Божества) вопросы, как вопрос об объективном значении нашего эмпирического познания, о пространстве и времени и другие, в последней инстанции решаются все же именно при свете этого принципа. Истина бытия личного Бога для философа тверже всего, но с ней не примиряется философия субстанционального монизма; следовательно, вместо него мы должны признать подчиненный дуализм. С ней не примиряется также и бесконечность мира; следовательно, мы с необходимостью должны признать игровое пространство ограниченным и, далее, предикат бесконечности в содержании нашего представления о пространстве истолковать гносеологически, а не онтологически. Таков ход исследования.

абсолютного совершенства и Существа всесовершенного) также суть не субъективные продукты, но выражение в нашем духе самой объективной идеальной действительности.

Итак, во-первых, должна быть идеальная действительность – сфера истинного, доброго и прекрасного, а именно царство идей, сосредоточенных в Существе совершенном как в своем центре и источнике, и, во-вторых, у нас должен быть особый орган для ощущения, чувства, созерцания или восприятия воздействия со стороны этого идеального мира – орган, аналогичный органам внешних чувств. Мысль *об этом особом органе для восприятия сверхчувственного* – мысль не совсем неизвестная в истории философии, но со времени Якоби, впервые и по этому самому, конечно, довольно неясному поводу о нем заговорившего, никем так рельефно не выставленная, как нашим философом, – *эта мысль образует центр его «метафизического анализа идеального познания»*. Утверждаясь в своем положительном элементе на вышеуказанной аналогии, она обосновывается затем путем *reductio ad absurdum* всех как исторически известных, так и логически возможных способов объяснения происхождения нашего идеального познания (объяснений сенсуалистических и абстрактно-рационалистических, декартовской теории врожденности идей, традиционализма, мистицизма и т.д.).

Установлением этого взгляда на происхождение и объективное значение наших идей далеко не исчерпывается содержание «метафизического анализа идеального познания». Кроме этого здесь дано много весьма ценных разъяснений относительно роли этого специального познания и его значения в ряду других низших его форм. Имея свой первоначальный источник в слабой форме идей, служащих отображением воспринимаемых нами из мира сверхчувственного воздействий, наше идеальное познание (таков результат этих разъяснений) затем рациональным и эмпирическим путем раскрывается и обосновывается, вследствие чего все три способа познания – познание эмпирическое, рациональное и идеальное – могут и должны найти свое объединение в конкретном единстве цельного идеалистического миросозерцания. Это и есть верховный идеал философии.

IV

Вторую часть *метафизики* Виктора Дмитриевича, как было сказало выше, составляет онтология с ее подразделением на учение о *безусловно* и *условно* сущем. Центр тяжести в учении о безусловно сущем (в естественном богословии) составляют у В.Д. *доказательства бытия Божия*. К ним мы и переходим.

Кантовская критика доказательств бытия Божия нанесла их защитникам довольно серьезное поражение. Одним из них показалось, что сражение совершенно проиграно, и поэтому они поспешили удалиться с поля брани, отказавшись от всякой солидарности со своими прежними «скомпрометированными» приемами мысли. Более мужественные и искренние заявили, что, «если хотят, чтобы доказательства бытия Божия хоть сколько-нибудь достигали своей цели, необходимо изменить старый взгляд на них», что «в том виде, в каком они обыкновенно излагаются и слывут доказательствами, они вовсе не доказательства, а разве лишь методологические схемы, подобные общим алгебраическим *формулам,* нечто вроде *проблем* или *задач,* лишь по разрешении которых они превращаются в действительные доказательства»[5].

Наконец, иные думали восполнить обнаруженную критикой внутреннюю слабость доказательств умножением их, увеличением их числа, которое в некоторых новейших системах иногда довольно значительно. Лишь сравнительно немногие сохранили при этом спокойствие духа и, будучи одинаково свободны и от сомнительного новаторства одних, и от наивного стремления восполнить качество количеством других, смело встали на защиту этих незаслуженно поруганных традиционных приемов мысли и, обнаружив в них не тронутые критикой здравые элементы, вникли в их истинное зерно, исправили, дополнили и таким образом снова ввели в мыслящее сознание. Одним из блестящих представителей умов этого склада и направления и является в своих доказательствах бытия Божия наш философ. Ограничив раньше их задачу *разъяснением и рациональным обоснованием эмпирически* известной истины бытия Божия, он усваивает им в этой суженной сфере полное научное значение.

[5] См. неоконченное, к сожалению, исследование Р[омана] Л[евицкого] «Доказательства бытия Божия и их действительное значение» (Православное обозрение. 1881. Т. 2. С. 608).

Основанием для определения возможных форм и порядка доказательств бытия Божия служит у В.Д. их общий гносеологический принцип, согласно которому «мир есть основание познания Бога». При восхождении от бытия и свойств мира к его первой причине, мы можем брать во внимание или общие свойства всего мирового бытия, независимо от частных особенностей, характеризующих ту или другую его сторону, или принадлежащие каждой из двух главных сторон свойства, в которых является нашему сознанию это мировое бытие – мир физический и духовный. Отсюда вытекает *три главных вида доказательств бытия Божия*: *космологическое, телеологическое* (физико-телеологическое) и *психологическое,* которое по его исходному пункту можно назвать доказательством, основанным на идее Божества. Последнее доказательство, в свою очередь, также может *подразделяться* и принимать различные формы, смотря по тому, на какие из сторон в идее Божества мы обратим преимущественное внимание. Идея о Боге, рассматриваемая сама по себе и безотносительно, дает нам *онтологическое* доказательство. Обращая внимание на ее значение для нашего познания, мы получаем *гносеологическое* доказательство. Учитывая ее происхождение в нашем уме, получаем *психологическое* доказательство (в узком смысле). Опираясь на ее всеобщность, имеем *историческое,* а на ее связь с нравственным сознанием – *этическое (аксиологическое)* доказательство. Все эти доказательства соединены между собой тесной, органической связью и представляют правильную градацию более и более точного определения и уяснения понятия о Боге.

Космологическое доказательство, которое, по примеру Лейбница, называют иногда также «доказательством от случайности мира», при ближайшем анализе распадается на две части. Первая из них от замечаемой повсюду конечности вещей и условности приводит к *заключению* о бытии бесконечном и безусловном. Вторая же утверждает, что это безусловное бытие, как начало и причина условного, есть Существо всесовершенное, единое и отличное от мира – Бог. Известно, что первую часть вывода Кант думал уничтожить указанием на коренную антиномию нашего разума, в соответствии с которой, с одной стороны, он не может в своем восхождении от причины к причине не остановиться на чем-либо первоначальном, не может не предположить бытия существа необходимого, а с другой – не может и остановиться на какой-либо данной и последней причине, не может положить пределов своему исследованию, но должен идти все далее и далее – в бесконечность. Но прав ли в данном случае Кант? Действительно ли существуют в нашем разуме эти два противоречащих друг другу требования?

Отнюдь нет. Прежде всего никак не может быть допущена мысль о коренном, природном противоречии разумной человеческой природы себе. А если так, то какое-нибудь из вышеуказанных противоречащих требований не имеет того абсолютного значения, какое ему приписывалось Кантом. И нетрудно доказать, что такого значения не имеет именно мнимое требование идти в бесконечность. В самом деле, логическое требование разума состоит лишь в том, чтобы в отыскании причин явления идти дальше и дальше до тех пор, пока не будет найдена *достаточная* причина, объясняющая явление, но вовсе нет требований не удовлетворяться *никакой* данной причиной, не обращая внимания на то, достаточна она или нет. Такого рода требование выходило бы за пределы логики. Вот почему мысль о первой, абсолютной причине, завершающей ряд частных причин, есть мысль общая всем философским направлениям без исключения. Даже и для материалиста цепь обусловливающих друг друга причин и явлений не идет в бесконечность, но обрывается на понятии материи, как последней основы и причины сущего.

Итак, первая половина космологического доказательства обоснована вполне надежно и твердо. Критическая осторожность не позволяет, однако, утверждать то же и о второй половине доказательства, по которой безусловная причина признается *Существом* всесовершенным, или Богом. Превращая понятие о безусловном первоосновании мира в теистическое понятие о Боге, мы привносим в это последнее *новые, не содержащиеся в посылках* элементы – понятия совершенства и существа, которые не даны непосредственно в понятиях случайного и необходимого, ограниченного и неограниченного, условного и безусловного, в которых вращается наша мысль в космологическом доказательстве. Говоря иначе, космологическое доказательство само по себе не исключает и пантеистического понятия о Божестве как «внутримировой, субстанционально не отличной от мира его первоосновы». Вот почему его охотно допускали в свою систему и пантеисты, в частности Спиноза.

Недостаточность космологического доказательства восполняется другими доказательствами,

и прежде всего *телеологическим*. Мир, как совокупность ограниченных и несамобытных вещей, должен иметь безусловную причину своего бытия, – вот вывод космологического доказательства. Однако, продолжает доказательство телеологическое: следствие или произведение не может быть больше, чем производящая причина, или, по крайней мере, причина должна обладать всем тем, что есть в произведении, чтобы иметь возможность произвести его, а в мире мы замечаем мудрость в его устройстве, целесообразность. Поэтому первая причина должна быть в высшей степени премудрой и всесовершенной, потому что неразумное не может произвести разумное, а несовершенное – совершенное. Известно, однако, что Кант признавал и это доказательство не вполне достигающим своей цели. И именно для подрыва его состоятельности он указывал на его, с одной стороны, *индуктивный,* с другой – *аналогический характер,* по которому с логической точки зрения оно может будто бы иметь притязание лишь на большую или меньшую степень вероятности, но не несомненности. Телеологическое доказательство, рассуждал он, основывается на наблюдении целесообразных явлений в мире; но такое наблюдение, в силу ограниченности человеческого опыта, с одной стороны, никогда не может привести к несомненному признанию разумного устройства *всего* мира, а с другой – как основанное на аналогии естественного устройства целесообразных произведений с произведениями человеческого разума, может вести к мысли только об *устроителе* мира, но не о его Творце.

На первую половину этого кантовского возражения наш мыслитель отвечает в два приема.

Во-первых, рассуждал он, если и признать вместе с Кантом заключение телеологического доказательства чисто индуктивным, то ему следует усвоить весьма высокую, граничащую с достоверностью степень вероятности. С одной стороны, на основании единства и общности законов, управляющих миром, оно совершенно правильно заключает от очевидных и дознанных фактов целесообразности (например, в царстве органическом) к тем явлениям, где это качество менее очевидно. С другой – оно нигде не встречает возражений и исключений из общего закона разумности настолько серьезных, чтобы они могли воспрепятствовать признанию его всеобщности.

Во-вторых, – и это главное – индуктивным, или чисто эмпирическим, телеологическое доказательство признать нельзя. Внимательный анализ нашего познания показывает, что хотя на идею целесообразности действительно *наводят* нас факты опыта, но сама по себе эта идея составляет не зависящую от опыта принадлежность нашего рассудка, одну из его категорий. Как таковая, она имеет характер всеобщности и необходимости, т.е. в силу законов нашего разума понятие цели требует, чтобы мы распространяли его на всю совокупность предметов природы без исключения. Разум *a priori* говорит нам, что ничто в мире не существует понапрасну, но что все в нем имеет свой смысл и свою цель. Таким образом, *основание* телеологического доказательства должно быть признано не только вполне твердым, эмпирически хорошо обоснованным положением, но и априорно-рациональной истиной. Однако вывод из этого основания бытия премудрого *Творца* мира все же нельзя признать вполне правильным, и в этом Кант прав. В самом деле, ведь целесообразное устройство предметов говорит только о премудром устройстве одной их формы, но не о создателе материи. Так и в искусственных произведениях человека мы видим, что он производит их из данного готового материала и только сообщает этому материалу новую форму. Следовательно, опирающееся на аналогии телеологическое доказательство приводит нас лишь к понятию об образователе или художнике мира, но не о его Творце. Вот почему это доказательство принимали также дуалисты и пантеисты – оно само по себе еще не дает нам понятия о Боге как существе всесовершенном и личном.

Онтологическое доказательство, в отличие от космологического и телеологического, основывается не на рассмотрении общих свойств бытия, а на анализе данного в нашем уме понятия о Боге. Несмотря на разнообразие форм, все онтологические доказательства можно свести к двум основным типам. В одном – внимание мыслителей обращено на так называемые онтологические предикаты Божества, вследствие чего и получается доказательство бытия Божия лишь как существа абсолютного *по бытию*. Во втором – принимаются во внимание и так называемые идеальные Его свойства, в результате чего получается доказательство бытия Божия как Существа абсолютного не только по бытию, но и *по совершенствам*.

Очевидно, что в наиболее чистом и соответствующем своему названию виде онтологическое доказательство является пред нами в первом случае,

когда путем анализа понятия бытия (*το ’όν*) оно приходит к признанию в основе всякого частного и условного бывания, истинно сущего и необходимого бытия. Но зато, совпадая в этой форме по своему результату с доказательством космологическим, оно разделяет с этим последним и его основной недостаток, т.е., как и оно, дает нам собственно не понятие о Боге, но лишь понятие о необходимом бытии. Чтобы быть доказательством именно бытия *Божия,* оно должно исходить не из абстрактного понятия о бытии, но из живого религиозного сознания, в котором абсолютное *бытие* является как *Существо* идеально совершенное, в какой форме мы и находим это доказательство у Ансельма Кентерберийского, Декарта и Лейбница.

Освобождая основную мысль онтологического доказательства этого второго типа от тех случайных придатков, которые сообщались ему названными мыслителями в зависимости от особенностей их систем, наш философ формулирует ее так: «Необходимым понятием нашего разума 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». Насколько состоятелен этот силлогизм? Его первая посылка, конечно, есть *предположение,* хотя предположение обязательное для всякого, кто вопреки самопротиворечивой гипотезе субъективного идеализма признает соответствие мышления с бытием. Что касается теперь второй посылки, то глубокомысленными разъяснениями Ансельма, Декарта и Лейбница, по-видимому, совершенно твердо установлено, что, мысля о Боге как о существе всереальном и всесовершенном, мы необходимо должны мыслить Его существующим, ибо если из числа предикатов такого существа мы опустим признак реального бытия, то понятие о нем уже не будет понятием о совокупности всех реальностей и совершенств. Такое понятие будет заключать в себе противоречие, избавиться от которого мы сможем лишь в том случае, если включим в это понятие признак реального бытия, как существенный и неотделимый от него.

Однако здесь, когда мы уже совсем готовы успокоиться добытым результатом, нас снова смущает возражение Канта, которое грозит обратить в ничто все усилия философов. Существование, возражает он, есть не какой-либо реальный предикат или совершенство, но простое положение мыслимой вещи в нашем сознании: сто талеров не станут реальными оттого, что в нашем мышлении мы помыслим о них как о действительно существующих. Так и понятие о Боге остается тем же понятием, будем ли мы приписывать Божеству предикат реального существа или нет. Можно ли выйти из этого затруднения? Наш мыслитель вышел. «Все возражение Канта, – говорил он, – основано, по нашему мнению, на решительном недоразумении и, намеренном или нет, смешении общей категории *бытия* с частным понятием *бытия реального*». Сказать, что такой-то предмет есть действительно существующий, или – проще говоря – есть, существует, подразумевая реальное бытие, вовсе не то же, что сказать, что такой-то предмет есть, дан или существует *в моем мышлении*. Отсюда видно, что признак реального существования в понятии о Боге, как и в других понятиях, вопреки мнению Канта, есть действительный новый признак, реальный предикат: «Приписывая его Богу, мы действительно утверждаем не только то, что *в нас есть* понятие о Боге, что Он существуете в нашем уме, но и то, что этому понятию соответствует реальное бытие, что Бог действительно существует не в мысли только, но как объект и вне ее».

Но коль скоро мы имеем право отличать бытие реальное от мыслимого, реальное существование от мыслимого, то вместе с тем мы получаем и дальнейшее право сравнить то и другое бытие по категории или идее совершенства и спрашивать, какое из них лучше или совершеннее другого. Результатом такого сравнения не может быть никакое сомнение: бытие реальное лучше и совершеннее в сравнении с бытием мыслимым или возможным. Став на точку зрения различения просто бытия, т.е. как положения предмета в нашей мысли, и бытия реального и затем сравнив то и другое по идее совершенства, сам Кант едва ли стал бы утверждать, что существование и несуществование не имеют никакого значения при таком сравнении. Он, конечно, согласился бы, что сто действительно существующих талеров лучше и совершеннее ста талеров, существующих только в представлении. В этом отношении Ансельм был прав, говоря, что существовать в действительности лучше или совершеннее, чем не существовать или существовать только в мысли или в возможности, и что существо всесовершенное по тому самому, что оно всесовершенно, должно быть мыслимо реально существующим.

Первая посылка вышеприведенной схемы, или формулы, онтологического доказательства, как мы знаем, в нем самом остается простым *предположе-*

нием. Перевести это предположение в обоснованную истину и тем дополнить онтологическое доказательство – задача доказательства *гносеологического*. Говоря иначе, гносеологическое доказательство стремится привести истину бытия Божия в связь с признанием истины нашего познания и доказать, что с ее отрицанием рушится и уничтожается вся достоверность нашего познания. Оно может быть изложено, с точки зрения нашего мыслителя, в следующей форме. Истина существует – это факт неоспоримый, не подлежащий никакому сомнению. Он доказывается уже тем, что самый абсолютный скептицизм не может отвергнуть его, не становясь в противоречие с самим собой. Ведь если утверждать, что истины нет, остроумно замечает блаж. Августин, то, следовательно, истина есть, ибо тогда будет истиной то, что истины нет.

Но что такое истина нашего внимания? Она может быть определена, как его соответствие действительности: наше познание истинно, если предметы отражаются в нем так, как они существуют. А это предполагает, что субъективно необходимые формы идеального сочетания феноменов нашего сознания (представлений), равно как и логические законы, находятся в точном соответствии с объективно необходимыми формами реального сочетания действительных явлений и предметов с законами бытия – физическими и метафизическими. Если бы такого согласия не было, мы должны были бы решительно отказаться от возможности познавать действительность. Но как возможно это чудное согласие нашего мышления с бытием? Есть только один способ объяснить – это предположить наличие общего начала того и другого, в котором заключается высочайший источник как мышления, так и бытия. Это есть признание, что абсолютная реальная причина мира есть вместе и абсолютная идеальная причина нашего духа. А такая причина и есть Бог.

Таким образом, гносеологическое доказательство у В.Д. есть не что иное, как раскрытие лейбницевской мысли о предустановленной гармонии, с той лишь разницей, что он исходил не из понятия о Боге, чтобы из него вывести необходимость такой гармонии между мышлением и бытием, которая бы обеспечивала достоверность нашего познания (как это выходило у Лейбница и отчасти у Декарта), но, наоборот, – исходя из несомненного, подтверждаемого и опытом, и общим сознанием факта существования истины, или гармонии, между мышлением и бытием. Он восходил к причине этой гармонии и находил ее в высочайшем Первоисточнике мышления и бытия – Боге.

Для онтологического доказательства идея Божества есть факт, и факт первичный. Но точно ли это факт такого рода? Не происходит ли она из внешней природы путем преобразования ее впечатлений, т.е. от нас самих? Обнаружить, что она не происходит ни из того, ни из другого, но требует для своего объяснения адекватной причины, какой может быть лишь само высочайшее Существо. Обнаружить это и есть задача *психологического* доказательства в узком смысле этого слова.

Конечно, выводить идею Божества прямо из впечатлений природы нет никакой возможности. Божество мыслится абсолютным Духом, существом самосущим, вечным, бесконечным. Но этих и подобных предикатов мы не только не находим в природе, но они даже находятся в противоречии с теми чувственными представлениями, которые образуются из внешних восприятий. Также было бы совершенно непсихологично выводить ее, как это иногда делали мыслители отрицательного направления (Фейербах) и из преобразованных фантазией впечатлений, представлений или образов. Внимательный анализ обнаруживает, что фантазии не производят идеи о Боге. Напротив, собственно ее функционирование, кажущееся столь свободным и произвольным, в глубочайшем своем основании определяется идеей о Боге. Это с особенной ясностью проявляется в высших произведениях фантазии – в идеалах. Идеал предполагает существование у нас некоторого конечно, в обыденной жизни лишь неясно сознаваемого понятия о совершенстве, а неудовлетворенность ничем данным, даже идеалом, лишь только он осуществился, показывает, что это понятие в существе своем есть идея абсолютного совершенства. Таким образом, способность создания идеалов мы должны признать *не причиной, а следствием* идеи о Боге как живой совокупности всех совершенств и последней цели наших стремлений. Смотреть же на идею Божества вместе с Кантом как на чисто формальный (регулятивный) принцип, которому будто бы ничто не соответствует в действительности, т.е. как на своего рода психологическую иллюзию, мы не можем.

Это очевидно, поскольку взгляд Канта на идею Божества как на чисто формальный или регулятивный принцип вопрос о ее происхождении не решает. Пусть это лишь формальный принцип, но

как объяснить его, как понять его необходимость? На чем основывается Кантово «только», когда он утверждает, что рассматриваемая идея имеет *только* формальное значение? Ровно ни на чем. Совершенно напротив, самое естественное рассуждение в данном случае должно вести как раз к обратному результату: если в нас существуют такие, а не иные априорные форма и понятия, то это, очевидно, потому, что такова именно соответствующая этим формам и познаваемая при их помощи действительность. С этой точки зрения и присущую нам идею безусловного можно объяснить только тем, что есть безусловное Существо, которому, как адекватной себе производящей причине, она и обязана своим существованием. Думать иначе – значить вносить в нашу духовную организацию неразрешимое противоречие. Что касается, наконец, взгляда на идею Божества как на иллюзию, которой сквозит иногда в отрицательных ее объяснениях, то он слишком груб и так очевидно самопротиворечив, что вовсе не требует опровержения: со стороны нашего ума было бы по истине непостижимым упорством придавать своим иллюзиям предметное значение. Таким образом, идея Божества, рассматриваемая со стороны своего происхождения, приводит нас к признанно Бога как единственно достаточной причины своего существования в нашем духе.

Дальнейшее раскрытие той мысли в психологическом доказательстве, что идея о Боге не может происходить из причин частных и случайных, но предполагает особый источник в самом высочайшем Существе, дает доказательство *историческое,* которое указывает на всеобщность идеи Божества как на характерный признак, и раньше подтверждающий ее установленную необходимость. Доселе не найдено народа, у которого бы вовсе не было религиозных представлений и идей (ссылка на авторитет Катрфажа и Тейлора). Но если бы такой народ когда-либо и был отыскан (что, впрочем, невероятно), то это вовсе не говорило бы о случайном происхождении идеи Божества. Это явление можно было бы объяснить лишь как крайнее потемнение религиозного сознания, которое психологически вполне возможно. Идея о Боге, правда, есть существенная принадлежность разумной природы человека, но эта природа, конечно, не в силах «отстоять свои права», когда они подавляются внешними и внутренними стесняющими и искажающими эту природу влияниями. Вина здесь не самой природы, а этих заглушающих ее нормальное развитие влияний.

Что касается единичных случаев теоретического и практического атеизма в культурной среде, то и они вполне объяснимы психологически. В.Д. говорил: «Человеческий разум обладает неограниченною свободою в области своей познавательной деятельности – свободою не только познания истины, но и заблуждения», поэтому в силу этой свободы он может иногда опровергать даже самые очевидные и необходимые истины (например, реальность внешнего мира, достоверность логических законов мышления и т.д.). Почему же не может быть отвергнута идея о Боге, к отрицанию которой, к сожалению, как известно, ведут различные ненормальные условия как теоретической, так и практической жизни? Может быть, скажут, как действительно и говорят, например, последователи Конта, что прошедшая и настоящая религиозность человечества еще не ручается сама по себе за его будущую религиозность? Может быть, человек разовьется и возмужает настолько, что со временем освободится от всех «религиозных суеверий»? Конечно, историческое доказательство, ограниченное своими эмпирическими пределами, не может вполне устранить это возражение, не может доказать (и в этом его коренной недостаток) абсолютную всеобщность религии, но оно может обратить в свою пользу уже саму шаткость предположений о мнимом упразднении религиозной идеи в будущем.

Действительно, если судить о будущем религии только по ее прошлому, то и тогда мы вправе предполагать ее вечное существование (пока существует человек), чем уничтожение. В самом деле, та идея, которая сопровождала человеческий род от его колыбели до настоящего времени при всех переменах его исторических судеб, которая была принадлежностью не только умов младенческих и неразвитых, но и высокообразованных, носит в себе достаточно гарантий за свое сохранение и в будущем. Упразднение же религии окончилось бы совершенным распадением социальных связей и обращением человечества в толпу жалких полудиких существ, ибо его рост и развитие, как показывает история, обусловливаются именно религией. Таким образом, уже с собственно исторической точки зрения мы должны придавать религиозной идее всеобщность, чего при философском анализе этой идеи, обнаруживающем ее *внутреннюю* необходимость, достаточно для заключения к бытию *Виновника этой всеобщей религиозности*. Эта ссылка на всеобщность идеи Божества как на доказательство ее

истинности, имеющая, правда, вследствие своего чисто эмпирического характера, сравнительно невысокое *научно-теоретическое* значение, имеет взамен того громадное *практическое* значение для людей, руководствующихся в своих суждениях и верованиях более примером и авторитетом других, чем своими собственными рассуждениями и выводами. Как косвенное, фактическое подтверждение онтологического и психологического доказательств очевидно, и оно имеет свое бесспорное место в ряду других доказательств.

Еще более существенным и важным дополнением онтологического доказательства, чем только что изложенные три его формы, служит доказательство *нравственное – аксиологическое*. Оно, исходя из факта существования в нас прирожденного нравственного закона, заключает к бытию верховного Законодателя. Это дополнение более существенно и важно потому, что, с одной стороны, исходная точка доказательства – нравственное сознание – представляет собой факт ясный, простой и непререкаемый, а с другой – и само понятие о Боге, устанавливаемое этим доказательством, отличается такой полнотой содержания, которая непосредственно не дается другими доказательствами бытия Божия. Итак, исходным пунктом этого доказательства служит существование нравственного закона, а этот последний может быть рассматриваем с трех точек зрения – со стороны его происхождения, осуществления и последней цели, или завершения. Поэтому нравственное доказательство может принимать три главных вида, или оттенка, сообразно чему и понятие о Божестве, получаемое в выводе, принимает различные определения. Бог определяется то как святой Законодатель, то как Высочайшее – совершенный личный Объект основного нравственного стремления (любви) и Податель особых – в истинной религии сверхъестественных, сил для осуществления нравственного закона, которых недостает нашей нравственно бессильной природе, то, наконец, как правосудный Судия и Мздовоздаятель.

Нравственное доказательство раскрыто у В.Д. с исключительной полнотой и обстоятельностью. Это – целая система нравственной философии, но с теистической точки зрения, конечно, в общих чертах. В ней отображен весь величавый нравственный облик мыслителя, сказалось все его удивительно изысканное нравственное чувство, проявился весь строго выработанный и выдержанный нравственный склад философа, который носил в своей душе святыню нравственного закона без ригоризма и ложного аскетизма. Он глубоко сознавал необходимость для нравственной жизни помощи свыше и жил верой в нее, не разделяя, однако, односторонне-пессимистических жалоб на коренное бессилие нашей природы, на «радикальное зло», которое будто бы делает совершенно бесплодными все проявления в нравственной сфере личной самодеятельности и борьбы. В.Д. четко понимал, что добродетель сама себе награда и зло в самом себе носит зерно своего разложения и начало своего обличения, но в то же время считал вечным законом правды, чтобы «блаженство следовало за добродетелью, страдание – за пороком», чтобы было «безусловное соответствие между нравственными действиями и даже самыми настроениями души и их результатами».

Мы не можем проследить здесь всех изгибов мысли, покрывающей тонкие оттенки нравственного чувства, проясняющей и определяющей его как путем прямого анализа, так и посредством полемики с односторонними эмпириками (эволюционистами) и рационалистами. Отметим лишь результат: высочайшее благо как последняя цель нравственных стремлений человека не исчерпывается теми элементами, на которые как на его содержание указал Кант, т.е. святостью (добродетель) и блаженством (счастье). Нет, оно должно удовлетворять всем нормальным стремлениям человеческой природы, объединять все частные блага и цели, а следовательно, кроме стремления к нравственному совершенству и счастью должно включать в себя и стремление к истине. Однако эти элементы должны быть, конечно, не механически сложенными частями, но органическими моментами одной идеи, а именно *идеи совершенства,* которую каждый элемент выражает в своей сфере. Речь идет об *абсолютном совершенстве,* не осуществляемом никакой данной действительностью и не могущем быть осуществленным в пределах бытия условного и ограниченного именно в силу своего абсолютного характера.

Но это совершенство, чтобы быть объектом живых стремлений, должно быть не абстрактным понятием, но реальным качеством какого-нибудь действительного объекта как его носителя и обладателя, т.е. абсолютно совершенного Существа. Так как, согласно декартовскому методологическому основоположению, в производящей причине не может заключаться менее того, что есть в ее произведении,

то это Существо мы должны признать в абсолютной степени обладателем всех тех нравственных качеств и совершенств, какие указаны в требованиях нравственного закона, – должны придавать Ему совершеннейшую *святость,* бесконечную *любовь* к человеку *и правосудие*. Таким образом, исходя из факта существования в нас нравственного закона, мы с логической необходимостью приходим к признанию бытия Бога как высочайше любвеобильного и правосудного Судии и Мздовоздаятеля.

Цикл доказательств бытия Божия исчерпан.

Что касается их значения, «если прилагать к ним строго логическую мерку априорно-рационального доказательства, то, по взгляду нашего мыслителя, они не выдерживают критики, так как в них, с одной стороны, истина, выводимая в заключении, предполагается в посылках, а с другой – собственно посылки не имеют той аксиоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимого из них заключения». Но если мы предположим непосредственную эмпирическую (через ощущение, внутреннее чувство, как бы видение) известность нам Божества, а на такое предположение дает нам право вывод гносеологии, то эти доказательства получают бесспорное и притом весьма важное значение в качестве надежных методологических приемов разъяснения и рационального обоснования этой эмпирической истины. Во всяком случае, мы должны признать за ними ту неоспоримую заслугу, что *понятие* о Боге, которое составляет общий результат всех их, по своей ясности, отчетливости и правильности превосходит те смутные и неясные представления о сверхчувственном, в форме которых является нам идея о Боге у большинства людей. И именно при помощи этих рациональных приемов мысли философия, по убеждению В.Д., *неизбежно* должна прийти к понятию о Боге – теизму. И сам философ в своих творениях ясно показывал внутреннюю обязательность этого понятия для всякого последовательного и глубокого мышления.

V

Вторая часть онтологии, или *учение об условно сущем,* разделяется, как сказано, на *космологию* и *рациональную психологию.*

Космология слагается из трех вопросов: 1) *о сущности физического мира,* или *о материи как его субстанциальной основе;* 2) *о происхождении мира* и 3) *о качественных свойствах мира* (о целесообразности, пессимизме и оптимизме).

Итак, первый ряд вопросов космологии: «В чем состоит сущность физического мира?», «Как понимать внешнюю природу?», «Есть ли она, с точки зрения нашего философа, самозамкнутое механическое целое, чуждое нашему духу, непроницаемое для него, равно как не допускающее и воздействий со стороны высшего начала, или она есть нечто нам аналогичное, родственное, живое?». Несмотря на широкое распространение в современной положительной науке и философии первого взгляда, В.Д. не мог, конечно не вступая в противоречие с основными началами своей философии, присоединиться к его сторонникам. И действительно, со всей силой глубоко убежденного мыслителя он выступил на защиту второго члена приведенной альтернативы.

В.Д. неоднократно возвращался к этому вопросу и постоянно напоминал, что «как между Богом и человеком есть нечто общее – именно духовность, что и обусловливает возможность их взаимодействия, так и между физическим миром и духом человека, несмотря на разность их по существу, также есть нечто общее, ибо оба они подпадают под одно понятие бытия *ограниченного*. Это и есть некоторая внутренняя связь, которая и делает возможным их взаимодействие» («Метафизический анализ эмпирического знания»). Ведь «*сокровенное зерно жизни природы аналогично и сродно с началом жизни духовной* и оба мировых начала суть *откровения духа бесконечного,* который, будучи самостоятельным и вполне совершенным, однако же во всем живет, всем движет и всему дает бытие» («Нужна ли философия?»). К обоснованию этого дедуктивно устанавливаемого тезиса наш философ, как этого требовало и само существо дела, направлялся путем отрицательным – путем разбора материалистического атомизма.

Истолковывать вместе с представителями материалистического атомизма внешний мир, всю совокупность предметов и явлений природы как механическое сочетание дискретных, первоначальных, однородных, абсолютно неделимых частичек вещества, или атомов, невозможно, – такова первая позиция, которую отстаивает наш автор на пути к обоснованию вышеприведенного основного своего тезиса. Всматриваясь в *эмпирические* доказательства теории атомизма, он находит, что с этой точки зрения ни одно из основных свойств атомов не толь-

ко не доказано, но и недоказуемо. Что эмпирически недоказуема неделимость атомов, – это сделавшееся уже общим местом положение конечно не ново у нашего автора. Возможно иное. Он с замечательной проницательностью указывает, что и другие свойства атомов – их однородность или тождественность, а следовательно, и первоначальность – могут быть им признаны не с бóльшим правом.

В самом деле, как можно говорить об однородности атомов, когда, по смыслу одного из важнейших доказательств теории атомизма (доказательства химии, заимствованного из «эквивалентных пропорций атомных соединений»), им необходимо усвоить *различные* вес, величину (явление изоморфизма), форму или фигуру (предположение закона кристаллизации) и качество (химически простые тела – кислород, водород, азот и т.д.). А коль мы признали различие атомов, мы должны допустить, что атомическое состояние материи не есть первоначальное, так как оно, очевидно, должно быть обусловлено какой-либо неизвестной пока для опыта силой или законом, сформировавшим материю в виде атомов. Итак, если и признавать атомы, то с эмпирической точки зрения им нельзя придавать ни неделимость, ни однородность, ни первоначальность. Но в таком случае что же выигрывает материалистический атомизм? Если атомы не могут быть признаны всеобщим и первоначальным основанием бытия, но чем-то производным и второстепенным, то, очевидно, главное и истинное начало бытия будет уже за ними и выше их – будет заключаться в той силе, которая произвела различие атомов и вообще материю.

Не решают вопроса в пользу атомизма и так называемые *философские,* или рациональные, основания, которые начали возникать уже в глубокой древности. Общее в них то, что они указывают на затруднение, возникающее для мысли с признанием абсолютной делимости материи. Действительно, мысль о бесконечной делимости материи представляет затруднения для нашего ума, который стремится в потоке делимости остановиться на чем-либо первом, далее неделимом, как на точке исхода в объяснении природы. Но отсюда еще не следует, чтобы и на самом деле, а не только в нашей мысли мы должны были признать существование каких-либо абсолютно первых неделимых частиц материи – атомов. Напротив, признавая атомы, мы наталкиваемся на гораздо большие затруднения, чем трудность признать абсолютную делимость материи, – на затруднения мыслить пространственное и материальное неделимым, представлять разделяющие атомы пустые промежутки, а вместе с тем и действие на расстоянии (*actio in distans*) и т.д.

Серьезность затруднений, с которыми связана теория атомизма, заставляла мыслящие умы строить иные гипотезы относительно состава внешней природы, каковы теория материи как сплошного бытия (*continuum*), динамическая теория, атомизм математический и монадизм. Но в свою очередь и каждая из этих теорий представляет свои более или менее серьезные трудности. Теория материи как *continuum*'а ведет к отождествлению материи с пространством, которое мы находим у Декарта. Атомизм динамический и математический, равно как и монадизм, ведут к крайностям отрицающего материю идеализма, так как первый смешивает силу с ее субстратом, второй – реальность с ее математическими определениями, третий – дух с материей. Ввиду всех этих затруднений в понимании действительной сущности материи необходимо – так заключает наш философ – прийти к выводу, что материя, т.е. *начало,* по своим свойствам *противоположное духу,* есть нечто протяженное, делимое, инертное и т.д. Хотя мы и должны признать ее ради объяснения явлений физического мира, одна и сама по себе она не может служить самостоятельным началом физического мира, поскольку это – субстанция (субстат) условная. Для объяснения физического мира необходимо допустить в материи действие невыводимых из нее, нематериальных сил, подчиненных известным законам их гармонического взаимодействия. Но эти силы и законы требуют для своего объяснения высшей, первоисточной причины.

Но если для объяснения состава материи необходимо допустить действие в материальном субстрате некоторых невыводимых из нее сил, то тем более мы должны обратиться к предположению подобных сил при объяснении существ органических. В этом пункте своей системы В.Д. является сторонником *витализма.* Но здесь мы приходим ко второму вопросу космологии – к вопросу о происхождении мира.

Общий вопрос о происхождении мира подразделяется на два частных. Прежде всего это вопрос о *начале* мира, т.е. о происхождении общих условий мирового бытия и его основных форм (природы неорганической и органической с включением в эту последнюю и человека) из какого-либо *высшего* реального принципа. Второй частный вопрос – воп-

рос об идеальном, или метафизическом, законе мирообразования (мироразвития).

В решении вопроса о *начале мира* различают четыре главных воззрения, определяемых понятием о первой причине бытия: материалистическое, пантеистическое, дуалистическое и теистическое. Однако пантеизм и дуализм суть воззрения смешанные, непоследовательные (признавая первопричину мира, они объясняют мир, совершенно забывая о ней). Поэтому наш философ сосредоточивает свое внимание главным образом[6] на материалистической, или натуралистической, гипотезе происхождения мира и путем ее критики приходит к установке правильного учения о предмете – с точки зрения теистической.

Материализм в своем учении о происхождении мира решительно несостоятелен. Будучи не в силах, как мы видели, установить ясное понятие о материи, он наталкивается на затруднения еще более серьезные в своем учении – относительно силы, столь необходимой для объяснения различия в свойствах и группировке материи и законах, по которым осуществляется из материи под действием сил мирообразование. Понятие о силе как свойстве материи полно противоречий, так как в этом случае одному и тому же объекту – материи приходится приписывать противоречащее и взаимно исключающие *себя* предикаты (инерции и активности, субстрата действия силы и собственно этой действующей на субстрат силы). Если же мы *обособим* силу от матери и, осмыслив все частные силы как *единую* в своей основе мировую силу, усвоим, как это делают современные натуралисты, ее способность разлагаться на различные силы по направлению и интенсивности [по мере необходимости становиться то силой движения, то силой тяготения, то химического свойства, то светом, то магнетизмом, то сознанием (в человеке)], то такая необычайная сила будет уже лишь другим названием для того начала, о котором издавна учили философы, называя это начало то пластической силой природы, то душой мира, то божеством. Иными словами, мы тогда должны были бы признать за мировой силой *самоопределяемость и разумность* (а эти понятия выводят нас из сферы материалистических понятий о начале мира). Еще менее, конечно, можно серьезно говорить о происхождении из материи законов, по которым мир, по гипотезе, образовался.

Но если общие свойства мира не могут быть объяснены материалистически, то тем более не могут быть объяснены этим путем те специальные свойства и формы существования, которые представляет природа органическая. В.Д., как было сказано, является защитником витализма, который он отстаивает ввиду попыток, с одной стороны, объяснить органическую жизнь законами механическими, а с другой – свести ее непосредственно к творческой деятельности первопричины. Механически, рассуждает он, объяснять организмы не позволяет их существенное отличие от неорганической материи по составу, форме, по условиям происхождения, существования и разрушения и, наконец, по их, так сказать, телеологичности – по приспособленности для достижения определенных целей существования. Все эти свойства с механистических позиций принципиально необъяснимы. Не может быть признан вполне удовлетворительным и тот взгляд, согласно которому объяснение высокого совершенства органических произведений необходимо будто бы искать непосредственно во всемогущей и высочайше-разумной воле Творца, в Его постоянно продолжающемся творении органических существ или устроении их из неорганической материи (Декарт) – посредством идей, первообразов (архетипов), особого распорядка механических сил природы (Лотце) и т.д.

Идеи и типы, как показывает опыт, никогда не осуществляются вполне в действительности, которая всегда представляет различные аномалии и уродства. Как объяснить это? Если первоначальная и собственная причина органических образований есть Божественная мысль и воля, то мы не можем придумать, почему бы она могла не исполниться или не исказиться. Единственное средство устранить это затруднение состоит в признании вместо типов, или идей, *самостоятельной жизненной силы.* Явления отсутствия идеальной законченности и неудач органических образований показывают, что *органическая природа есть относительно самостоятельное,* хотя и происшедшее от Бога *начало* – некая живая, но бессознательно-разумная сила, которая, как ограниченная, не можете располагать своими свойствами совершенно свободно и безусловно-разумно, как располагала бы ими Божественная воля и мысль. Как на аналог этой силы В.Д. указывает на всем известную пластиче-

[6] О пантеизме и дуализме (деизме) см. в следующих номерах – при изложении системы В.Д. Кудрявцева-Платонова «Философия религии».

скую силу организма, согласно которой организм может сам собою восстанавливать пораненные, даже утраченные члены, заживлять раны, заменять функции поврежденных или утраченных членов видоизмененным действием других и т.д., и особенно на инстинкте животных.

Итак, необходимо признать жизненную силу. Многим не нравится термин «жизненная сила». Но настаивать на нем нет никакой необходимости, так как, действительно, вследствие своей темноты и неопределенности он не раз бывал источником различных недоразумений. Сущность дела нисколько не пострадает, если, по примеру некоторых естествоиспытателей не употребляя этого термина, мы станем говорить лишь о «неизвестной нам причине явлений, происходящих в органической природе и отличающих их от явлений неорганических».

Виталистическое воззрение на сущность органической жизни В.Д. осветил новым светом, разъяснив одно из наиболее существенных отличий органических существ от неорганических – отличие по происхождению. Здесь он опять шел главным образом путем критическим – путем разбора так называемой теории трансформации, или «теории последовательного превращения организмов». Отметив в самом начале с достойной подражания осторожностью и прямотой, что «ввиду богатой литературы, созданной по вопросу о дарвинизме, философу едва ли удалось бы сказать здесь что-либо новое» и что поэтому, в отличие от специалистов естествоведения, философ должен ограничиться лишь оценкой наиболее важных, имеющих собственно философское значение оснований теории, В.Д. наметил затем два центральных пункта своей критики: а) разбор *фактических* оснований, которые могут быть представлены в пользу изменения пород, и б) разбор дальнейших специальных *объяснений* способов и причин этого изменения.

Итак, прежде всего, есть ли достаточные основания к признанию собственно факта трансформации? Для решения этого вопроса есть два пути: исторический – запрос прошедшего – и экспериментальный – запрос настоящего.

Общий строй органического царства представляет нам строгую постепенность, восхождение от низших органических форм к высшим. Отсюда возникает вопрос: не была ли эта постепенность и исторической? А если так, то не должны ли мы смотреть на историю органических существ как на переход низших форм в высшие? Рассуждение вполне естественное и, по-видимому, состоятельное. Но заключение от *постепенности* появления и происхождения организмов (если даже и признать эту постепенность бесспорной) к *превращению* из одного в другой *логически неверно*. Пусть появление органических форм шло прогрессивно, но *как* происходила эта смена – путем ли превращения одних организмов в другие – это все еще остается вопросом. Далее, свидетельства геологии и палеонтологии далеко не так бесспорны, чтобы на их основании можно было с несомненностью утверждать, будто первобытные организмы были менее совершенны и сложны, чем позднейшие. А если так, то мы уже не имеем фактических оснований говорить о строгой постепенности в появлении органических форм. Сказать ли, что первичные простейшие формы бесследно исчезли? Но в таком случае где формы переходные – позднейшие? Конечно, можно ожидать, как предлагают сторонники трансформации, что геологи и палеонтологи откроют недостающие формы со временем, но область возможного и уповаемого безгранична – можно ожидать всего...

Не более чем запрос прошедшего, говорит в пользу теории трансформации и запрос настоящего. Самый главный из относящихся сюда аргументов представляет, как известно, констатированный Дарвином факт происхождения у культурных растений и животных разностей путем естественного отбора. Если различные разновидности, заключал Дарвин, могут быть легко произведены человеком для его целей и в относительно короткое время, то отчего они не могут быть произведены природой для своих целей в несравненно более долгое время? Но капитальный недостаток этого аргумента заключается в том, что заключение, верное относительно происхождения *разновидностей* в данной породе, совершенно неприложимо к опыту объяснения самих пород. При этом по какому праву здесь делается заключение от происхождения видоизменений в кругу *культурных* растений и животных к способу *естественного* образования породы? Ведь силы, действующие в процессе культурных видоизменений и в процессе природы, не только не сходны, но совершенно противоположны. В первом случае прямо или косвенно действуют сознательный разум и воля человека, равно как и особые условия, созданные жизнью разумного существа. Во втором имеются в виду действующие бессознательно и неизменно по данным законам силы природы.

Чтобы иметь право на вышеприведенное заключение, сторонники трансформации (эволюции) должны были предварительно доказать, что сила,

управляющая природою, тождественна или подобна той силе, которая действует в человеке, что она, подобно человеческому уму, рассчитывает вперед, ставит себе сознательные цели, избирает полезные для этих целей особенности и т.д. Даже более – эта сила должна быть не только аналогична разумной силе человека, но и выше ее настолько, насколько *естественное* разнообразие растений и животных выше *искусственно* достигаемого разнообразия. Говоря иначе, эта сила должна быть творческой. И совершенно очевидно, что признание такой силы разрушает всю теорию *естественной* трансформации – эволюции.

Итак, фактические основания теории трансформации неоднозначны. Это следует отметить при разборе названной теории. Ведь спорный характер фактических оснований теории обыкновенно затемняется и отодвигается на задний план дальнейшими подробными и часто довольно остроумными объяснениями самого процесса трансформации, как-то: борьба за существование, половой отбор и т.д. За этими объяснениями легко ускользает самое главное – *недоказанность объясняемого факта*. В данном случае теория трансформации в форме, которую задал Дарвин, является типическим нарушением и вообще довольно часто забываемого в науке правила, по которому «*a posse ad esse non valet consequential*» остроумные и оригинальные, но в любом случае лишь более или менее *вероятные* объяснения процесса преобразования породы были приняты за несомненные научные доказательства его *действительности,* т.е. возможность факта отождествлена с фактом.

Нам нет надобности следить за всеми нитями сложной критики, которой подвергал эту сторону теории наш философ, чтоб убедиться, что начертанный Дарвином генезис органического мира не превышает самой невысокой ступени вероятности. Для этой цели достаточно взять у него лишь два аргумента. Во-первых, как он объяснял первую и самую важную ступень процесса трансформации. Речь идет о возможности или способности каждого органического существа производить бесчисленные разновидности или оттенки в своем потомстве. Здесь основным началом теории служит, собственно говоря, *случай,* что конечно же сильно подрывает права теории на несомненно *научное* ее значение. Во-вторых, при разъяснении второго важного момента процесса – сохранения и преемственной передачи наиболее пригодных для рода отличий и особенностей – теория допускает такие *искусственные, натянутые и фантастические* объяснения, которые невольно напоминают методы и приемы прежних телеологов, хотя трансформисты отзываются о них не иначе как с крайним пренебрежением. Эти случайность и искусственная телеологичность процесса трансформации, каковы бы ни были другие доводы в пользу теории, в значительной мере подрывают доверие к ее научной состоятельности. Нет, если уж трансформистам понадобилась телеология, то они должны принять телеологию не искусственную и механическую, а осмысленную, разумную. Но в таком случае они обязаны будут принять и ее необходимые метафизические предположения: миропромышление, миротворение, теизм.

В этом последнем направлении (т.е. в направлении к теизму) и совершаются действительно поправки и видоизменения теории, которые она претерпевает в Новейшее время. Негели, Кёлликер, Ланге, Ноден и другие склонны к признанию в качестве внутреннего образовательного начала особой органопластической или эволюционной силы, в чем, конечно, нельзя не усматривать торжество виталистического принципа над материалистическим объяснением начала органической жизни. К сожалению, эти рассуждения об особом начале органической жизни обыкновенно страдают неопределенностью. Что в организмах должно быть допущено существование внутренней образовательной силы – это верно: иначе органические существа обратились бы в простые машины, а не были бы существами живыми, способными на верхних ступенях органического царства возвышаться до существ чувствующих, обладающих полусознательной разумностью и деятельностью, благодаря которой они приспосабливаются к данным условиям жизни и выбирают наилучшие средства к ее сохранению и продолжению рода.

Но размеры действия этой силы вообще не обширны, строго очерчены известными различными для различных пород пределами (например, пластическая сила никогда не создает ничего нового, но только воспроизводит старое по данному, неизменному плану: у рака вместо оторванной клешни вырастает новая и т.д., но существенного преобразования животного, порождения нового органа быть не может, по крайней мере наукой не установлено).

Отсюда следует, что мы не можем придавать присущей организмам пластической силе универсальное значение и по аналоги с ней создавать какую-то особенную мировую пластическую силу природы. И если, тем не менее, разнообразие растительных и животных организмов, строго разумная последовательность в их появлении и прочее заставляют самих трансформистов невольно и безотчетно приписывать заправляющей процессом силе такие черты, которые вовсе не идут к силе *естественной,* то что остается делать, как не признать в ней, опираясь на те качества, которые присваивают ей сами эволюционисты, силу высшую, которая, как выходящая из ряда обыкновенных, имманентных веществу сил, должна быть определена как сила *духовная, самобытная, свободная, разумная, сознательная* – как Божество?

Итак, хотя для объяснения состава и генезиса как самого вещества, так и различных пород органических существ мы должны признать систему относительно самостоятельных образовательных сил, однако сами эти силы, в свою очередь, должны быть подчинены высшей, разумновсемогущей, божественной Силе, которой они обязаны и своим существованием. Это подводит нас к вопросу о творении.

Учение о миротворении уже предполагается тем, что изложено было выше: с одной стороны, установленным в первой части онтологии теистическим понятием о Боге, а с другой – невозможностью объяснить происхождение мира каким-либо другим образом (натуралистически, пантеистически, дуалистически). Говоря иначе, оно вытекает и из понятия о Боге, как Существе всемогущем, благом и всесвободном, и из понятия о мире, как бытии условном и несамобытном. Но, удовлетворяя потребностям научно-философской мысли, истина творения мира дает вместе с тем прочное основание и для истинной нравственности, так как, не признавая (вопреки дуализму) самостоятельного бытия мировой основы, она освобождает нашу мысль от всякого рода сомнений в возможности достигнуть совершенства, стремление к которому налагается на нас присущим нам сознанием нравственного закона. Известно, однако, что учение о миротворении встречало и встречает много возражений. На них-то наш философ и останавливал, по обыкновению, свое преимущественное внимание, установив предварительно дедуктивно из данных прежде посылок сущность учения о миротворении.

Прежде всего, учению о миротворении, как известно, противопоставляют признаваемое за аксиому положение, по которому *из ничего не бывает ничего*. Но это положение, возражал философ, так как оно составлено на основании наблюдаемых нами способов происхождения окружающих нас предметов и явлений, имеет значение не рациональной аксиомы, а лишь эмпирического закона природы, приложимого только к происхождению вещей условных, коль скоро даны первые условия их бытия, но не к объяснению самих этих условий, т.е. начала мира вообще. В самом деле, как понять происхождение не тех или других конкретных предметов, но того первоначального *нечто,* из чего они явились? Так как за самыми первыми условиями бытия мира нет уже ничего, то они могли возникнуть только *из ничего,* и притом одно из двух – или случайно, или творческой волей Существа всемогущего. И так как, далее, первое предположение, очевидно, немыслимо, то остается принять второе. Таким образом, в приложении к происхождению *первых* условий бытия вышеприведенное мнимо аксиоматическое положение не имеет силы. Если ему хотят придать характер действительной аксиомы, оно должно быть сформулировано так: *«само собой* из ничего не может произойти ничего» или проще: «без *всякой* причины не бывает ничего». Но этой аксиоме противоречит уже не учение о творении мира из ничего, так как во всемогущей Божьей воле мир имеет достаточную причину своего происхождения, но скорее всего – материализм, так как его самобытная и вечная материя не заключает в себе ни малейшего основания к образованию мира.

Материалисты утверждают, что, допуская творение как некоторый временнуй акт в жизни трансцендентной силы (Божества), мы должны признать эту Силу недеятельной (по аналогии с другими силами) *до и после* этого акта, что равняется будто бы уничтожению самой этой силы. Но это возражение основывается на ложном предположении, будто сила существует лишь *во время* своего обнаружения, чего признать, конечно, никак нельзя. Даже в физических силах наука различает их потенциальное и кинетическое состояние. Тем более необходимо такое различение в состояниях силы духовной (способностях души, талантах), а тем более в состояниях Силы абсолютной, творческой. Нельзя также думать, будто актом творчества исчерпывается вся жизнь Божества. Это не единственное проявление Его жизни. Оно не исчерпывает ее абсолютной

полноты и не способно вместить в себя всего ее содержания. Это лишь один из бесчисленных моментов бесконечной жизни.

Далее. Против учения о творения возражают, будто оно не обеспечивает самостоятельности и законосообразности мира, так как мир, созданный свободным действием Божества может быть снова подобным же актом возвращен в ничто (ничтожество). Но такая возможность остается для нас чистой *абстракцией,* так как свобода Божества, не есть бессмысленный произвол, но в своих действиях определяется разумом, благостью, неизменностью и другими свойствами Божественной природы – *моральной необходимостью,* как говорил Лейбниц, в которой заключается несравненно больше гаранта самостоятельности мира, чем, например, в пантеистическом учении о мире как моменте в развитии абсолютного и т.д.

Возражают, наконец, против учения о творении, утверждая, что творческий акт непонятен. Но непонятность, непостижимость истины сама по себе, если только они не противоречат основным законам бытия и мышления, не могут служить основанием к отрицанию истины данного факта или понятия, как скоро находятся другие уважительные основания принять его. А такие основания, как мы уже знаем, учение о миротворении имеет, и, сверх того, оно не совсем непонятно или, точнее, не совсем непредставимо. В области реального бытия можно подыскать некоторые аналогии понятию творения, особенно в области бытия более совершенного – духовного. Таковы все наши свободные действия, порождающие совершенно новый, ничем не условленный ряд действий – «творческие» произведения науки, искусства и т.д. Конечно, это лишь отдаленные аналогии, но отчасти они все же могут помочь нам уяснить истину миротворения.

В заключение своего исследования вопроса о происхождении мира В.Д. подверг критическому разбору смешанные теории происхождения мира, образовавшиеся из попыток, особенно новейших, согласовать учение о творении с материалистическим, дуалистическим и пантеистическим решениями того же вопроса. Но, обозревая лишь общую мысль его системы, мы можем миновать эти специальные и тонкие подробности.

Второй вопрос, входящий в состав общей космологической проблемы *о происхождении мира*, как сказано, есть вопрос *об идеальном законе мироразвития.* К сожалению, исследование этого вопроса (в состав которого, вероятно, вошло бы и учение о пессимизме и оптимизме) Кудрявцевым-Платоновым было только начато и намечено лишь в самых общих чертах.

Вопрос об идеальном законе мира допускает прежде всего два крайних решения: по одному процесс мирового бытия может быть представлен нисхождением от лучшего к худшему (регрессивная теория мироразвития, господствующая в восточных религиозных системах), по другому – восхождением от худшего к лучшему (теория *прогрессивная* – в греческой и западной философии). При сравнении этих теорий резко бросается в глаза одна глубоко различающая их черта: прогрессивная теория хорошо обоснована на фактах – эмпирически, тогда как регрессивная совершенно лишена этой опоры. Это, по-видимому, решает совершенно определенным образом вопрос о том, какую из этих двух теорий мы должны принять и какую отвергнуть. Однако этот вопрос не так прост и легок, как кажется. Дело в том, что кроме видимого мира существует другой мир – мир невидимый, духовный, и, хотя прогрессивная теория мирообразования была вполне приложима к первому, это не значит, что она точно так же приложима и ко второму, потому что свойства этих миров различны.

Мир духовный, сверхчувственный, идеальный закрыт для наших чувств. Наблюдения здесь мало возможны, если вообще возможны. Здесь уместен лишь рациональный прием наследования, реализующийся по преимуществу дедуктивно. Исследуя же при помощи этого метода отношение занимающего нас вопроса к прежде установленным истинам и особенно к идее Божества, мы находим, что если бы мы признали закон прогрессивного миротворения единственным, *абсолютным* законом происхождения вещей, то мы ограничили бы Божество, наложив на Него узы закона, расторгнуть которые Он не в силах, вследствие чего впали бы в опасность допустить в Нем если не пантеистическую имманентную необходимость развивать Себя в мире, то необходимость производить вещи в том, а не ином порядке. То же самое затруднение возникло бы и в том случае, если бы мы ограничили Божество одним регрессивным законом, поэтому остается приписать Богу как тот, так и другой способ творения, т.е. примирить обе теории (прогрессивную и регрессивную) в высшем понятии. Но как этого достичь? В мире чувственном, физическом, как показывает опыт, осуществляется прогрессивный

порядок образования существ. Так не должны ли мы, идя от противного, заключить, что в мире духовном, сверхчувственном осуществился порядок регрессивный? Такой взгляд имеет некоторое рациональное основание. Бог, как живая полнота всех рациональных возможностей, мог в своей творческой деятельности осуществить разом все эти возможности и, положив общую основу мира материального (материю), создать разом и мир духовный со всем его разнообразием.

Представлять ли далее эти два способа происхождения вещей как параллельные и одновременные или как последовательные, так, что один (регрессивный) предшествует другому (прогрессивному), – точный и определенный ответ на этот вопрос, конечно, философии не по силам. Здесь может дать решение только Откровение. С логической точки зрения возможно и то и другое предположение. Что же касается откровенного или основанного на нем богословского учения о творении мира, то оно, как известно, соединяет в себе регрессивную и прогрессивную теории мирообразования таким образом, что, изображая процесс творческой деятельности как нисхождение от более совершенного (мир духовный) к менее совершенному (мир видимый), дальнейший затем ход творения в этом последнем мире понимают как процесс восхождения от менее к более совершенному.

Закончив развитием только что изложенных мыслей свой этюд, посвященный вопросу об идеальном законе мироразвития, В.Д. наметил дальнейшие вопросы «о качественной стороне мирового развития» – о совершенствовании как цели мира, равно как о законах и средствах, какими оно достигается. Но, к сожалению, ему не суждено было возвратиться к этому предмету. Впрочем, отчасти этот пробел восполнен его монографиями, посвященными вопросу о целесообразности, т.е. третьему вопросу космологии, к которому мы и переходим.

Идея целесообразности имеет двоякое основание: эмпирическое и рациональное. С одной стороны, опыт показывает нам факты действительной целесообразности, и эти факты так значительны, что дают основание к весьма вероятному заключению о целесообразном устройстве всего мира. С другой – разум *a priori* говорит нам, что в мире ничего не существуете понапрасну, что нет действия без причины. Мы всегда с необходимостью спрашиваем, *для чего* предмет существует, каковы его цель и назначение. Точно так же мы постоянно и необходимо спрашиваем относительно всякого явления, *от чего* или *почему*. Эта коренящаяся в нашем уме теоретическая идея цели, которую мы должны принять уже просто по уважению к правам разума, находит свое еще более прочное утверждение, полное и окончательное обоснование в мысли о высочайшем Существе как разумном Творце и Промыслителе мира. Установив этот тезис с большой подробностью и основательностью положительно, В.Д. Кудрявцев-Платонов перешел к защите от возражений против него как с эмпирической стороны, так и с рациональной.

Возражения против учения о целесообразности на эмпирической почве, как известно, основаны на существовании таких предметов, существ и их органов, цель которых указать мы не можем, т.е. «бесцельных». Но, возражал наш мыслитель, заключение от этих фактов к общему отсутствию целей в природе, к ее «нецелесообразному» устройству с логической стороны несостоятельно. Основное правило эмпирического метода состоит в том, чтобы от большого числа известных явлений мы заключали к немногим неизвестным, а не наоборот. Явлений же целесообразных в природе больше, чем тех, цель которых мы не знаем. Далее, можно ограничить и собственно посылку, от которой отправляется возражение. Может быть, явления, которые мы, по ограниченности своего кругозора, признаем нецелесообразными, выполняют или выполняли свои цели в каких-либо нам неизвестных отношениях (ненужный теперь живому существу орган, может быть, был нужен прежде или будет нужен потом. Предмет бесполезный в узком смысле слова, может быть, выполняет свою цель своей красотой и т.д.). Наконец, явления неудач в органических образованиях, явления с неясно выраженной целью или же и совершенно бесцельные, если бы такие оказались, нисколько не должны удивлять нас, так как природа есть лишь *относительно* самостоятельное начало: *ограниченная, бессознательно разумная* сила природы не может располагать своими произведениями совершенно свободно и безусловно разумно, как располагала бы ими Божественная воля и мысль.

Говоря иначе, несовершенства и аномалии природы свидетельствуют лишь против *абсолютной,* но не *относительной* целесообразности природы. Философское же учение о цели, если оно сознает свои границы и средства, может стремиться к установлению лишь этой последней т.е. относительной, целесообразности. Что же касается учения об

относительной целесообразности природы, то оно с эмпирической точки зрения должно быть твердо признано, несмотря на все возражения, лишь по одному тому, что всякий естествоиспытатель есть, так сказать, невольный телеолог. Исследуя законы природы, он подвергает ее явления экспериментам, т.е. заставляет их действовать для некоторых своих *целей,* а этим самым он уже *предполагает* как бесспорную истину, что природа, несмотря на свои необходимые законы, может располагать явления по известным планам под влиянием особой, действующей целесообразно причины.

Не более основательны возражения против учения о целесообразности и со стороны рациональной. Самое главное возражение здесь выставлено Кантом. Он, как известно, утверждал, что понятие цели есть понятие чисто субъективное, которое *поэтому* мы будто бы и не можем выносить вне себя – на объективную природу. Но субъективное *происхождение* понятия вовсе не исключает его объективного *значения*. Напротив, само стремление переносить понятие цели вне, на предметы, служит доказательством того, что не в нас только, но и вне нас, в предметах, есть такие свойства, которые с необходимостью вынуждают нас переносить идею цели из области субъективной в мир объективный. Мы прилагаем к некоторым предметам природы (например, организмам) идею цели потому, что действительно замечаем в них кроме механического действия иное, не объясняемое механизмом.

Таким образом, на основании как эмпирических, так и рациональных данных мы должны видеть в природе не мертвый и безжизненный механизм материалистов, но «царство разума, затаенного в грандиозно стройных массах природы неорганической, дремлющего и бессознательного в разнообразии существ органических и достигающего сознательности и высшего развития в человеке. А этот ограниченный, повсюду разлитой в природе разум указывает вдали как на свое начало и вместе высочайшую, последнюю цель на Разум неограниченный и всесовершенный, на Творца мира, возбудить и оживить благоговение к Которому и должно быть высшею этическою задачею науки».

Что касается теперь ближайшего понимания целесообразности, то наш философ держался в данном случае кантовского различения целесообразности внутренней (имманентной) и целесообразности внешней (относительной). В первом случае цель лежит в самом целесообразно устроенном существе, например в его сохранении, в приспособленности друг к другу его частей и органов и т.д. Во втором – вне данного предмета или существа, когда оно служит какой-либо вне его положенной цели – другому существу. Рассматривая с этой точки зрения природу в целом, мы и для нее можем указать цель, как внутреннюю, так и внешнюю. Внутренняя цель природы есть ее самосохранение и развитие – осуществление в ряду существ гармонического, целесообразного и прекрасного космоса. Внешняя цель есть «содействие к осуществлению высших целей бытия существ разумно-нравственных», т.е. духовное совершенствование человека. Природа физическая, как бытие бессознательное и несвободное, не может служить целью исключительно сама для себя. Она не может быть также признана случайным и бесцельным выражением избытка Божественной жизни, как учили некоторые древние философы: это – слишком детский взгляд. Остается, следовательно, признать, что ее цель – человек. К этому же заключению мы придем и исходя из понятия о Существе абсолютном. По своей благости Оно могло создать мир лишь для блага и совершенства существ сотворенных, но природа при своей бессознательности не может ни стремиться к благу и нравственному совершенству, ни ощущать счастье или несчастье. Ее цель поэтому может состоять только в том, чтобы содействовать достижению высших целей существ сознательных. Она может быть только служебным орудием для их блага или совершенства. Телеологическая связь между человеком и отдаленнейшими мировыми телами наглядно проявляется в том, что и они, по-видимому совершенно равнодушные к судьбам и жизни человека, составляют, однако же, обильный материал для его любознательности, высшая нравственная цель которой – благоговение пред величием Творца[7].

VI

Мы далеко не исчерпали философских воззрений Виктора Дмитриевича даже в их основных моментах. Назвав его философию *системой* трансцендентального монизма, мы употребили это выражение в самом прямом и собственном смысле. Это дей-

[7] По проблеме *рациональной психологии* В.Д. издал лишь одну монографию – «*Бессмертие души*». Остальные ее части он кратко изложил в учебнике. В связи с этим мы и опускаем здесь ее обзор.

ствительно система с хорошо развитым и законченным центром, что характерно для второй группы *наук* – наук собственно философских, при ясно намеченных целях и планах наук пропедевтических и прикладных. И хотя не все философские дисциплины мыслитель изложил одинаково подробно, чего, конечно, и ожидать невозможно, однако уже в тех частях системы, которым он придал законченный характер, основная мысль его философии выступает совершенно определенно. *Природа и дух, несмотря на свое различие (подчиненный, относительный дуализм), имеют общее зерно. Они объединены идеальной, телеологической связью, представляют в своей глубочайшей основе целое. Но это относительно самостоятельное целое, в свою очередь, родственно со своей абсолютной Первопричиной – Богом, отображением совершенства Которого оно служит, от Которого зависит и по происхождению, и по бытию (трансцендентальный монизм). Такова основная мысль системы.* Поскольку эта центральная мысль системы в соответствии с вышеизложенным уже достаточно ясна, то, минуя остальные философские дисциплины, сосредоточим внимание еще на одной группе. Речь о дисциплинах, разработка которых главным образом и создала нашему философу известность и обеспечила ему место в истории философской мысли. Мы разумеем многочисленные его исследования по философии религии.

Основная мысль философии религии В.Д. Кудрявцева-Платонова, как она развита преимущественно в его докторском сочинении «Религия, ее сущность и происхождение», может быть формулирована с помощью четырех положений.

Во-первых, установление истинного понятия о религии как взаимоотношении Бога и человека, равно как и надлежащее разграничение в ней объективного (Божественного) и субъективного (человеческого) элементов, возможно только с точки зрения теизма.

Во-вторых, религия объясняется с теистической точки зрения. Согласно этому объяснению, кроме общего промыслительного отношения Бога к миру предполагается особенное, религиозное отношение Его к человеку, т.е. постоянное воздействие Божества на дух человека, которое можно назвать откровением естественным.

В-третьих, по мысли В.Д., воздействие Божества на дух человека предполагает особенный орган или способность для восприятия этого воздействия. Это *разум,* деятельность которого по отношению к сверхчувственному есть воспринимающее (ощущение, как бы ви́дение), аналогичное по форме с деятельностью чувств внешних по отношению к миру внешнему.

В-четвертых, сообщаемое этой воспринимающей способностью знание, согласно В.Д., обладает качеством непосредственности, которое, впрочем, не только не исключает возможности рассудочного знания в области религии (= связи), но и с необходимостью его предполагает, так что мышление есть существенный элемент в деле религии. «Надеемся, – говорил философ-старец, заканчивая длинный ряд своих религиозно-философских исследований, – надеемся, что на основании как анализа идеи о Боге, так и всестороннего критического исследования различных теорий ее происхождения, мы имеем полное право остановиться на том окончательном результате, что первоначальное и существенное основание нашей уверенности в истине бытия Божия заключается в непосредственном ощущении нами Божественного воздействия на нас, которое также и с такою же силою убедительности удостоверяет для нас бытие Божие, как действие предметов внешних на наши чувства – их реальное основание. Бог, скажем словами Якоби, непосредственно дает ощущать Себя и близок к нам в нашем собственном духе, точно так же как природа дает нам ощущать себя и близка к нам в нашем собственном теле. Поэтому мы можем дерзнуть на смелое слово, что в Бога мы верим потому, что *видим* Его, хотя, конечно, не телесными очами». Тем самым подчеркнуто *значение доказательств бытия Божия.*

Как видно из приведенных слов, В.Д. был далек от мысли считать основной тезис своей философии религии оригинальным. Нет, он прямо указывал на его источник – философию Якоби. Но это нисколько не уменьшает его заслуг. *Во-первых*, он выставил этот принцип гораздо тверже и определеннее, чем Якоби, освободив его от крайностей мистицизма, с которыми он связан у последнего. *Во-вторых*, В.Д. осветил с точки зрения этого принципа всю новейшую историю религиозно-философской мысли. Наконец, *в-третьих*, он применил этот принцип к истолкованию *исторического* религиозного процесса, к объяснению различных форм религиозного сознания. В этом последнем отношении его заслуга особенно существенна. Конечно, при заметном пробуждении в нашем столетии интереса к филологическому и историческому изучению древних религиозных памятников, равно как и верований некультурных народов, не могло оказаться недостатка и в опытах философского построения

истории религии. Но мы напрасно стали бы искать в ряду этих опытов такие, которые были бы выполнены со строго теистической точки зрения. Уже по одному этому философия религии В.Д., проникнутая строго теистическим духом, заслуживает особенного внимания.

Но и независимо от этого, по своим внутренним свойствам, она представляет выдающееся явление. Смело можно сказать: она могла бы составить целую эпоху в развитии этой области философского знания, если бы, к сожалению, наша русская наука все еще доселе не стояла вне общего научного исторического потока. Как всегда внимательный к фактическим данным, благородный и стойкий в полемике с чужими взглядами, последовательный и отчетливый в раскрытии своих мыслей, В.Д. в данном случае проводит свой оригинальный принцип, который в такой форме еще никем не был применен к объяснению форм религиозного сознания. Он исходил из понятия о религии как взаимоотношении Бога и человека, которое предполагает два элемента – объективный и субъективный, *Божественное воздействие* на дух человека и *восприятие этого воздействия* самим человеком, самостоятельное участие его *познавательных* сил. При этом, имея в виду, что естественное развитие познавательных сил человека подчинено своим определенным законам, В.Д. находил *принцип, или ключ к объяснению форм религиозного сознания, именно в этом гносеологически необходимом преемстве познавательных форм, в которых усваивалось и выражалось человечеством религиозное содержание*.

Итак, у нас существуют две основные, обусловленные степенью нашего умственного развития познавательные формы – *представление* и *понятие*. Следовательно, все возможные формы религиозного сознания уже априори могут быть разделены на две большие группы, из которых ***одна*** *выражает идею Божества в форме представления,* а ***другая*** *– в форме понятия*.

Чувственная *форма представления,* будучи по своей сути стремлением заключить и выразить мысль или идею в ограниченных, временно-пространственных образах по подобию предметов или явлений видимой природы, неизбежно влечет раздробление единой идеи Божества на множество относительно самостоятельных чувственных образов, из которых каждый выражает лишь известную сторону этой идеи, т.е. на множество богов (политеизм). Напротив, характерным признаком всякого *рационального понятия* о Боге, которое по самой своей сути стремится свести к единству раздробленные, выраженные в конкретных формах представлений элементы идеи Божества, служит, независимо от возможных качественных достоинств и недостатков понятия, монотеизм. Если мы к этим двум только что установленным основным формам религиозного сознания прибавим третью, предваряющую их, или первоначальную, когда человек находился в особенных, исключительных условиях, то получим три главные формы религиозного сознания: первобытную религию, политеизм, философский монотеизм.

Первобытная религия лежит за порогом истории, и поэтому ее приходится восстанавливать при помощи различных вспомогательных и косвенных приемов. Но и при этом есть достаточные основания сомневаться в правильности утверждения, довольно распространенного в среде мыслителей, склоняющихся к мнению о крайней будто бы грубости и несовершенстве первобытной религии. Считается, будто она превратилась в относительно совершенную и чистую, став «монотеистическою по содержанию, конкретною и антропоморфическою по форме».

Основываясь на сохранившихся исторических данных и аналогиях, мы можем утверждать *возможность* существования монотеизма во времена глубочайшей древности. В самом деле, общий характер исторического развития религиозного сознания ведет к тому заключению, что религиозное сознание шло от более простого к более сложному и разнообразному. И не из политеизма мало-помалу вырабатывался монотеизм (через сокращение числа богов), но, напротив, незначительное вначале число богов постепенно размножалось все больше и больше. При таком положении дел мы вправе предполагать, что, идя в глубь веков, мы встретим там религию, по отношению к которой и самый несложный политеизм окажется явлением позднейшим и более сложным, т.е. встретим чистый монотеизм. Это подтверждается и общим историческим преданием народов, которое фиксирует в древнейшей религиозной жизни, в сравнении с жизнью последующих поколений, большее совершенство и высоту. Что касается проводимой защитниками противоположного мнения аналогии между первобытным человеком и современным дикарем, то очевидно, что эти аналогии весьма сомнительны. Предварительно следовало бы доказать, что в так называемых диких племенах мы действительно имеем «детство человечества», а не болезненное искажение первоначального человеческого типа.

Но если исторические аналогии призывают нас признать возможность первобытного монотеизма, то выяснение общего психологического закона развития как вообще нашей духовной жизни, так и религиозной в особенности дает нам право признать эту возможность весьма *вероятной*. В самом деле, для нас *более естественно* представлять религиозный процесс таким образом, что ум человека шел от неопределенного к более конкретному, от простого к сложному, от единства к множественности и разнообразию. Скорее многие боги могли возникнуть в сознании или чрез распадение понятия о едином Боге, или чрез приращение и прибавление к единому Богу других, чем наоборот – понятие о едином Боге чрез обобщение и соединение многих богов.

Наконец, этот пока лишь вероятный вывод находит свое *подтверждение и оправдание* в истинном понятии о сущности и происхождении религии. По своей объективной стороне религия есть действие Божества на наш дух. Если же идея о Боге не зарождается в душе человека многотрудным путем отвлеченного мышления, а есть плод живого и действительного влияния Бога на дух человека, то мы должны признать не только возможным, но даже необходимым уже в собственно первобытное время существование у человека вполне истинной по содержанию идеи о Боге. Обратимся к нашему философу: «С самого первого момента появления человека на земле, мы должны допустить то высшее и сверхъестественное действие Божества на его дух, которое можно назвать религиозным, и это действие, это первобытное естественное Откровение должно было произвести в его уме идею о Боге, идею истинную, монотеистическую. Ибо, конечно, неестественно думать, чтобы в какие-либо виды и намерения Божества входило возбуждение в уме человека ложных и не соответствующих истине представлений с тою целию, чтобы он сам потом вековою работою ума дошел до сознания их несостоятельности». Но и в первобытной природе человека в силу самой ее первобытности мы не можем найти никаких неблагоприятных условий для правильного восприятия этого Божественного воздействия. Напротив, мы должны думать, что это состояние было вполне благоприятным для образования истинной идеи о Боге уже потому, что «при всякой самодеятельности дух человека был вполне готовым к пассивному восприятию каждого внешнего объективного влияния во всей его чистоте и силе».

Что касается формы, в которую должно было отлиться это объективное восприятие, то такой формой, очевидно, могло быть не развитое рациональное понятие, а лишь представление, которое всегда предшествует понятию. И так как состояние первобытного человека мы вправе считать в некотором роде аналогичным состоянию детства, а в детстве человек все представляет себе в живых и конкретных образах, то и высочайшее сверхчувственное Существо первобытный человек должен был представлять себе во внешнем и именно чувственно-человеческом образе. Итак, примем во внимание, что сознание первого человека было по-детски непосредственным и скорее пассивным, чем активным, в высшей степени впечатлительным и поэтому особенно способным к живому и интенсивному восприятию. К тому же следует иметь в виду не возмущаемое еще никакими препятствиями со стороны нравственной природы человека живое действование на его дух со стороны Божества. С учетом этого мы необходимо придем к предположению, что первоначальное представление человека о Боге было в высшей степени живым и энергичным. Оно переходило в его ви́дение или непосредственное чувственное созерцание во внешнем человеческом облике.

Этот вывод вполне согласуется и со свидетельством Священного Писания. Святой Бытописатель не только изображает первого человека обладающим идеей единого истинного Бога, но и дает ясно понять, что и форма его религиозной идеи была именно формой конкретного антропоморфного представления, доходившего до степени ви́дения. Так, Адам и Ева слышат *голос* Бога, *беседуют* с Ним, скрываются от Его *лица* (см.: Быт. 3, 4, 8, 9). Это вполне естественно и психологически объяснимо: «Бог и не мог иначе являться человеку, как в чувственно-конкретном виде, и человек не мог иначе воспринимать религиозное действие высочайшего Существа, как в форме боговидения».

Если бы в последующие времена религиозный процесс в человечестве осуществлялся в своей идеальной или нормальной форме, то Бог открывал бы Себя человеку, по мере его приемлемости и нравственного усовершенствования, все полнее и полнее. Одновременно и человек, по мере его духовного развития, становился бы все более и более способным к более широкому и глубокому уразумению и жизненному усвоению религиозного содержания. Но одно дело – идеал, иное – действительность.

В религии человек свободен, поэтому указанный нормальный ход религиозного процесса на самом деле мог и не осуществиться и, как показывает факт существования ложных религий и превратных понятий о Боге, действительно не осуществился.

Конечно, для самого существования религии одинаково существенны и необходимы как объективный, так и субъективный факторы, поэтому мы не в праве предположить, чтобы уклонение от нормы религии могло простираться до совершенного уничтожения какого-либо из этих двух ее элементов. Однако при ослаблении одного из них (объективного) другой необходимо должен был усилиться и получить преобладающее значение. Так, религия стала по преимуществу делом самого человека, его естественных сил, поскольку уклонившееся от нормы религиозной жизни состояние, конечно, не может быть названо вполне естественным. Но удаление человека от Бога не могло вызвать соответствующего удаления Бога от человека. Напротив, по своей благости Он тем более должен был приближаться к последнему. Таким образом, параллельно с естественной религией должна была идти другая форма религии – *Откровенная,* с преобладающим объективным моментом, в которой Сам Бог является главным руководителем и учителем человека. Оставляя в стороне эту последнюю, В.Д. обратил к исследованию *естественного религиозного процесса,* осуществлявшегося, с одной стороны, в разнообразных языческих религиях, с другой – «в различных, состоящих если не по форме, то по идеям, ими выражаемым, в родстве с этими религиями, философских понятиях об основных истинах религиознаго сознания».

Неизбежным следствием отступления от идеала религиозной жизни и нарушения равновесия между существенными факторами религии был переход первобытного монотеизма в *политеизм*, характерная особенность и ложь которого заключаются как в его содержании (признание многих богов), так и в его форме (представление божества в несвойственных ему чувственных формах).

В чем сущность политеизма? Где центр его тяжести – в представлении ли *о многих* богах или в представлении божества *в чувственном виде?* Мы знаем уже, что наш философ, – и в этом оригинальность его теории, – полагал центр тяжести политеизма в последнем элементе, исходя из того взгляда, что представительная форма познания, олицетворяющая понятие в чувственных образах, по самой своей сущности неизбежно ведет к раздроблению понятия о Боге. Это еще не исключает, однако, по его мнению, и других причин распространения и усиления политеизма (например, нравственного растления), но отводит им второстепенное и лишь содействующее значение. «Мысль о многих богах, – говорил он, – есть мысль по преимуществу теоретическая, не возбуждающая никакого особенного нравственного интереса, и предполагаемый нравственный или, точнее, безнравственный интерес людей в деле религии точно так же мог быть удовлетворен, если бы и единому Божеству были приписаны какие-либо недостойные его, противонравственные, чувственные черты».

Итак, коренная особенность политеизма, объясняющая как его сущность, так и происхождение и распространение, заключается в гносеологической форме представления, поэтому для понимания язычества и его форм нужно обратить внимание именно на этот представительный элемент религиозного сознания и на его отношение к скрытому в нем содержанию, т.е. нужно изучить *мифологию.*

Существует много способов объяснения мифов, но они или односторонне возвышают какой-либо один из несущественных их элементов (исторический, научный, художественный), забывая о главном и существенном, т.е. религиозном, или, наоборот, слишком возвышают этот последний. При этом понимают и объясняют его односторонне – либо как чисто внешнее заимствование из ветхозаветной или первобытной религии, либо как необходимое, не оставляющее места свободному участию со стороны человека пантеистическое откровение Божества в сознании человечества (Шеллинг). Вопреки этим односторонним взглядам правильное объяснение мифологии должно принять во внимание оба ее элемента – и чисто религиозное содержание, и чувственную оболочку – и попытаться точнее установить между ними отношение. Это последнее, очевидно, можно представить лишь двояким способом: или содержание и форма в мифе нераздельны, связаны существенно и составляют одно, как неотделима форма от содержания в истинно художественном произведении, или, наоборот, содержание в мифе предваряет форму, которая подыскивается к нему позднее и сознательно, как кажущееся наиболее адекватным чувственное обозначение понятия – его символ. Последнее объяснение, очевидно, более сложное, производное, вторичное, так как оно предполагает существование религиозных *понятий* прежде, чем для них найдена образная форма.

В связи с его устранением остается принять второй взгляд, т.е. объяснять отношение мифологической оболочки к религиозному содержанию по аналогии с отношением поэтического или художественного произведения к выражаемой им идее. Как поэзия есть известный способ непосредственного, как бы инстинктивного созерцания и выражения истины в чувственных образах, так и создание мифов было делом безотчетного, инстинктивного религиозного творчества. Сущность и смысл мифологического процесса заключаются именно в том, что религиозное чувство на низших ступенях есть неопределенный и смутный остаток первобытного религиозного общения человека с Богом. Оно возбуждает живое брожение познавательных и нравственных сил человека, выражающееся в создании разнообразных религиозных представлений с целью уяснить и определить первоначально неясную идею Божества, приблизиться к Нему и загладить свою вину. В этом своем стремлении мифологический процесс проходит две главные стадии. Вначале это религии *некультурных* языческих народов, затем религии народов *культурно-исторических*.

На первой стадии своего развития политеизм, очевидно, с необходимостью должен был состоять в непосредственной генетической связи с первобытной религией. И поскольку в последней форме представления единого Бога он был живым конкретным антропоморфизмом, то и первая стадия политеизма, очевидно, могла быть не иной, кроме как антропоморфной, т.е. представлением Божественного начала в виде многих человекообразных существ, но, конечно, при крайнем ослаблении объективного элемента в религии – от первоначальной религии осталась теперь почти лишь одна субъективная форма, которая притом мало-помалу утратила свою живость и интенсивность, и со степени живого ви́дения или созерцании Божества спустилась до бледного представления каких-то тусклых, туманных, полуживых, сверхчувственных существ, которые мы можем назвать призраками, привидениями или *духами* (конечно, не в том определенном смысле, какой получило это слово в позднейшие времена, но в смысле лишь простого отличия этих существ от действительных богов последующего политеизма).

Таким образом, первую форму политеизма мы можем назвать *пневматизмом*. Единственное чувство, которое могло иметь место на этой ступени религиозного сознания, – это чувство, которое и теперь еще испытывает неразвитой человек к так называемым привидениям и вымышленным фантастическим чудовищам, – чувство суеверной боязни без всякого практического или нравственного действия. Позднее, когда религиозное сознание всегда, хотя и смутно ищущее всесовершенного существа, не стало удовлетворяться пневматизмом и стало искать Божественного начала уже не в себе, не в своих бледных субъективных представлениях, а вне себя – в окружающей его природе, особенно в области явлений, представлявшихся в том или ином отношении необычайными, выходящими из ряда других, странными и редкими, – тогда пневматизм перешел в *натурализм,* который, судя по тому, в какой именно области человек искал необычайного, божественного, является пред нами то как *фетишизм,* то как *зоолатрия,* то, наконец, как *шаманство* (почитание необыкновенных психических явлений). В свою очередь и натурализм еще позднее переходит в политеизм в собственном и точном смысле этого слова, т.е. в развитое и систематическое верование во многих определенных богов, какое мы и находим в религии культурных языческих народов.

Подъем религиозного сознания от натурализма к развитому политеизму обусловлен общим прогрессом умственного движения человечества и коренящейся в его уме идее единого истинного Бога. Последняя, возбуждая сознание неудовлетворенности натуралистическим политеизмом, заставляла человека искать выход из него путем объединения многих богов и подчинения их какому-либо высшему единству. Конечно, такое стремление могло возникнуть лишь там, где вследствие общего влияния культуры и в сфере религии начала пробуждаться умозрительная мысль, где могли явиться хотя бы слабые зародыши философского мышления, для которого такое сведение разнообразного (множественного) к высшему единству было существенной потребностью. Этого единства при навыке к отвлечению религиозное сознание, в частности, достигало уже посредством того, что от явлений и предметов природы отвлекали их всеобщие начала и силы. Они отыскивали в них высшую, обусловливающую все частные явления причину и относили к этой причине предикаты того абсолютного и всесовершенного бытия, идею которого человек всегда носит в своем уме.

Итак, главных ступеней, которыми может пройти теперь религиозное сознание, три – поиск абсолютного начала бытия в области природы неорга-

нической, или в сфере жизни органической, или в области духовно-органического человеческого бытия. Следовательно, возможны три основные формы культурной религии:

а) религия природы неорганической (света, или Зороастрова, китайская и египетская);

б) религия природы органической, представляющая, очевидно, более совершенные и богатые содержанием и жизнью начала религиозного поклонения (брахманизм);

в) культ человека, как наиболее совершенного проявления природы (буддизм и религия греко-римская).

Мы не станем вслед за нашим философом раскрывать содержание этих основных типов религий культурных народов. Это слишком удлинит наше вступительное сообщение об общих основах учения В.Д. Кудрявцева-Платонова. Отметим лишь тот *апологетический* результата, до которого он довел с чрезвычайной отчетливостью и тщательностью выполненный анализ различных форм политеизма.

«Процесс религий языческих, – говорил В.Д., – представляет нам полный цикл развития, в котором естественное религиозное сознание, исчерпав все доступные ему определения Божества, возвратилось своеобразным путем к тому первоначальному представлению, из которого вышло. Первоначальной религией был живой богооткровенный антропоморфизм. Затем к этому же, но лишенному живого содержания антропоморфизму возвратилось язычество после долгого блуждания по окольным путям. Оно возвратилось, так сказать, к первобытной религии, к представлению Бога в образе человека, но, будучи лишено объективного фактора религии, живого воздействия Божества на дух человека, оно могло найти только утраченную форму, но не содержание, которого не могло само по себе выработать. То, чего оно достигло в антропоморфизме, было темное, инстинктивное, но неудовлетворенное желание иметь Бога в образе человека. Однако этого Бога оно не могло найти само и только измыслило его по своему образу и подобию.

Но то, чего смутно искало и о чем тосковало язычество, было восстановление первобытной, утраченной религии. И оно пришло другим путем, через христианство в учении о воплощении Бога-Слова. То, что в язычестве было потребностью, мечтой, в христианстве стало реальностью и истиной. В этом смысле можно сказать, что христианство было поистине чаянием язы ков, удовлетворением инстинктивного религиозного желания и стремления, выявившегося как последний результат и последнее слово языческого религиозного сознания. Этим отчасти объясняется и то, почему именно тот мир, который с наибольшей ясностью и живостью выразил последнее слово язычества в своем антропоморфизме, т.е. греко-римский, стал и наиболее благоприятной почвой для восприятия семян христианского учения. Именно оно давало ему воплощение истинного, а не мнимого богочеловеческого, что он напрасно искал в своих антропоморфических богах». Этим определяется, согласно точке зрения В.Д., смысл язычества и его отношение к религии Откровенной.

В *греческом политеизме* выразился последний и окончательный момент политеизма. Дальше в данном направлении идти было некуда. Оставалось лишь одно – переход к философскому монотеизму, которым и пошла греческая мысль, проведшая в лице своих передовых представителей упорную борьбу против народного политеизма. Результатом стало понятие о верховном начале бытия как о высочайшем совершенном духе (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель). Однако история показывает, что это возвышающееся над политеизмом понятие не было окончательным. Дело в том, что неосторожное перенесение предикатов духа человеческого на верховное начало бытия повело к неправильному пониманию этого последнего. Как человеческий дух имеет подле себя и вне себя некоторое чуждое ему бытие, так и дух высочайший, если при определении его строго проводить аналогии с духом человеческим, должен иметь подле себя и вне себе нечто себе чуждое и противоположное – вещество или материю, конечно в самом общем и отвлеченном смысле этого слова.

Так именно и возникает в архаической философии характеризующий ее с начала и до конца, хотя иногда принимающий очень тонкую форму *дуалистический деизм*. Он позднее (в манихействе) переходит из метафизического в этический и сохраняется даже до наших дней (например, у последователей Герберта, Дробиша и Милля). В несколько измененной и утонченной форме, как учение об ограничении Божественной деятельности одним творением мира и отрицание живого отношения Бога к миру, мы встречаем его у французских и английских мыслителей XVII и XVIII столетий, известных под именем деистов (Вольтер, Руссо, Герберт, Болинброк и др.). Само собой понятно, что даже в этой последней, т.е.

наиболее тонкой, форме, не говоря уже о других, более грубых, деизм никак не может быть признан понятием удовлетворительным.

По мнение деистов, абсолютное совершенство Творца требует совершенства творения, а понятию совершенного творения удовлетворяет только мир вполне самостоятельный и независимый. Но сами деисты противоречат своему тезису о совершенстве мира, когда в полемике против учения о Промысле указывают на различные несовершенства мира, которых, рассуждают они, конечно не было бы, если бы миром управляло премудрое, благое и всемогущее существо. Но и независимо от этого их самопротиворечия, по самой ограниченности мира формами пространства и времени, мы не можем присваивать ему такую степень совершенства и законченности, которые исключали бы всякую руководящую и направляющую деятельность в отношении к нему со стороны Творца. Во всяком случае, более достойно высочайшей мудрости создание такого целого, в котором единство и гармония достигаются при относительной самостоятельности частей под верховным управлением единого абсолютного разума, чем самая совершенная машина или самый искусный автомат, каким так любят представлять себе мир деисты.

Политеизм и деизм, несмотря на свою внешнюю противоположность, страдали одним и тем же внутренним недугом, который состоит в ограничении Божества в ущерб понятию о его абсолютности. Греческая философия лишь заменила грубый антропоморфизм народной религии более тонким, субъективным, который довольно ясно выступает и в новейшем деизме – в излюбленном им представлении отношения Бога к миру как разумного механика или художника к созданному им и отдаленному от него произведению. Развивавшаяся мысль не могла, конечно, удовлетвориться таким самопротиворечивым понятием о Божестве – она захотела отрешить это понятие от всех ограничений, от всех определений, как бы высоки и совершенны они ни казались. Это мы находим в *пантеизме,* который признает Божество абсолютной, нематериальной безличной субстанцией, а мир и вообще все конечное рассматривает в отношении к ней лишь как ее атрибуты или свойства – постоянные (в системах имманенции пантеизма, *онтологического,* субстанционального), или преходящие (в системах эманации, эволюции пантеизма *диалектического,* космологического).

Из этого пантеистического понимания мира в смысле простой модификации Божества обычное сознание делает тот вывод, что с пантеистической точки зрения каждый, даже самый ничтожный и гнусный предмет должен быть признаваем лишь божественной частью, или видоизменением. Вывод, конечно, последовательный, но он так оскорбителен для религиозного сознания и здравого мышления, что и пантеист, отмечал В.Д., «чувствует всю его возмутительность и не решается признавать равными проявлениями Божества все предметы мира и все явления без исключения: он с усилием старается отдалить от абсолютного и божественного всё, что может сколько-нибудь скандализовать религиозное сознание». Так, частные вещи и явления понимаются как божественные не в их раздробленности и единичности, но лишь как моменты целого, в их вечном значении (не отдельные, например, существа божественны, но лишь их роды и виды). Но, делая такое разъяснение, пантеизм запутывается в противоречиях. Он или должен признать кроме божественного нечто другое, неистинное и неразумное, но все-таки существующее, или – что последовательнее – отвергнуть само существование всего конкретного и частного, т.е. всего того, что он признает не истинно существующим. Но и для религиозного сознания, и для здравого мышления одинаково трудно признать проявлением Божества то или иное, к примеру, животное в отдельности, равно как и тот или другой его род или вид.

Всматриваясь в природу пантеизма, мы находим, что, хотя он и упрекает деизм в скрытом антропоморфизме, но сам не в меньшей степени грешит тем же недостатком. Он не полагает вне абсолютной субстанции ничего, никакого другого бытия и хочет вывести из ее собственной природы все ее определения – вывести их путем чистого мышления. Но так как этим путем нельзя установить не только понятия об абсолютном, но и понятия о каком бы то ни было реальном бытии вообще, то его определения бессознательно заимствуются у природы и человека. Словом, божество пантеистов в сущности является лишь тусклой и отвлеченной копией мирового бытия. Таким образом, думая возвыситься над антропоморфизмом и другими формами религиозного сознания, пантеизм, в сущности, впадает в тот самый *космоморфизм,* который составляет характерную черту низшей его формы – политеизма.

Замечателен у В.Д. по тонкости анализа и по решительности приемов трактат *об атеизме.* Он делает сначала его защитникам всевозможные уступки, но лишь для того, чтобы затем сильнее их поразить.

Кудрявцев-Платонов опровергал материализм, чтобы доказать несостоятельность «атеистического учения о начале мира». Но материалист всегда может ответить на самую основательную критику (что и имеет место). Так, в теории естественного мирообразования в настоящее время есть местами пробелы и она не в силах ответить на многие частные вопросы. Однако эти пробелы, устранимые с дальнейшим движением науки, нисколько не опровергают общей основы и коренной идеи, что мир образовался естественно, законосообразным путем. И он прав. Но вот в чем дело: одно простое изложение мирообразовательного процесса ни в каком случае не может служить доказательством в пользу атеизма, так как оно говорит лишь об *образовании* мира из данных условий, а вопрос идет о происхождении, или *абсолютном начале,* мира.

Мировой процесс со своей фактической стороны один и тот же и для теиста, и для атеиста (тот же закон действия тяжести, та же астрономия, геология, палеонтология и т.д.). Эмпирические факты сами по себе равнодушны к тому или иному изъяснению их, которое может быть дано не эмпирической наукой, а лишь религиозным или философским на них воззрением. Что же касается этих последних, то задача атеизма здесь гораздо труднее, чем задача теизма. *Доказать небытие Божества нельзя,* так как для этого потребовалось бы абсолютное познание всего существующего. «В неизмеримой области познания, – разъяснял В.Д. выдвинутый тезис словами английского писателя Питерсона, – мы вправе требовать в известных случаях отрицательного довода или опровержения нашего положения, а из невозможности привести его мы с полным основанием можем заключать об истине нашего собственнаго утверждения. Когда, например, два человека будут занесены на пустынный остров и один из них станет утверждать, что этот остров обитаем или был обитаем, то для того, чтобы оправдать его мнение, достаточно открыть лишь один след ноги на песке. Но если бы его спутник захотел доказать противное, то он должен выполнить гораздо более трудную задачу: он должен самым тщательным образом исследовать весь остров по всем направлениям, побывать в каждой местности и только тогда, когда нигде не откроет ни малейшаго следа пребывания человека, вправе сказать, что этот остров необитаем. Чем больше остров, тем, конечно, труднее его задача. В отношении ко времени имеет место то же требование, как и в отношении к пространству.

Применим сказанное к нашему предмету. Чтобы твердо установить ту истину, что существует Бог, достаточно указать лишь на один след Творца на небе или на земле. Полевой цветок, древесный лист, творение твоей руки, твоего глаза представляют это доказательство. Но утверждать противное далеко не так легко. Если бы даже Творец не напечатлел следов Своего бытия в чудном микроскопе человеческаго глаза, или на дрожащем листке, или на полевом цветке, то и тогда утверждать несуществование Бога значило бы допускать не оправдываемое никакой логикой заключение. Прежде чем дерзнешь утверждать, что во Вселенной нет Бога, ты пройди все страны, проникни во все глубины этого земного шара, перейди от звезды к звезде, исследуй все миры, опроси все времена... Но какое время и какое знание необходимо, чтобы достичь этой цели! Такого рода познание предполагало бы в познающем действительные свойства Божества в то самое время, когда он отвергает Его бытие.

Поскольку человек не вездеприсущ и не находится в каждое данное мгновение на каждом месте Вселенной, то он и не может знать, где вообще Божество может явить Свою силу и, таким образом, обличит во лжи его утверждение. И так как он не знает абсолютно каждой силы в мире, то может быть именно та сила, которой он не знает, и есть Божество. И ввиду того что он сам не есть главная сила во Вселенной и не знает этой силы, то, очевидно, эта сила и может быть именно Богом. Человек не обладает неограниченно всеми предположениями, которые в совокупности образуют всеобщую истину. Естественно поэтому, что единственное предположение, которого недостает ему, и есть именно Бог. Он не может с достоверностью указать причины всего, что он воспринимает. Но именно эта неизвестная ему причина и может быть Богом. Человек не знает всего, что случилось в тысячелетия прошедших времен. Но некоторые события в них как раз могли произойти именно от Бога. Таким образом, поелику он сам не всеведущ, то и не может знать наверняка, что Существо, бытие котораго он отрицает, не существует». Чтобы иметь возможность доказать небытие Бога, энергично резюмировал слова английского мыслителя В.Д., нужно знать все, т.е. самому быть Богом.

Выясняя причины атеизма, наш мыслитель, в согласии с общим мнением, находил их в нравственной настроенности человека, с которой сообразуется и наш рассудок, к несчастью одаренный «необыкновенною гибкостию и способностию

предлагать свои услуги к самым разнообразным требованиям личного интереса». Атеисты нравственно предрасположены к отрицанию истины бытия Божия. Потому наш философ утверждал: «*Мы, очевидно не имеем права надеяться на силы одного только разума и одной только философии для ослабления и искоренения столь распространяющегося в наше время неверия. Единственное верное средство к тому есть возвышение нравственного уровня человека, очищение и вследствие этого просветление той силы нашего духа, которая служит органом к восприятию и познанию сверхчувственного.* Как скоро это будет достигнуто, мир предметов и истин сверхчувственных явится пред нами во всей своей живости и непререкаемой, недоступной сомнению реальности».

Коренная ложь пантеизма, как говорилось выше, заключается в том, что он уничтожает относительную самостоятельность природы и духа, вовлекая их в абсолютное начало в качестве его модусов, или моментов. Отсюда следует, что, вопреки пантеизму, абсолютное начало должно быть понято не как абстрактное единство и безграничный принцип бытия, но как существенно отличное от мира, обладающее духовными совершенствами личное Существо. Такое понимание Божества, известное в новой философии под именем *теизма,* отличается (не говоря уже о политеизме) и от деизма, и от пантеизма. Отличие от деизма состоит в признании абсолютной неограниченности Божества и вследствие этого его теснейшей связи с миром. Отклик от пантеизма сводится к признанию его личности и отдельности от мира.

При исследовании теизма возникают две главные задачи. Необходимо оправдать само право нашего разума составить такое понятие о Боге, которое *призна́ет возможность рационального богопознания* и его пределов. Важно, далее, указать *принцип, или начало, из которого могут быть выведены все частные определения идеи о Боге*. Что касается первой задачи, то уже на основании самого факта существования различных понятий о Боге даже у тех философов, которые в принципе отвергают их возможность, и на основании свойства самого разума как единственной и всеобщей познавательной способности мы должны решить ее положительно. Было бы в самом деле странно предположить, что деятельность разума должна быть ограничена одной только низшей стороной бытия – миром внешним. Такой подход означает, что всякая его попытка проникнуть в ту область, которая для человека всего ценнее, есть незаконное, ведущее будто бы лишь к заблуждению притязание. И, признавая существование в мире реальных *совершенств,* мы должны признать нечто аналогичное и общее между миром и Существом *всесовершенным*. А этим уже дан гносеологический принцип познания Божества.

Конечно, мы не имеем права рассчитывать на одинаковую гносеологическую данность познаний о Боге и познаний о мире и человеке, поскольку мы естественно можем легче познавать и лучше знать то, что ниже нас (мир внешний), меньше то, что наравне с нами (мы сами и мир человеческий), и еще меньше то, что выше нас (Бог и мир сверхчувственный). Но такое несовершенство нашего богопознания, сравнительно с другими видами нашего познания, нисколько не говорит против его реальности и объективного значения. Оно свидетельствует лишь о некоторой ненормальности той стороны нашего духа, которой он обращен к миру сверхчувственному, о некоторой ненормальной смутности богосознания. Но именно вследствие этого Божество является нам не в своей чистой и резкой отдельности от мира, но как бы в тумане отовсюду налетающего на человека чувственного бытия.

Теперь встает другая задача – установления принципа, объединяющего в себе все частные определения идеи Божества. Решение ее наш мыслитель заимствовал из результата своих предыдущих исследований, согласно которым, как мы уже знаем, Бог должен мыслиться Существом абсолютно совершенным, причем последние основания самой этой идеи совершенства мы должны искать не в рефлексирующей мысли, но в непосредственном ощущении Божества, или *в религиозном сознании*. В самом деле, мы видим, что религиозное, равно как и мыслящее, или философское, сознание, потому именно и сменяло одни формы на другие, что находило их несовершенными, поэтому единственным возбуждающим и направляющим мотивом мысли при выработке понятия о Боге, очевидно, служила именно данная совершенная идея. Когда человек отделяет те или иные предикаты ограниченного бытия от понятия о Боге, то почему он так поступает? Очевидно, потому, что находит их несовершенными. А это почему? Очевидно, потому, что его уму предносится идея абсолютного совершенства. Так и при всех частных определениях Божества.

Таким образом, существенно принадлежащая религиозному сознанию идея абсолютного совершенства дает нам начало, из которого по так называемому методу превосходства, или по аналогии с

полной последовательностью, могут быть выведены все свойства Божества, как онтологические, так и духовные и идеальные. Мы приписываем Божеству различные свойства не потому, что находим их в мире или в себе, но потому, что они находятся в идее всесовершенного Существа, а в ней они находятся, очевидно, потому, что находятся в самом этом Существе. Не потому, например, мы, в частности, разум, жизнь, свободу и прочее приписываем Богу, что сами их имеем, но потому их и имеем, что они первоначально и в высшей степени находятся в Боге. Откровение прекрасно объясняет нам право такого перенесения, когда учит, что человек создан по образу и подобию Божию. Человек, верно заметил Якоби, потому необходимо антропоморфизирует Бога, что Бог, создавая человека, деоморфизировал его.

VII

Мы намеренно воздерживались при изложении философии В.Д. Кудрявцева-Платонова от различных критических замечаний. Его воззрения, конечно, не исключают критики, как не исключают ее вообще никакие человеческие произведения. Но они требуют критики особенной, своеобразной, осторожной. Их не нужно дробить на мелкие части, как дробятся какие-нибудь менее значительные научно-литературные произведения, из которых только этим путем и можно добыть крупинки золота, обыкновенно, впрочем, настолько ничтожные, что они не окупают даже труда дробления. Нет, воззрения В.Д. прежде всего нужно понять и выносить в душе, и чем больше будут понимать их, чем шире они будут распространяться, тем большее число входящих в их состав положений будет принято и признано в своем истинном значении и достоинстве. Тогда сам собой, тихо и бесшумно отпадет от них и тот преходящий элемент, который неизбежен во всяких суждениях, по существу не исключающих своего дальнейшего развития. Поэтому задача и обязанность каждого, кто верит в будущность философских воззрений В.Д., состоит прежде всего в заботе об их возможно широкой популяризации – о пробуждении к ним интереса. Мы же со своей стороны, познакомив с воззрениями философа, ограничились лишь демонстрацией тех их сторон, которые, по нашему мнению, могут иметь в истории нашей русской мысли особое значение.

Скажем также несколько слов о *возможном значении идей В.Д. для русской философии*.

Значение философии В.Д. не относится, впрочем, только к области возможного, не есть только желаемая и ожидаемая будущность, но отчасти уже и осуществившийся факт. В той сфере, в которой жил и действовал философ, он, как мы уже знаем, пользовался таким влиянием, которое не многим выпадает на долю. Внимательное изучение богословско-философской литературы последней четверти XIX в. могло бы показать нам, под каким могучим воздействием его идей совершался рост нашей, особенно богословско-философской мысли за этот период. Под его прямым или косвенным влиянием едва пробуждавшиеся к жизни зародыши здравых понятий раскрылись, определились яснее и нашли свою точную словесную оболочку. Многие несогласованности были сглажены и примирены, а пробелы и перерывы в мысли в значительной мере восполнены. На место громоздких и нередко слабо скрепленных друг с другом понятий прежнего «естественного богословия», которые, цепляясь и тесня друг друга, иногда весьма тормозили мысль, теперь введена целая система гибких, хорошо расчлененных и согласованных понятий.

Итак, значение философии В.Д. Кудрявцева-Платонова в истории нашей мысли не принадлежит только к области возможного. Это отчасти уже реальный факт. Хотелось бы верить, что его влияние не ограничится этим тесным кругом, но перейдет и за его пределы. По крайней мере, имеются все основания желать этого. И именно в двух отношениях, как нам кажется, влияние философии В.Д., если бы она получила достаточно широкую известность, было бы особенно благотворно. Во-первых, она могла бы содействовать высвобождению нашей самостоятельной русской философской мысли из рабства началам и стихии мысли западной. Во-вторых, она могла бы содействовать закрытию той пропасти, которая издавна разъединяет два наших мира – «духовный» и «светский», делая почти невозможной их совместную работу в области философской мысли и таким образом парализуя нашу общую русскую философскую продуктивность.

«Самостоятельность и самобытность русской философской мысли» – какое возвышенное желание и в то же время какая, по-видимому, неосуществимая мечта! Окидывая общим взглядом недолгую историю нашей философии, мы не находим там, строго говоря, ни одной вполне самобытной философской величины. Мы можем указать, пожалуй, на достаточное число бесспорно недюжинных, мно-

гообещавших философских дарований. Однако нет выдержанного мыслителя со строго определенным обликом, с ясно выраженными чертами законченной системы, на которую мы могли бы указать как на свою самобытную философию. Пусть это будет такой же гордостью, с какой немцы указывают, например, на Канта, Гегеля и т.д., но просто хотя бы без стыда за свое русское имя (как они говорят о всех своих философских величинах второго порядка). В самом деле, что мы видим в истории нашей философской мысли? Два-три талантливых популяризатора Гегеля, два-три хорошо его понимавших и метко критиковавших. Видим энергичные, одушевленные, но почти бесплодные попытки славянофилов создать самобытно-русскую философию путем сочетания идей Шеллинга с идеями восточно-аскетической литературы. Имеется ряд последователей позитивизма, между которыми были и умы недюжинные, но вовсе не оригинальные, еще позднее – пропагандисты различных форм нового немецкого панпсихизма. Есть немало многообещающих, но пока еще ничем значительным себя не заявивших философских дарований. Вот пока, в главных моментах, и все наше! Ни одного самобытного течения!..

Где коренятся причины этого явления? Действительно ли, как утверждал один из наших выдающихся мыслителей (Вл. Соловьев), русский ум, крайне недоверчивый ко всем отвлеченным умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения в нравственной или материальной жизни, всегда склонный к крайностям скептицизма и мистицизма, *по самой своей природе* не способен к философии? А может быть, прав еще более известный, но уже не наш, а западный философ (Гартман), который недостаток русской философской продуктивности объяснял вовсе не природными свойствами русского ума, а *условиями временными* – слишком медленным, так сказать, богатырским ростом русского народа, слишком долго длящимся его детством, которое, как и всякое детство, более рецептивно, чем продуктивно? Решить эту дилемму конечно трудно: такое решение таится пока в ее будущем. Но если и мы, люди настоящего, не захотим страдательно, с тоскливой безнадежностью и квиетическим бездействием ожидать своего будущего как неизбежного, от нас независимого рока, если, как и свойственно носящему в себе зерно самобытного творчества человеку, мы станем сами заботиться о том, чтобы создать свое будущее, то мы прежде всего должны сами идти к нему навстречу – идти смело и бодро, со светлыми надеждами и ясным идеалом, который бы управлял нашей мыслью и обеспечил нам нашу самобытную будущность.

Но идеал не может быть *вымышлен,* не может быть *только* продуктом воображения, иначе он останется светлой, но бесплотной тенью, которая не будет иметь влияния на действительность. Нет, он должен быть отчасти уже воплощен, и если мы на основании этих частных реализаций не сумеем хотя бы в общих чертах вычитать свой философский идеал в прошлой истории нашей мысли, то самобытность нашей будущности тем самым уже будет поставлена под вопрос. К счастью, вычитать этот идеал на страницах нашего прошлого, как ни бедно это прошлое, не невозможно, как это иногда кажется. Можно признать по сути верным, правда несколько утрированный, но довольно меткий вышеприведенный взгляд, согласно которому русский ум вследствие своего реализма чуждается тонких отвлеченных умозрений – такую характеристику действительно не трудно было бы оправдать исторически.

Но такой реализм не только не предполагает, как, по-видимому, думает сторонник такого взгляда, но даже плохо мирится с опасными для философии крайностями скептицизма и мистицизма (последний, правда лишь в форме *мистики,* едва ли, впрочем, заслуживает гонения и даже более – едва ли вообще может быть изгнан из философии). К тому же заключать на основании недоверия русского ума к чистому мышлению о его философской неспособности может и, пожалуй, даже обязан лишь тот, кто видит в философии исключительно продукт чистого мышления. Но кто, напротив, ввиду исторически доказанной недостаточности мнимочистого мышления для философии признаёт для философа необходимым обогащать и поверять свою мысль живыми указаниями нашей этико-эстетической природы, так называемыми здравым смыслом и историческими традициями, тот не только будет вправе отвергнуть указанный вывод, но и получит возможность именно на основании этого своеобразного склада нашего национального ума строить надежды на счастливую будущность его философии. В самом деле, можно думать, что именно этот жизненный реализм и убережет нашу будущую философию от увлечения односторонними началами западной мысли, сообщив ей желательную трезвость взгляда и вместе широту, при которых она будет в состоянии пользоваться всеми

пригодными для нее результатами исторической работы других народов и ассимилировать их, но в то же время в своей основе останется совершенно самобытной, независимой и свободной от всяких чуждых ей начал[8].

Не будет с нашей стороны преувеличением, если как на одно из самых значительных явлений в области русской философской мысли, запечатленных такими свойствами, мы укажем именно на сочинения В.Д. В них мы находим все то, чем отличаются и другие произведения чисто русских умов, – трезвый реализм во взгляде на мир и жизнь, не имеющий, впрочем, ничего общего с обыденной житейской прозой и именно поэтому хорошо уживающийся с глубоким благоговением пред христианской тайной. Находим строгую логичность, никогда не переходящую, однако, в резонерство и пустые отвлеченные тонкости, а также критическую осторожность, по существу несродную для нашего философа со всеотрицающим универсальным скептицизмом. Именно ввиду этих свойств сочинения В.Д., на наш взгляд, могут выполнить весьма важную роль в истории выработки нашей самобытной философии, если к ним пробудится достаточный интерес.

Другой недуг, парализующий нашу философскую продуктивность и до некоторой степени обусловливающий и само наше рабство чуждым началам, есть разрыв наших двух мыслящих сфер – духовной и светской, которые даже и в том случае, когда они работают в одной и той же области философии, тем не менее очень слабо связаны друг с другом. До самого последнего времени этот разрыв поддерживался и питался глубокими, веками наслоившимися недоразумениями. Только теперь начинают обнаруживаться, правда пока еще довольно слабые, признаки возможного согласия и мира. В самом деле, как представляли себе обыкновенно философию, исходящую из «духовных» сфер? «Это, быть может, нечто очень важное и почтенное, – так обыкновенно думали, а отчасти и теперь думают, – но в то же время и нечто очень далекое от действительных запросов и интересов живой мысли. Эта философия строга и серьезна как догматическая система. Она бесплотна и бескровна, как житель другого мира. Когда он появляется в *этом* мире, многие дивятся его величавости, спокойной и бесстрастной определенности его суждений, но он никого не трогает и за собой не увлекает. Оставим же этого чуждого нам гостя идти своею дорогою!..» Таково обычное суждение о «духовной философии». Несравненно больше внимания и интереса пробуждала к себе в духовных сферах философия «светская». Но, надо сказать правду, интерес этот в большинстве случаев был односторонне полемический, исходивший из предположения – к сожалению, нередко справедливого относительно некоторых частных случаев и вполне оправдываемого фактами, – что эта философия проникнута, причем иногда сознательно, разрушительными тенденциями.

Таково положение дел. Что здесь, в конце концов, не одно сплошное недоразумение, что под массой недоразумений можно отыскать и реальные мотивы, обусловливавшие указанное разъединение, – против этого едва ли кто будет спорить. Вместе с тем совершенно очевидно также, что вред, проистекающий из отмеченного факта, гораздо серьезнее, чем породившие его причины. Не будем говорить о других проистекающих отсюда печальных явлениях, но именно невниманием к основам религиозной философии обусловлена, по нашему мнению, та философская «кружковщина», то бесконечное секвестирование нашей мысли, которое характеризует наше прошлое и которое не без основания считается одним из зловещих симптомов нашей будущей философской бесплодности. В самом деле, помимо мистико-религиозных начал, в которых, как в корне, таятся зародыши всех основных философских идей, из какого другого источника можно заимствовать те связи, которые бы объединили нашу распадающуюся мысль и из ее разрозненных элементов, обнаруживающих в своей изолированности лишь слабые признаки жизни, создали единый могучий организм истины?

Именно на этой почве создано все истинно великое в области философии у других народов. И мы в данном случае не должны и не можем представлять исключения. Вся наша прошлая история доказывает, что своей самобытностью во всех других отношениях мы обязаны именно живущим в нашем национальном духе мистико-религиозным и нравственным инстинктам. И должна ли лишь одна область мысли представлять исключение? Не обязаны ли мы, напротив, думать, что и здесь самобытность может быть достигнута не иначе как теми же самыми средствами? А если так, то и роль

[8] Приблизительно так, насколько можем припомнить, были охарактеризованы особенности русского мышления в замечательной лекции Н.И. Кареева «О духе русской науки» (1885).

стойких и верных выразителей этих начал, которыми, несмотря на все свои исторические грехи, всегда являлись именно «духовные философы», обязательно должна измениться. Их творения должны быть вызваны из забвения.

Однако одних желаний, как бы пламенны они ни были, одних призывов, как бы красноречиво они ни звучали, ни в каком деле не бывает достаточно. И если бы пробужденные нашими призывами стремления в область «духовной философии» разбивались об объективную невозможность найти этим стремлениям удовлетворение, тогда наше положение было бы не только комично, но и печально. К счастью, мы можем совершенно спокойно отложить в сторону все подобные опасения и страхи именно теперь, когда говорим о философии В.Д. Духовная среда дала нам много мыслителей, сочинения которых отмечены печатью логической силы, а иногда даже и оригинальности (Карпов, Ф.А. Голубинский[9], преосвящ. Никанор и др.). Однако, видимо, ни один из них не был бы в состоянии стать примирителем и объединителем наших двух распавшихся интеллигентных сфер в таких размерах, как именно В.Д. Он обладал такой изумляющей чуткостью к истине, что мог приметить ее даже в чуждой ей обстановке и оболочке. В то же время он был настолько скромен во мнении о себе и внимателен к заслугам других, что никогда не пропускал случая отмечать долю истины даже в самых противоположных его собственным воззрениях. Именно поэтому, несмотря на строго выдержанный характер философии В.Д., в признании ее, и, вероятно, не в одном пункте, могут сойтись мыслители самых разных складов. Могут потому, что и те доли истины, которыми всегда обладает каждый, даже самый односторонний мыслитель, этой философией, в свою очередь, признаются. А в этом заключается залог желаемого объединения. Конечно, намеченными сторонами не исчерпывается вся сфера возможного значения воззрений В.Д. Кудрявцева-Платонова в истории нашего просвещения, и в частности в нашей философии. Но мы ограничиваемся указанием лишь этих сторон, как наиболее, по нашему убеждению, важных. Если же и в данном отношении нам укажут недосмотры и пробелы, то это послужит тем большим побуждением пожелать, чтобы сочинения В.Д. встретили в нашем обществе радушный прием и получили возможно более широкое распространение.

© Введенский А.И. (1892 г.)
© Шмидт В.В., подготовка текста к публикации, 2009 г.

[9] Знаменитый предшественник В.Д. по кафедре протоиерей Ф.А. Голубинский (преподавал философию до середины 1854 г.) имел на него особенное влияние, как это видно отчасти и по ссылкам на него В.Д. в некоторых существенных пунктах. Ввиду этого, равно как и вообще ввиду значения Ф.А. Голубинского для истории нашей философской мысли, нельзя не пожалеть, что его творения еще и доселе не все изданы, а изданные – разрознены, не представляют целого собрания, и притом некоторые, насколько нам известно, составляют теперь уже библиографическую редкость. Нельзя не пожелать, чтобы творения этого выдающегося мыслители сделались доступными возможно более широкому кругу читателей и, что особенно важно, в полном своем составе. В желании и ожидании этого ограничиваемся здесь пока лишь перечнем того, что напечатано. Прилагаемый ниже список напечатанных трудов Голубинского составлен по нашей просьбе его сыном, достопочтенным проф. Московской Духовной академии Дмитрием Федоровичем Голубинским, который, свято храня память своего покойного родителя, сохранил и некоторые подробности об условиях составления и появления в печати его творений.

Из трудов протоиерея Ф.А. Голубинского по философии напечатаны: Письмо первое о конечных причинах // Прибавления к творениям свв. Отцев. 1847. С. 179–205 (переизд.: *Левитский Д.Г.* Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. 3-е изд. М., 1885 г.); О Промысле Божием // Странник. 1862. [Конец года] (эта статья принадлежит к числу тех, которые в былые времена в виде обработанных самими профессорами записок предлагались студентам для публичных экзаменов); Лекции по умозрительному богословию / Записаны прот. В.Г. Назаревским и изданы в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1867; Умозрительная психология / Записана и издана прот. В.Г. Назаревским // Душеполезное чтение. 1871; Введение в философию и метафизику. Онтология. Умозрительное богословие. Умозрительная психология // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1884 и след. (эти части были изданы также отдельными оттисками; к первому выпуску приложены биографический очерк и характеристика лекций Ф.А. Голубинского).

Но на этом пока дело и остановилось. Нельзя не отнестись к издателям с полной признательностью и за то, что они сделали. Но нельзя также не пожелать, чтобы издание было доведено до конца.

Более подробные сведения о Ф. А Голубинском см.: Материалы Я.Н. Колубовскаго // Вопросы философии и психологии. Кн. IV.