

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

Лошиц Игорь Вальерьевич

Онтологический аргумент в философии Нового времени

Специальность 09.00.03 — история философии

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук
Кричевский Андрей Владимирович

Москва 2016

Оглавление

Введение	3
Глава первая. Онтологическая аргументация	11
Онтологическая аргументация Ансельма и Декарта.....	11
Онтологический аргумент после Декарта	26
Общие замечания	43
Глава вторая. Критика онтологического аргумента.....	45
Критика онтологического аргумента до Канта.....	45
Отношение Канта к онтологической аргументации.....	61
Общие замечания	79
Третья глава. Как возможен онтологический аргумент.....	83
Бог	83
Существование	94
Доказательство	104
Заключение.....	113
Список литературы.....	116
Приложение	124

Введение

1. Актуальность темы исследования

Онтологический аргумент, онтологическое доказательство существования Бога, — один из тех сюжетов, которые сопровождают всю историю западной философии. Аналоги аргумента можно найти уже у античных авторов — элеатов, Платона, Аристотеля, Плотина. После того, как Ансельм Кентерберийский впервые сформулировал доказательство в явном виде, его принимали Бонавентура, Дунс Скот, Николай Кузанский, Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Вольф, Гегель, его же критиковали Фома Аквинский, Гоббс, Гассенди, Локк, Юм, Кант, Шеллинг, Фейербах, Фреге. Наконец, XX век продемонстрировал очередной всплеск интереса к онтологическому аргументу, когда был предложен целый ряд его новых версий и переформулировок.

Подобное внимание к онтологическому доказательству можно объяснить кругом вопросов, с которыми оно непосредственно связано. Обсуждение аргумента неминуемо переходит в дискуссию о соотношении конечного и бесконечного, априорного и апостериорного, интуитивного и дискурсивного, сущности и существования, мышления и бытия — а это основополагающие вопросы для всей европейской философии. Согласие или несогласие с онтологической аргументацией может служить признаком, позволяющим отнести автора к одной из противостоящих философских традиций: рационалистов или эмпиристов, реалистов или номиналистов, эссенциалистов или экзистенциалистов. Всё это может демонстрировать неизменную актуальность изучения онтологической аргументации, а также объясняет высокую популярность данной темы у философов и историков философии.

Главная проблема, связанная с онтологическим аргументом, за последнюю тысячу лет не поменялась: дискуссия по-прежнему строится вокруг вопроса, работает ли это доказательство и что оно доказывает. Одни авторы (К. Гёдель, Н. Малькольм, А. Плантинга, Ч. Хартшорн) предлагают интерпретации классических

вариантов аргумента или его новые версии, которые, по их мнению, придают доказательству большую убедительность, другие (например, Д. Льюис, Г. Оппи, Дж. Г. Собель) утверждают, что подобная форма аргументации неверна в своей основе. До сих пор нет согласия и относительно того, как вообще следует понимать онтологическое доказательство, т.е. какие рассуждения подходят под это определение. Таким образом, проблема онтологического аргумента в общем виде может быть обозначена как поиск ответа на следующие вопросы: что такое онтологический аргумент, возможен ли он, и если да, то в какой форме.

Объект настоящего исследования — феномен онтологического аргумента, который понимается в данной работе как априорное обоснование существования Бога, исходящее из его понятия. Предметом исследования являются конкретные исторические варианты онтологического доказательства и его критики в Новое время (XVII-XVIII вв.), т.е. период наиболее интенсивной разработки проблемы, когда почти каждый из крупных философов высказывался по поводу аргумента — чтобы принять, отвергнуть или предложить его новый вариант. Две ключевые фигуры, стоящие соответственно в начале и конце выбранного периода, — Декарт, который в очередной раз заново сформулировал аргумент и тем самым положил начало новоевропейской дискуссии о его возможности, и Кант, который, как часто считают, поставил в этой дискуссии окончательную точку. Кроме того, в контекст истории Нового времени были также включены доказательство Ансельма Кентерберийского из второй главы «Прослогиона» — как исторически первый вариант аргумента, а также возражения монаха Гаунило и Фомы Аквинского — как самые известные средневековые варианты его критики. Такой размах не угрожает конкретности исследования: для решения поставленных в диссертации задач нет необходимости излагать всю историю философии Нового времени или подробно анализировать учения каждого из выбранных авторов, сам же онтологический аргумент был довольно локальным сюжетом во всех изученных сочинениях.

2. Степень разработанности проблемы

Обычный для диссертационных работ обзор специальной литературы по выбранной теме в нашем случае затруднён двумя обстоятельствами. Во-первых, развитие онтологического аргумента в Новое время почти всегда сопровождалось обращением к опыту предшественников, т.е. фактически историко-философским рассмотрением проблемы. С другой стороны, сложно заниматься историей доказательства, не принимая позицию одной из сторон дискуссии — это особенно заметно у англоязычных исследователей. Поэтому при изучении работ, посвящённых выбранной теме, не всегда можно и даже нужно отделять историко-философский аспект от общефилософского, т.е. специальную литературу — от того, что называется первоисточниками. Во-вторых, к сегодняшнему дню в Европе и Северной Америке об онтологической аргументации написаны целые библиотеки, и полноценный обзор всей литературы представляется физически невозможным. Если говорить только о XX и XXI веках и только об англо- и немецкоязычных исследователях, то можно будет назвать несколько десятков имён, главные из которых, на наш взгляд, следующие: Дж. Барнс, К. Барт, Г. Оппи, А. Плантинга, В. Рёд, Дж. Рольс, К. Харрельсон, Ч. Хартшорн, Д. Хенрих¹.

В отечественной историко-философской литературе, напротив, наблюдается определённый дефицит работ, посвящённых истории и теории онтологической аргументации. Можно назвать всего несколько российских авторов, которые публиковались по данной теме: это А.В. Басос, В.А. Бочаров, А.А. Горин, Е.Г. Драгалина-Черная, В.И. Коротких, В.И. Коцюба, С.С. Неретина, И.А. Протопопов²

¹ *Barnes J.* The Ontological Argument. Edinburgh, 1972. *Barth K.* Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis Der Existenz Gottes in Zusammenhang Seines Theologischen Programms. München, 1958. *Oppy G.* Ontological Arguments and Belief in God. Cambridge, 1995. *Plantinga A.* The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers. New York, 1965. *Röd W.* Der Gott der reinen Vernunft. München, 1992. *Rohls J.* Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987. *Harrelson K. J.* The Ontological Argument from Descartes to Hegel. Amherst, 2009. *Hartshorne Ch.* Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence. La Salle, 1965. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960.

² *Басос А.В.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С 146-166. *Бочаров В.А.* Анализ критики Кантом онтологического аргумента // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград, 1989. С. 90-99.

и некоторые другие. Если не считать диссертаций А.А. Горина и В.И. Коцюбы, российские работы об онтологическом аргументе выходят исключительно в формате научных статей или докладов и посвящены предельно узким проблемам: чаще всего это интерпретация онтологической аргументации Ансельма или анализ критики Канта. Особое место в русскоязычной литературе занимает крупное исследование «большой» истории онтологического аргумента, подготовленное ещё в начале XX века С.Л. Франком³.

Наибольшую помощь при написании настоящей диссертации оказали классические немецкие труды по истории онтологического аргумента В. Рёда, Дж. Рольса, Д. Хенриха, а также работы отечественных исследователей А.А. Горина, В.И. Коцюбы и С.Л. Франка.

3. Цели и задачи исследования

Основная цель исследования состоит в изучении феномена онтологической аргументации на основе конкретного исторического материала.

В соответствии с этим, перед диссертацией ставятся следующие задачи:

- Перечислить и проанализировать наиболее известные варианты онтологической аргументации и её критики в Новое время. Рассмотреть возможные причины особой популярности онтологического аргумента в этот период.

Горин А.А. Экспликация онтологического аргумента. Ключевые подходы. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб, 2010. *Драгалина-Черная Е.Г.* «Слово к внемлющему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения – 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007. С. 170-180. *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М., 1998. *Коротких В.И.* Онтологический аргумент в контексте гегелевского учения о бытии // Вестник Московского университета. Серия 7 (Философия), 2004. №5. С. 47-51. *Неретина С.С.* Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе // *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Реабилитация вещи. СПб, 2010. С. 188-274. *Протопопов И.А.* Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта // EINA1: Проблемы философии и теологии, 2012. Том 1. № 1/2 (1/2).
³ *Франк С.Л.* К истории онтологического доказательства // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб, 1995.

- Выявить общие формы рассуждений сторонников и основные типы возражений противников онтологической аргументации, рассмотреть концептуальную основу разногласий между сторонами полемики.
- Рассмотреть структурные элементы онтологического аргумента, найти такую его форму, в которой могут быть сняты разногласия сторонников и противников доказательства.

5. Методологическая база

Диссертация выполнена на стыке двух жанров: истории идей и истории текстов. Основной материал для исследования — это сочинения обращавшихся к проблеме онтологического аргумента новоевропейских философов. При работе с англо-, латино- и немецкоязычными источниками использовались оригиналы, в том числе никогда не переводившиеся на русский язык. В исследовании были задействованы системный исторический подход, методы историко-философской реконструкции и сравнительного анализа текстов.

6. Научная новизна

Научная новизна исследования отражена в его результатах:

- Выявлены три формы онтологической аргументации в Новое время; для каждой формы определены главные структурные элементы: понятие Бога и три метафизические предпосылки.
- Предложена классификация возражений против онтологического аргумента; показано, что самое известное томистское (логическое) возражение может быть сведено к другим вариантам критики.
- Исследовано происхождение онтологического понятия Бога, дана оценка зависимости онтологического аргумента от апостериорных доказательств существования Бога.
- Рассмотрена проблема соотношения понятия и существования в контексте истории онтологического аргумента.

- Изучена форма онтологической аргументации, рассмотрена её специфика как рационального доказательства.

Отдельным обоснованием научной новизны диссертации может служить низкая степень освоенности проблемы в русскоязычной литературе и отсутствие в ней специального исследования новейшей истории онтологического аргумента.

7. Положения, выносимые на защиту

- Доказательства Ансельма Кентерберийского из второй главы «Прослогиона» и Декарта из пятой части «Размышлений», несмотря на всю специфику философии и терминологии двух авторов, могут рассматриваться как один и тот же аргумент.
- В философии Нового времени можно обнаружить как минимум три формы онтологической аргументации: через нахождение существования в понятии Бога, через демонстрацию того, что Бог может быть причиной своего существования и поэтому существует вечно, и через обоснование того, что в идее Бога мы имеем дело с самим Богом.
- Ни один из изученных новейших авторов не основывал свою философию на онтологическом аргументе. Более того, последний никогда не был главным среди доказательств существования Бога. Аргумент мог служить демонстрацией принципов рационалистической метафизики, но не их изначальным обоснованием.
- Наиболее известные варианты критики онтологического доказательства можно свести к одиннадцати основным типам. Несмотря на то, что Кант не предложил ни одного возражения, аналога которому нельзя было бы найти у более ранних авторов, именно критическое разведение логических и реальных оснований предоставило этим возражениям наиболее убедительную концептуальную основу.

- Все изученные варианты определения Бога могут быть сведены к идее абсолютной и актуальной бесконечности — это позволяет снять возражения, которые так или иначе касаются онтологического понятия.
- Онтологическое понятие Бога имеет богатую предысторию в античной и раннесредневековой философской традиции, но в конечном счёте происходит из апостериорных рассуждений: психологического или космологического аргументов.
- Самое известное томистское (логическое) возражение, запрещающее переход от мысли к действительности, несамостоятельно и может быть в конечном счёте сведено к замечанию, что существование — не реальный предикат.
- Онтологический аргумент напрямую зависит от основных принципов платонической традиции: реализма, гносеологического рационализма и эссенциализма. Напротив, его критики склоняются к номинализму и эмпиризму, а также разделению сущности и существования — эти подходы можно с оговорками возводить к Аристотелю.
- Онтологический аргумент становится возможен, только если понимать существование не как модальную категорию и не как реальный предикат, но как эмерджентное или мета-свойство, возникающее на пределах возможного содержания понятия, когда оно выходит за свои границы и включает существование.
- Все изученные сторонники и противники онтологического аргумента рассматривали его как попытку рационального доказательства. Форма онтологической аргументации использовалась античными и раннехристианскими авторами задолго до Ансельма Кентерберийского.
- Онтологический аргумент — не дискурсивное доказательство, его истина познаётся только интуитивно, а рассуждение может служить лишь подведением к интуиции. Эта интуиция основана на онтологическом понятии Бога как созерцании Бога в нём самом. Данная форма позволяет

снять все возражения против онтологического аргумента, однако одновременно ограничивает его доказательную силу.

8. Теоретическая и практическая значимость

Результаты диссертации могут представлять интерес для историко-философских исследований Нового времени. Также материал диссертации может быть использован в учебных курсах по истории философии Нового времени (XVII-XVIII вв.) — для наглядной экспликации основных онтологических и гносеологических установок философов этого периода.

9. Апробация результатов диссертационной работы

Отдельные положения диссертационного исследования излагались в докладах на теоретико-методологическом семинаре сектора истории западной философии Института философии РАН:

- Онтологический аргумент в теоретическом измерении (декабрь 2012).
- Онтологический аргумент Ансельма и Декарта (сентябрь 2014).
- Онтологический аргумент в истории Нового времени (декабрь 2015).

В рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК, по теме диссертации опубликованы следующие статьи:

- *Лоциц И.В.* История понятия бесконечности от Античности до Николая Кузанского // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 84-92.
- *Лоциц И.В.* Онтологический аргумент в Средние века и Новое время: теоретический аспект // Философия и культура. 2015. № 3. С. 342–354.
- *Лоциц И.В.* Онтологический аргумент Ансельма и Декарта // Философские науки. 2015. № 4. С. 81–93.

Глава первая. Онтологическая аргументация

В настоящей главе будут изложены и разобраны исторические варианты онтологической аргументации. В результате анализа должно стать понятно, существует ли единая основа онтологического доказательства, которая проявляет себя в разных конкретных формах, или же можно говорить о нескольких видах онтологического аргумента. Если верно последнее, то следует разобраться, как устроен каждый из этих аргументов, какие у них сильные и слабые стороны, наконец, ко всем ли этим аргументам относятся разные возражения критиков — это будет сделано в том числе в следующих главах.

Онтологическая аргументация Ансельма и Декарта

Среди всех вариантов онтологической аргументации наиболее известны доказательства, принадлежащие Ансельму и Декарту. Об этом косвенно свидетельствует история названия аргумента. Термин «онтологическое доказательство» вошёл в философский словарь благодаря Канту, до него это доказательство чаще всего называли по имени двух авторов: ансельмовым в Средние века и картезианским в Новое время. Ещё Кант критиковал именно «картезианское доказательство»⁴.

Распространено мнение, что аргументация Ансельма и Декарта — два разных доказательства. Одни авторы находят более сильным аргумент Ансельма — за счёт его тесной связи с верой или характерного для средневекового реализма понимания онтологического статуса идей. Другие отдают предпочтение аргументу Декарта, который чётче вписан в контекст его метафизики, и потому кажется лучше обоснованным. В настоящем параграфе мы попытаемся показать, что, несмотря на

⁴ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes III 2 // Kant I.: Werke in zwölf Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 730. Kant I. Kritik der reinen Vernunft B 630 // Kant I. Werke in zwölf Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, 1977. S. 535.*

специфику философии и терминологии Ансельма и Декарта, их онтологические доказательства можно представить как один и тот же аргумент.

Доказательство Ансельма изложено во второй главе трактата «Прослогион», озаглавленной «Что Бог поистине существует». Некоторые рассуждения, проясняющие эту аргументацию, можно найти в ответе на возражения монаха Гаунилона, а также в написанном незадолго до «Прослогиона» трактате «Монологион».

Во вступлении к «Прослогиону» Ансельм сам указывает на одну из главных специфических черт своего доказательства — его априорный характер. По словам автора, он искал один-единственный довод (*unum argumentum*), который не нуждался бы для своего обоснования ни в чём, кроме себя одного⁵. По-видимому, Ансельм стремился найти доказательство, которое в главных свойствах могло бы симметрично отражать свой предмет. Как Бог един, прост и сам является основанием своего бытия, так и *unum argumentum* должны быть свойственны простота, самоочевидность, независимость от внешнего опыта и сторонних доводов.

По словам Ансельма, для постижения его аргумента следует войти в «комнату ума», «закрыв дверь» и изгнав оттуда всё лишнее, кроме самого Бога и того, что помогает его искать⁶. В этом указании содержится явная отсылка к Нагорной проповеди — той части, где идёт речь о правильном способе молитвы⁷. Сам «Прослогион» по своей форме напоминает молитву, беседу с Богом, к которому автор обращается в каждой из глав трактата. В этой связи следует кратко остановиться на вопросе о рациональном характере доказательства Ансельма в смысле его независимости от установок и определений религии.

⁵ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion Prooemium // S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946. P. 93.*

⁶ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion I. P. 97.*

⁷ Мф. 6.6: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему...».

Рассуждения Ансельма имеют исходным пунктом веру — именно здесь, как утверждается, он находит определение Бога⁸, к вере он в конечном счёте возвращается⁹. Свой ответ на критику Гаунило автор начинает с обращения к христианской совести оппонента — её он призывает стать мерой истинности доказательства¹⁰. Всё это может дать повод для утверждения, что аргументация Ансельма не выходит за рамки веры, её начало и итог укоренены в Откровении, и процесс познания истины бытия Бога носит характер скорее религиозной практики, чем философского рассуждения.

Вместе с тем, следует признать, что аргументация «Прослогиона», хотя и посвящена вере, но по сути рациональна. Ансельм рассматривает свой довод именно как доказательство и претендует на необходимость его вывода не только для верующего, но для всякого здорового ума. В другой своей работе автор пишет, что в «Монологионе» и «Прослогионе» он стремился доказать истинность некоторых христианских догматов с помощью чисто рациональных средств, без опоры на Писание¹¹. Позицию Ансельма проясняют его взгляды на соотношение веры и разума, выраженные в формуле «вера, ищущая уразумения» — такое название он изначально хотел дать «Прослогиону»¹². Занимая промежуточное положение между диалектиками и антидиалектиками, Ансельм считал, что вера является безусловной основой для знания о Боге, однако тем, кто уже укрепился в ней, не предосудительно и даже полезно с помощью разума понять те положения, в которые они веруют. Молитва Ансельма — это просьба к Богу благословить его на это понимание¹³, и она не подменяет собой рациональную аргументацию. Последняя «вписана» в молитву, но сохраняет при этом своё независимое пространство. Поэтому доказательство Ансельма можно рассматривать отдельно

⁸ «веруем, что ты есть...» *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion II. P. 101.

⁹ «это ты и есть, Господи Боже наш...» *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion III. P. 103.

¹⁰ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 1. Edinburgum, 1946. P. 130.

¹¹ *S. Anselmus Cantuariensis* Epistola de incarnatione verbi IV // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 2. Roma, 1940. P. 20.

¹² *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion Prooemium. P. 94.

¹³ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion II. P. 101.

от остальных частей «Прослогиона», а замечание о «комнате ума» интерпретировать как ещё одно указание на априорный характер *unum argumentum*. Значит, Бог, которого следует оставить в «комнате ума» — это в данном случае идея или понятие Бога, а то, что помогает его искать — разумная способность человека. Кроме этого для доказательства ничего не требуется.

Изложение аргумента Ансельм начинает с определения: Бог есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить¹⁴. «Большое» у Ансельма является мерой не пространства или количества, а положительных качеств или ценностей, того, о чём в абсолютном смысле можно сказать, что ему лучше быть чем не быть¹⁵ — именно поэтому в «Прослогионе» функции термина «большее» как характеристики Бога часто переходят к термину «лучшее»¹⁶. В «Монологионе» Ансельм пишет, что под «большим» он понимает не пространственно большое, как тело, а то, что чем больше, тем лучше или достойнее, как мудрость¹⁷.

В самом аргументе используется приём *reductio ad absurdum*: автор демонстрирует, как предположение о несуществовании Бога приводит к противоречию. Когда безумец¹⁸ отрицает существование Бога, он понимает то, что он отрицает — это, по Ансельму, значит, что Бог «есть у него в уме». То есть позиция безумца должна быть сформулирована следующим образом: Бог «есть в уме», но не в действительности. При этом безумец может помыслить Бога существующим в действительности, а поскольку существующий Бог (который есть и в уме, и в действительности) был бы больше, чем он же, только мыслимый (который есть лишь в уме), то безумец может помыслить большее, чем он признаёт

¹⁴ Ibid. В переводе И.В. Купреевой «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». Значение латинского глагола *cogitare* не ограничивается способностью представления (если понимать его как создание наглядного образа предмета), и на наш взгляд, здесь лучше подходит более широкий по значению глагол «мыслить». Этому соответствует и традиция перевода формулы «Прослогиона» на европейские языки (на английском — *conceive*, немецком — *denken*, французском — *penser*). См. также комментарий самого автора русского перевода о различиях в использовании глагола *cogitare* у Ансельма и Гаунило: Купреева И.В. Комментарии к «Прослогиону» 37 // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 337.

¹⁵ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion V. P. 104.

¹⁶ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion III, V, VI, IX, XI, XIV, XVIII. P. 103-124.

¹⁷ *S. Anselmus Cantuariensis* Monologion II. P. 15.

¹⁸ Пс. 13.1: «...сказал безумец в сердце своем: "нет Бога"».

за тем, больше чего нельзя ничего помыслить, а это противоречиво. Безумец должен признать, что его изначальное утверждение ложно, следовательно, Бог существует в действительности¹⁹.

Одна из главных проблем в понимании аргументации Ансельма — это неопределённость онтологического статуса «бытия в уме» (*esse in intellectu*), из-за которой становятся возможными разные варианты интерпретации всего доказательства. Так, *esse in intellectu* можно понимать буквально — как модус реального существования вещи, когда она мыслится кем-то. Этот модус менее совершенен, чем действительное существование (вне ума), но однозначен последнему, что позволяет «складывать» два способа существования и сравнивать получившуюся «сумму» с одним из «слагаемых». *Esse in intellectu* в терминологии Ансельма «меньше», чем *esse in intellectu* плюс *esse in re*, а поскольку Бог не может быть «меньше», то он должен существовать и *in intellectu*, и *in re*. Один из сторонников этого подхода, А.В. Басос воспроизводит аргумент Ансельма следующим образом: «...утверждая, что Бога нет, неверующий должен согласиться с тем, что Бог есть хотя бы в его собственном понимании...». Но это, как утверждает автор, «не очень много бытия», а «Бог по определению не может иметь так мало бытия» — значит, он должен существовать²⁰. По мнению Басоса, Ансельм в своём доказательстве заключает не от понятия вещи к самой вещи, как это делали новоевропейские авторы, а от меньшей степени существования вещи к большей.

Данная интерпретация вызывает немало вопросов. Во-первых, если существование Бога в действительности выводится из его существования в уме, то последнее, в свою очередь, должно опираться на действительное существование

¹⁹ В III главе «Прослогиона» Ансельм тем же способом доказывает, что Бога вообще нельзя помыслить несуществующим: *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion III*. P. 102-103. Это второе доказательство кажется излишним, ведь во II главе Ансельм уже обосновал противоречивость мысли о несуществующем Боге. Есть и другие мнения: см., например, *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // Philosophical Review*. Vol. 69. № 1. 1960. P. 41-62.

²⁰ *Басос А.В.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского. С. 20.

носителя этого ума — к такому выводу приходит, например, Вольфганг Рёд²¹. Но это означает, что *unum argumentum* нуждается в предпосылке существования безумца, и тем самым утрачивает свой априорный характер. Далее, как следует понимать то, что существование в уме однозначно существованию в действительности, но при этом выступает наряду с ним? Если следовать этой логике, то *esse in re* должно быть «меньше», чем *esse in re* «плюс» *esse in intellectu*, а значит, Бог не может быть в действительности и не быть в уме. Басос так и пишет: «... "то, больше чего ничего нельзя помыслить" не может быть только *in intellectu* или только *in re*...». Получается, что Бог должен всегда кем-то мыслиться, иначе он был бы уже не Бог²². Ансельм, между прочим, в начале своего ответа Гаунило также замечает, что если бы Бог существовал, он не мог бы не существовать ни в действительности, ни в уме²³.

Так или иначе, внимательное прочтение второй главы «Прослогиона» делает очевидным, что *unum argumentum* не требует в качестве предпосылки какой-то степени реального существования Бога, но только его идею, понятие — т.е. идеальное или ментальное существование. Слово *esse* здесь может акцентировать то, что в уме должно присутствовать такого понимания предмета, когда само его содержание ограничивает спонтанность мысли, принуждает её следовать за собой, и потому этот предмет не является только (или вообще) порождением нашей мысли, в определённой степени независим от неё. О предмете такого понятия можно поэтому сказать, что он есть не ничто, но нечто — в отличие от звука, его обозначающего, про который можно утверждать что угодно, как безумец говорит, что Бога нет²⁴. И в этом смысле предмет есть сама вещь, но данная идеально, а не реально, хотя бы и в меньшей степени реально. Кроме того, если предмет дан уму описанным образом, то он не содержит противоречия, обладает возможным

²¹ «Аргумент Ансельма ... содержит также одно утверждение о существовании, а именно, что есть по крайней мере один субъект, который мыслит Бога.» *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. S. 31.*

²² Здесь можно было бы ответить, что Бог в своём независимом бытии мыслит самого себя.

²³ *S. Anselmus Cantuariensis Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I. P. 131.*

²⁴ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion IV. P. 103.*

бытием — это важный момент и для доказательства Ансельма (Бога можно помыслить существующим в действительности²⁵), и для других вариантов онтологического аргумента.

Но нельзя согласиться и с тем, что Ансельм сравнивает идеальное бытие с действительным существованием. Гаунило приписал автору «Прослогиона» следующее утверждение: если Бог существует только в уме, то больше него будет всё, что есть также и в действительности, т.е. любая из существующих вещей²⁶. Но в самом аргументе нет ничего подобного. Ансельм сравнивает не существование с существованием и не мысль с существованием, но мысль с мыслью — а именно мысль о существующем Боге с мыслью о несуществующем Боге²⁷: поскольку предполагается, что в первой мысли мыслится больше, чем во второй, то вторая вообще невозможна, т.к. нельзя помыслить как меньшее то, что по определению не может быть меньшим. Поэтому Ансельм называет Бога тем, больше чего нельзя помыслить, а не самым большим, что было бы уместно для сравнения Бога с другими вещами. Это важный момент: весь ход доказательства осуществляется не в действительности, а в мысли, и его настоящим результатом становится то, что любой разумный человек, понимая ансельмово определение Бога, не может помыслить, что Бога нет. Почему Ансельм считал, что этот вывод равнозначен выводу о действительном существовании Бога, мы рассмотрим в третьей главе.

Перейдём к Рене Декарту. Формулировки онтологического аргумента можно найти во всех его важных метафизических произведениях: «Рассуждениях о методе...» (*Discours de la méthode*, 1637), «Размышлениях о первой философии...» (*Meditationes de prima philosophia*, 1641), «Первоначалах философии» (*Principia Philosophiae*, 1644). Также заслуживают внимания отдельные моменты из его полемических произведений, прежде всего ответов на критику ряда учёных,

²⁵ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli II. P. 132.

²⁶ *Gaunilo* Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente 1 // *Ibid.* P. 125.

²⁷ О том, как безумец мог помыслить («сказать в своём сердце»), что Бог не существует, см. *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion IV. P. 103-104.

философов и теологов, опубликованных под общим названием «Возражения некоторых учёных мужей...» (*Objectiones doctorum aliquot virorum*, 1642).

В пятой части «Размышлений...» Декарт приводит следующую формулировку онтологического аргумента: «...так же невозможно отделять существование от сущности Бога, как от сущности треугольника равенство величины трёх его углов двум прямым, или от идеи горы идею долины: и столь же возможно непротиворечиво помыслить Бога (т.е. совершеннейшее существо) без существования (т.е. без какого-то совершенства), как помыслить гору без долины»²⁸. Рассмотрим подробнее эту формулировку и сравним аргументацию Декарта с доказательством Ансельма.

Во-первых, Декарт определяет Бога как совершеннейшее или всесовершенное существо. Здесь следует различать, во-первых, высшее совершенство²⁹, или абсолютную бесконечность Бога, и во-вторых, отдельные совершенства, которые составляют эту бесконечность³⁰. Из контекста можно сделать вывод, что под последними Декарт понимает максимальную степень всех тех положительных качеств, которые мы находим в себе и к увеличению которых стремимся, т.к. считаем недостатком их нехватку или отсутствие. Автор приводит примеры таких качеств: вечность, бесконечность, всеведение, всемогущество, независимость³¹, наконец, единство, простота, или неразделённость всех

²⁸ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 8 // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 66.* В четырнадцатом параграфе «Первоначал философии» находим более краткий и чёткий вариант: «из одного того, что [разум] усматривает, что необходимое и вечное существование содержится в идее совершеннейшего существа, он должен безусловно заключить, что совершеннейшее существо существует». *Des Cartes R. Principia philosophiae 14 // Oeuvres de Descartes. Vol. 8. Paris, 1905. P. 10.*

²⁹ Об истории понятия совершенства см. *Tatarkiewicz W. Ontological and Theological Perfection // Dialectic and Humanism Vol. VIII. № 1. 1981. P. 187-192.* В этой статье автор в том числе утверждает, что до Декарта не было примеров характеристики Бога как совершенного существа, а также что Декарт впервые начал говорить о многих совершенствах, тогда как раньше речь шла только об одном совершенстве, хотя и во многих вещах.

³⁰ Поскольку эти совершенства бесконечны в каком-то одном отношении, то Декарт называет их беспредельными — в отличие от высшего совершенства Бога, который один может в истинном смысле быть назван бесконечным. *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 113.*

³¹ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia III 13, 22. P. 40, 45.*

совершенств в одном существе³². Как видно, совершенства Декарта — это те же самые возвеличивающие свойства, про которые Ансельм говорил, что они чем больше, тем лучше или достойнее, т.е. «которым лучше быть, чем не быть»³³: например, справедливость, правдивость, блаженство, чувствительность, всемогущество, милосердие, бесстрастность. Как и у Декарта, все эти качества должны неразделимо содержаться в простой сущности Бога³⁴. Таким образом, определение Декарта и формулу «Прослогиона» можно считать двумя разными выражениями по сути одного понимания Бога как существа, не испытывающего ни в чём недостатка и обладающего всеми возможными совершенствами.

Во-вторых, идею Бога Декарт сопоставляет с идеями некоторых других вещей, например, геометрических фигур. Особенность таких идей состоит в том, что даже если представляемых ими вещей нигде, кроме как в нашей мысли, нет, они всё-таки есть нечто, а не чистое ничто³⁵. В них содержится то, что Декарт называет природой, или сущностью, или «неизменной и вечной формой», которая навязывает нам обязательные правила мышления о предмете, с нарушением которых он был бы уже немислим³⁶. Как видно, речь здесь идёт об *esse in intellectu*, истинном понятии «Прослогиона». Декарт замечает, что в этом случае не мышление воздействует на объект, но наоборот, необходимость самой вещи определяет мысль³⁷. В ответе Катеру Декарт поясняет, что он здесь имеет в виду не саму внешнюю по отношению к уму вещь, как она существует в действительности, но идеальную вещь, которая содержится в уме таким способом, каким обычно содержатся в нём его объекты³⁸.

В-третьих, Декарт определяет существование как «некое совершенство», т.е. как одно из качеств, без которых невозможно помыслить Бога, т.к. оно дополняет его высшее совершенство. У Ансельма существование выступает таким же

³² *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia III 35. P. 50.*

³³ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion V. P. 104.*

³⁴ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion XVIII. P. 113-115.*

³⁵ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 6. P. 65.*

³⁶ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 5. P. 64.*

³⁷ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 10. P. 67.*

³⁸ *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones. P. 102.*

возвеличивающим свойством, которое становится критерием сравнения «большого» и «меньшего» в «Прослогионе». И Ансельм, и Декарт считали, что всякий предмет можно мыслить и при этом подразумевать, что он не существует³⁹, т.е. мысль о существующем предмете и мысль о только возможном предмете — две разные мысли, и в первом случае мыслится больше. Таким образом, оба автора рассматривают актуальное существование как качество, возможно, даже в ряду прочих качеств — по крайней мере, в мысли оно представлено как другие необходимые свойства предметов. Специфика существования состоит в том, что с необходимостью оно мыслится только в понятии Бога⁴⁰.

В итоге аргумент Декарта можно представить следующим образом: наше понятие Бога подразумевает наличие актуального существования как одного из его существенных свойств, мы не можем помыслить Бога несуществующим, следовательно, он существует. Это доказательство основывается на трёх предпосылках: мы можем составить понятие бесконечного Бога и работать с ним (первая предпосылка), это понятие — истинное понятие, т.е. отражающее простую и вечную сущность предмета (вторая предпосылка), существование — одно из необходимых свойств Бога, и оно относится к сущности Бога так же, как, например, к геометрическим фигурам относятся их необходимые свойства (третья предпосылка). Ансельм принимал все эти три предпосылки, и его вывод во второй главе «Прослогиона» по сути не отличался от итога картезианского аргумента.

Декарт, вероятно, не был знаком с «Прослогионом» (по крайней мере, имя Ансельма не упоминается ни в одном из его крупных сочинений), но он, возможно, читал работы принимавших онтологический аргумент средневековых авторов и точно знал возражения Фомы Аквинского. В ответе Катеру Декарт утверждает, что его вариант онтологического аргумента усилен по сравнению с томистской формулировкой (т.е. формулировкой Ансельма) тем, что он отталкивается не от

³⁹ Ансельм иллюстрирует это примером с художником и картиной: когда у художника сложился замысел картины, он мыслит её, но не подразумевает её существующей. *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion II. P. 101.

⁴⁰ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli III. P. 133. *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia V 8, 11. P. 64, 68.

имени, но от истинной и неизменной природы или сущности Бога⁴¹. Декарт в этом месте немногословен, и не очень ясно, почему он считает «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» только именем, а «совершеннейшее существо» — независимой от ума природой или сущностью, ведь, как уже было сказано, формула «Прослогиона» ограничивает свободу нашей мысли в отношении Бога не в меньшей степени, чем определение из «Размышлений». Далее по тексту Декарт приводит дополнительный довод в пользу того, что существование является необходимым свойством Бога — возможно, его он и считал своим преимуществом. В этом доводе Бог определяется, правда, не как совершеннейшее, но как могущественнейшее существо: по мнению Декарта, то, что обладает бесконечным могуществом, способно существовать благодаря собственной силе, а значит, во-первых, существует всегда, во-вторых, обладает всеми возможными совершенствами⁴². Несмотря на то, что это рассуждение приведено как дополнение к аргументу из «Пятого размышления», его нужно признать самостоятельным доказательством существования Бога. Во-первых, оно исходит из всемогущества, т.е. только одного из божественных совершенств — это выводит аргумент из-под обвинений в том, что идея совершеннейшего существа могла быть произвольно составлена нами из идей отдельных совершенств. Во-вторых, признание истинности вывода зависит теперь не от понимания существования как возвеличивающего свойства, но от согласия с утверждением, что сущее само по себе⁴³ должно существовать всегда. Обратим внимание, что новый аргумент примыкает к обсуждению одного места из «Третьего размышления», где Декарт в добавление к психологическому приводит ещё один апостериорный аргумент⁴⁴,

⁴¹ *Des Cartes R. Responsio auctoris ad primas objections. P. 115-116.*

⁴² *Ibid. P. 119.*

⁴³ Декарт допускал понимание Бога как причины самой себя. *Ibid. P. 108-111.*

⁴⁴ Если мы существуем, то должна быть причина, сотворившая нас и/или поддерживающая наше существование. Такой причиной в конечном счёте будет сущее, которое, во-первых, уже не зависит от какой-либо другой причины (в силу запрета на регресс в бесконечность), во-вторых, как и мы, есть вещь мыслящая и обладающая идеей абсолютного совершенства; но этим сущим не может быть ничто, кроме Бога, — ведь то, что в своём бытии зависит только от себя самого, придало бы себе все те совершенства, которые содержатся в идее всесовершенного

который с оговорками можно назвать разновидностью космологического доказательства существования Бога.

Исследователи онтологического аргумента дают разные оценки этому новому априорному доказательству. Вольфганг Рёд, например, утверждает, что введение дополнительных предпосылок (все сущности стремятся к актуализации, и в случае могущественнейшего существа эта актуализация происходит с необходимостью) не позволяет назвать его онтологическим⁴⁵. Дитер Хенрих, напротив, считает, что в ответе Катеру Декарт использует именно онтологический аргумент, который усилен по сравнению с доказательством из «Пятого размышления» тем, что он более убедительно демонстрирует необходимую связь понятия Бога с актуальным существованием и гарантирует тем самым истинность и простоту этого понятия. Более того, Хенрих утверждает, что новое доказательство — его он называет аргументом от понятия необходимого существа — стало для Декарта главным вариантом онтологической аргументации⁴⁶.

Рассматриваемое рассуждение действительно соответствует критериям онтологической аргументации, т.е. доказывает существование Бога из одной его идеи, без обращения к внешнему опыту. Отличие его от аргумента из «Пятого размышления» состоит в использовании другого понятия Бога и замене третьей предпосылки. Нельзя, однако, согласиться с Хенрихом, что новое доказательство стало у Декарта основным — оно встречается только в ответе Катеру, и нигде больше. В «Первоначалах философии» Декарт приводит всё тот же классический онтологический аргумент от понятия совершеннейшего существа. Кроме того, представляется неудачным предложенное Хенрихом название нового доказательства, ведь классический вариант точно так же исходит из необходимости существования Бога. Кажется, что «аргумент от понятия всемогущего или вечного

существа, т.е. было бы самим Богом. *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia* III 29-36. P. 48-51.

⁴⁵ Röd W. *Der Gott der reinen Vernunft*. S. 69.

⁴⁶ Henrich D. *Der ontologische Gottesbeweis*. S. 14-20.

существа» или «от понятия причины самой себя» было бы более точным определением.

Формулировку этого нового онтологического аргумента можно найти и у Ансельма, в первой части ответа Гаунило: «...“то, больше чего нельзя помыслить” может быть помыслено не иначе, как существующим без начала. Напротив, всё, что может быть помыслено существующим, но не существует, может быть помыслено существующим через начало. Значит, «то, больше чего нельзя помыслить» не может быть помыслено существующим, если не существует. Следовательно, если его можно помыслить существующим, оно существует с необходимостью»⁴⁷. «Без начала» здесь следует понимать как «без внешней причины» — это ясно из текста XVIII главы «Монологиона», где Ансельм пишет, что иметь начало можно из чего-то или через что-то, причём «через» означает действующую или материальную причину⁴⁸. Таким образом, не только у Декарта, но и у Ансельма встречается новый онтологический аргумент от вечности или самопричинности Бога, причём оба автора использовали его только как дополнительное обоснование своего основного доказательства от понятия совершеннейшего существа.

Другой момент, который может быть преимуществом картезианского доказательства перед ансельмовым — демонстрация того, каким образом мы приходим к идее совершеннейшего существа⁴⁹. Поскольку эта идея не присутствует в сознании непосредственно в каждый момент времени, то чтобы помыслить Бога именно как совершеннейшее существо, необходимо каким-то образом вызвать её в уме. В «Третьем размышлении», перед изложением своего психологического аргумента⁵⁰, Декарт показывает, что идея Бога обнаруживается

⁴⁷ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I. P. 131.

⁴⁸ *S. Anselmus Cantuariensis* Monologion VI, XVIII. P. 18-19, 32.

⁴⁹ Куно Фишер назвал эту демонстрацию «светом, освещающим учение Декарта о Боге и его онтологический аргумент», которого не было у «схоластического доказательства». *Fischer K. Descartes und seine Schule // Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie*, 8 Bände. Bd. 1. München, 1878. S. 311.

⁵⁰ У нас есть идея бесконечного и совершеннейшего существа, в котором мы находим больше реальности, чем в самих себе, поэтому эта идея не может быть продуктом нашего ума и должна иметь внешнюю причину, обладающую всеми мыслимыми совершенствами — то, что мы называем Богом. *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia* III 22. P. 45. Этот аргумент

в процессе рефлексии над актом сомнения: «когда я замечаю, что сомневаюсь, т.е. являюсь вещью несовершенной и зависимой, то мне приходит в голову ясная и отчётливая идея независимого и совершенного существа, т.е. Бога»⁵¹. В акте радикального сомнения мы осознаём одновременно и собственное существование, и собственные конечность и несовершенство, следующий шаг приводит к осознанию присутствия в нас идеи актуальной бесконечности и абсолютного совершенства как условия понимания всего конечного и несовершенного. То есть познание человеком Бога в определённом смысле более первично, чем познание им себя самого⁵².

Что-то похожее можно найти и у Ансельма: «так как всякое меньшее благо настолько подобно большему благу, насколько оно есть благо ... то поднимаясь от меньших благ к большим, мы можем от тех, больше которых можно помыслить, прийти к тому, больше чего нельзя ничего помыслить»⁵³. Это переформулировка аргумента от степеней совершенства (*ex gradibus*), в котором из наблюдения за внешними несовершенными вещами выводится существование высшего совершенства как их гносеологической и онтологической основы — подробно этот аргумент изложен в «Монологионе»⁵⁴. Ход мысли здесь примерно такой же, как у Декарта: условием понимания всякой степени является полнота, к которой она причастна, т.е. знание о зависимом, конечном, несовершенном имплицитно содержит в себе знание об абсолютном, бесконечном, совершенном.

Демонстрация происхождения понятия Бога действительно может значительно усилить онтологический аргумент: она показывает, что идея Бога не выдумана нами, но лежит в основе любого нашего познания. С другой стороны, в

нельзя назвать онтологическим, т.к. он исходит не только из понятия Бога, но также и из осознания субъектом собственного несовершенства. В каком-то смысле этот аргумент также не является априорным.

⁵¹ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia IV 1. P. 53.*

⁵² *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia III 24. P. 45.*

⁵³ *S. Anselmus Cantuariensis Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli VIII. P. 137.*

⁵⁴ *S. Anselmus Cantuariensis Monologion II. P. 14-15.*

этом пункте онтологическое доказательство теряет свою самостоятельность и начинает зависеть от апостериорной аргументации.

Итак, если не принимать во внимание терминологию и форму аргументации, можно сделать вывод, что картезианское доказательство по сути не отличается от ансельмова: оба аргумента основываются на сходном понятии Бога и одинаковых предпосылках. Более того, даже внешние по отношению к самому аргументу рассуждения, которые могут оказать ему дополнительную поддержку, встречаются у обоих авторов.

Тем не менее, следует обратить внимание на отличия в отношении Ансельма и Декарта к их онтологическим аргументам. Прежде всего, это разница в методологических установках двух авторов: если для Ансельма философская теология — это дополнительное средство богопознания, то Декарт доказывает существование Бога для обоснования своей гносеологии⁵⁵. Далее, мы видели, что для Ансельма вся сила и ценность *unum argumentum* состояла в его единственности и независимости, благодаря чему он может быть адекватным своему предмету. Декарт же главным своим доказательством признаёт психологический аргумент из «Третьего размышления» — он прямо говорит об этом в нескольких местах⁵⁶. Онтологическое доказательство вводится в «Пятом размышлении» скорее как демонстрация применения правила «истинно всё, что постигается ясно и отчетливо»⁵⁷. В начале «Пятого размышления» Декарт пишет, что онтологическая аргументация имеет для него по крайней мере ту же степень достоверности, которой обладают математические истины⁵⁸ — но в «Размышлениях» эти истины

⁵⁵ См. Грузенберг С.О. Богопонимание Декарта (Опыт критического анализа онтологического и антропологического аргумента бытия Бога) // Вопросы философии и психологии. Год XXIII, кн. 118 (III). М., 1913. С. 293-296.

⁵⁶ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia Synopsis*. P. 14. *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objections*. P. 101.

⁵⁷ «Если из одного того, что я могу извлечь идею какой-либо вещи из моего сознания, следует, что всё, что я воспринимаю ясно и отчетливо как относящееся к этой вещи, действительно к ней относится, неужели я не могу также извлечь из этого аргумент в пользу существования Бога?» *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 7*. P. 65.

⁵⁸ *Ibid.* P. 65-66.

как раз и ставятся под сомнение в рамках гипотезы о Боге-обманщике⁵⁹. Поэтому сначала нужно исследовать, существует ли Бог и может ли он нас обманывать, что осуществляется в «Третьем размышлении». То есть онтологический аргумент у Декарта становится второстепенным доказательством существования Бога⁶⁰, зависимым в своей главной предпосылке от психологического аргумента.

Онтологический аргумент после Декарта

В XVII-XVIII веках декартово доказательство было принято и развито целым рядом философов, главным образом из континентальной Европы⁶¹. В настоящем параграфе мы последовательно рассмотрим особенности онтологической аргументации важнейших из этих авторов: Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Вольфа.

1. Мальбранш

Если говорить о классическом варианте онтологического аргумента, то Никола Мальбранш никогда не претендовал на его авторство и неоднократно прямо указывал, что только воспроизводит доказательство Декарта⁶². Формулировка аргумента из четвёртой главы его главного произведения «Разыскания истины» (*Recherche de la vérité*, 1673) действительно очень похожа на картезианскую: «Должно приписывать вещи то, что ясно мыслится содержащимся в идее, представляющей её; мы ясно мыслим, что в нашей идее о целом больше

⁵⁹ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia* III 4. P. 35-36.

⁶⁰ Этому не противоречит тот факт, что в «Первоначалах философии» и «Аргументах, доказывающих бытие Бога и отличие души от тела, изложенных геометрическим способом» онтологический аргумент приводится перед психологическим. В этих произведениях Декарт следует синтетическому порядку изложения, т.е. он не показывает, как именно развивалась его мысль, а скорее перечисляет уже полученные выводы.

⁶¹ В Британии онтологическую аргументацию развивали кембриджские неоплатоники Р. Кедворт и Х. Мор, однако их построения не оказали заметного влияния на историю онтологического аргумента. См. *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 36-44., Rohls J. Theologie und Metaphysik. S. 216-222.*

⁶² *Мальбранш Н. Разыскания истины* IV 11. Пер. Е. Б. Смеловой. СПб, 1999. С. 366, 368.

величины, чем в той идее, какую мы имеем о его части; что возможность бытия содержится в идее о мраморной горе; невозможность бытия — в идее горы без долины, и необходимое бытие — в нашей идее о Боге, я хочу сказать, о бесконечно совершенном существе. Следовательно, целое больше своей части; следовательно, мраморная гора может существовать; следовательно, гора без долины — невозможно; следовательно, Бог, или бесконечно совершенное существо, необходимо существует»⁶³.

В той же главе «Разысканий истины» Мальбранш разбирает распространённые возражения против онтологического аргумента и таким образом ещё раз обосновывает его главные предпосылки. Во-первых, мы можем иметь понятие Бога и делать на его основе верные выводы (первая предпосылка онтологического аргумента)⁶⁴. Во-вторых, переход от мыслимой необходимости существования Бога к его действительному существованию требует только согласия с «первым принципом» «должно приписывать вещи то, что ясно мыслится содержащимся в идее, представляющей её»⁶⁵ (общее правило или *regula generalis* Декарта). То есть, если мы ясно и отчётливо мыслим в понятии Бога неотделимое от него существование, это значит, что Бог действительно существует. В этом рассуждении подразумевается, что существование — свойство, которое может входить в понятие предмета (третья предпосылка).

Далее Мальбранш утверждает, что идея Бога — врождённая простая идея, а не фикция, составленная нашим умом, которая поэтому могла бы быть ложной или противоречивой, как, например, идея бесконечно совершенного тела (вторая предпосылка)⁶⁶. То, что идея Бога необходимо содержит в себе существование, Мальбранш показывает с помощью дополнительного довода, в котором Бог определяется уже не как «бесконечно совершенное существо», а как «бытие

⁶³ Там же. С. 366.

⁶⁴ Например, что Бог не имеет геометрической формы. Там же. В другом месте «Разысканий истины» Мальбранш пишет, что нет противоречия в том, чтобы конечное имело понятие о бесконечном: наше понимание Бога бесконечно мало по сравнению с его бесконечным совершенством, тем не менее это понимание имеет место. Там же. С. 371-372.

⁶⁵ Там же. С. 366.

⁶⁶ Там же.

вообще». Всё конечное существует через причастность бесконечному бытию и представляет собой его ограничение, но бытие существует само через себя, точнее «то, что оно есть, оно имеет через самого себя» — и потому его невозможно помыслить несуществующим⁶⁷. Очевидно, Мальбранш опирается здесь на понимание Бога как самого бытия, бытия как такового, причём Бог определяется им не как абстрактное бытие, а как то, в чём содержится всё конечное сущее⁶⁸. Такой взгляд на отношение между Богом и творением вместе с доктриной окказионализма (в мире действует только Бог) указывает на тенденцию Мальбранша к панэнтеистическому монизму и в этом смысле сближает его философию с учением Спинозы⁶⁹.

Более подробно понятие бесконечно совершенного существа Мальбранш обосновывает в рамках своей концепции «видения вещей в Боге», в соответствии с которой все конечные вещи мы созерцаем в бесконечном — путём ограничения понятия бесконечного бытия⁷⁰. Из этой концепции следует, что все возможные степени совершенства, находимые нами во внешнем мире, должны заключаться по преимуществу в Боге, и поэтому нашему познанию внешних вещей предшествует имплицитное знание бесконечно совершенного Бога. Эти рассуждения напоминают рассмотренный выше подготовительный этап психологического аргумента Декарта, разница состоит только в том, что Декарт обнаруживает идею совершеннейшего существа в процессе рефлексии над актом собственного сомнения, тогда как для Мальбранша идея Бога становится гносеологической

⁶⁷ Там же. С. 367-368. Д. Хенрих сделал из этого рассуждения вывод, что Мальбранш вслед за Декартом кладёт в основу онтологического аргумента понятие необходимого существа: «Понятие *ens necessarium* у Мальбранша также является основным понятием онтотеологии». *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 25.* Следует, однако, признать, что у Мальбранша функция этого понятия ещё менее выражена, чем у Декарта.

⁶⁸ *Мальбранш Н. Разыскания истины III 2 5, 6. С. 280-282.*

⁶⁹ Некоторые авторы прямо относили философию Мальбранша к системам панэнтеистического типа: см. *Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. С. 118, 153-159; Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 398.* Другим авторам этот тезис кажется необоснованно сильным: см., напр. *Кротов А.А. Философия религии Мальбранша // Философские науки 2003 № 2. С. 65-72.*

⁷⁰ «... чтобы мыслить конечное бытие, необходимо приходится ограничить ... общее понятие о бытии, которое, следовательно, должно предшествовать. Итак, разум созерцает всякую вещь лишь в идее, какую имеет о бесконечном». *Мальбранш Н. Разыскания истины III 6. С. 283.*

основой всякого истинного знания или бесконечным горизонтом познания внешних вещей. Мальбранш также показывает, что конечный ум человека не может самостоятельно породить идею бесконечного, из чего следует апостериорное рассуждение, похожее на психологический аргумент Декарта⁷¹. Таким образом, онтологическое понятие Бога у Мальбранша, как и у Декарта, получает обоснование в апостериорных теологических рассуждениях — в психологическом аргументе и варианте августинианского аргумента от понимания Бога как условия всякого знания.

Если мы познаём конечные вещи не непосредственно, т.е. не в них самих, а в Боге, через ограничение его бесконечной реальности, то созерцание идей этих вещей не требует действительного их присутствия, поэтому мы можем мыслить конечное и при этом не подразумевать его существование. Однако бесконечное существо уже нельзя мыслить ни через что иное, кроме как через него самого: «...нельзя созерцать сущности Бесконечного без Его бытия, идеи бытия без самого бытия, потому что Бытие не имеет представляющей его идеи»⁷². Этот тезис следует понимать в том смысле, что не может быть никаких архетипов, через которые мы могли бы созерцать Бога в его отсутствие, поэтому мы всё-таки можем говорить о доступной нам идее Бога, если под этой идеей будем иметь в виду непосредственный объект мысли и если она будет пониматься как неотделимая от него самого⁷³. В этих рассуждениях Мальбранша заключается особое доказательство: обращая свою мысль к бесконечному Богу, мы сразу же обнаруживаем его существование, ведь поскольку мы мыслим Бога в нём самом, то в этом акте мышления его идея совпадает с ним самим⁷⁴.

⁷¹ «...бесконечно совершенное существо существует, потому что я его созерцаю, а не сущее не может быть созерцаемо, и, следовательно, не может быть бесконечного в конечном».

Мальбранш Н. Разыскания истины IV 11. С. 372-373.

⁷² *Мальбранш Н.* Беседы о метафизике и религии II. 9. Цит. по: *Ершов М.Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. С. 139.

⁷³ О различных значениях термина «идея» у Мальбранша см. *Bardout J-C.* *Metaphysics and Philosophy // Cambridge Companion to Malebranche.* P. 154-157.

⁷⁴ «... бесконечное можно видеть только в нем самом и в силу действия его субстанции ... бесконечное не имеет и не может иметь первообраза или идеи, отличной от него, которая

Это доказательство можно назвать особым, уже третьим по счёту вариантом онтологического аргумента, оно исходит из классического определения Бога как абсолютно бесконечного существа, но отличается от ансельмово-картезианского варианта онтологической аргументации третьей предпосылкой. Вывод здесь зависит не от понимания существования как необходимого свойства, но от признания закона идеально-реальной причинности: реальности или совершенству, мыслимому в любой нашей идее должна в конечном счёте — непосредственно или через посредство других идей — соответствовать действительная причина, в которой эта реальность или совершенство содержится актуально или по преимуществу. В идее бесконечного Бога мы находим столько мыслимой реальности, что она может исходить только непосредственно от него самого, т.е. в идее Бога мы имеем дело с ним самим. Контуры этого рассуждения и его главную предпосылку — закон идеально-реальной причинности — можно найти уже у Декарта, в его апостериорном психологическом аргументе из Третьего размышления. Особенность аргумента Мальбранша состоит в том, что он не требует обращения к конечному субъекту, но осуществляется полностью в сфере понятий, и поэтому должен быть признан априорным рассуждением.

Следует отметить, что Мальбранш больше внимания уделял именно этому третьему онтологическому аргументу, а также психологическому доказательству, тогда как классический онтологический аргумент отходит у него на второй план. Мальбранш прямо заявлял, что картезианский аргумент можно лучше всего обосновать с помощью доказательства в рамках «видения вещей в Боге»⁷⁵, а психологический аргумент и тесно связанный с ним третий онтологический аргумент автор называл «самом возвышенным, прекрасным, самым основательным и первым или требующим наименее предположений доказательством бытия Божия»⁷⁶.

представляет его; следовательно, если мы думаем о бесконечном, то оно должно существовать». *Мальбранш Н.* Разыскания истины IV 11. С. 371.

⁷⁵ Там же. С. 368.

⁷⁶ *Мальбранш Н.* Разыскания истины III 6. С. 283.

2. Спиноза

Место онтологического аргумента в философии Бенедикта Спинозы определить не так просто. С одной стороны, теоцентризм системы и априорность геометрического метода, которым Спиноза излагает свою метафизику, наводят на мысль, что онтологическая аргументация должна лежать в основе всего его учения⁷⁷. С другой стороны, онтогносеологический монизм, т.е. признание того, что порядок идей и порядок вещей один и тот же, и что ясность и отчётливость идеи равнозначны действительности её предмета, снимает необходимость всякого доказательства существования Бога⁷⁸. Это дало повод некоторым исследователям сделать вывод, что Спиноза вообще не использует онтологический аргумент⁷⁹.

Уже в ранней работе «Основы философии Декарта ...» (*Renati Descartes principia philosophiae*, 1663) Спиноза указывал, что для преодоления картезианского сомнения нет необходимости доказывать существование Бога. Декарт в «Размышлениях» сначала показывает происхождение идеи Бога, затем доказывает, что предмет этой идеи существует, и уже на этом результате основывает *regula generalis*. Между тем, картезианские доказательства существования Бога опираются на предпосылки, которые должны впервые получить обоснование в самих этих доказательствах⁸⁰ — получается, что мы вынуждены без конца сомневаться во всём, кроме собственного существования. Спиноза преодолевает этот круг с помощью понятия совершеннейшего существа. Как только мы «включим» в уме истинную идею Бога — неважно, как именно мы её получили — мы уже можем не опасаться того, что Бог нас обманывает и что

⁷⁷ Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 28; Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. S. 81.

⁷⁸ «... Спиноза распространяет силу онтологического доказательства на всякую вообще идею, как актуально мыслимое положительное содержание; ибо все актуально, т. е. ясно мыслимое, в известном смысле или в известном месте системы бытия необходимо есть». Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 399. См. также Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 167-168.

⁷⁹ Marcus R.B. Spinoza and the Ontological Proof // Human Nature and Natural Knowledge. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 89. 1986. P. 162.

⁸⁰ Онтологический аргумент, как мы видели, зависит от психологического аргумента из «Третьего размышления». Последний же основан на законе идеально-реальной причинности (см. выше), который, в свою очередь, опирается на *regula generalis*.

мыслимое нами ясно и отчётливо ложно⁸¹. То есть мы можем оставаться в плане идей, но при этом познавать истину. В основной части работы, уже при изложении философии Декарта, а не своих соображений, Спиноза вводит онтологическое понятие среди определений (опр. 8), а сам онтологический аргумент — среди аксиом (акс. 5). В Теореме 5 из этой аксиомы и *regula generalis* делается вывод, что Бог в действительности существует⁸².

В «Этике, доказанной в геометрическом порядке» (*Ethica, ordine geometrico demonstrata*, 1677) не только относящиеся к Богу понятия, но и существование их предметов фиксируются в Определениях. Во-первых, это понятие причины самого себя (*causa sui*): «Под причиной самого себя я понимаю то, чья сущность содержит существование, или то, чья природа не может представляться несуществующей»⁸³. Во-вторых, субстанции: «Под субстанцией я понимаю то, что есть в себе и представляется через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться»⁸⁴. В-третьих, самого Бога: «Под Богом я понимаю абсолютно бесконечное существо, т.е. субстанцию, состоящую из бесконечного числа атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность»⁸⁵. Нетрудно заметить, что каждое из этих определений лежит в основании одной из трёх выделенных форм онтологической аргументации: от вечного существования или самопричинности Бога, от совпадения идеи Бога с самим Богом и, наконец, классического ансельмово-картезианского аргумента от совершеннейшего существа.

Порядок введения этих определений соответствует порядку изложения аргументов в «Этике». Сначала в седьмой теореме из понятия *causa sui* доказывается необходимое существование субстанции, или, точнее, что природе

⁸¹ *Spinoza B. Renati Descartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata Prolegomenon 3 // Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Vol. 1. Lipsia, 1843. P. 28.*

⁸² *Spinoza B. Renati Descartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata Prop. 5. P. 30, 33, 37-38.*

⁸³ *Spinoza B. Ethica I Def. 1 // Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Vol. 1. Lipsia, 1843. P. 187.*

⁸⁴ *Spinoza B. Ethica I Def. 3. Ibid.*

⁸⁵ *Spinoza B. Ethica I Def. 6. Ibid.*

субстанции присуще существование — для сторонников онтологического аргумента это одно и то же. Поскольку субстанция не может производиться другой субстанцией (по т. 6 и т. 3), она есть причина самой себя, и значит, ей присуще существование (по опр. 1)⁸⁶. На этом выводе основано первое доказательство существования Бога из одиннадцатой теоремы: Бог — субстанция, то есть причина самой себя, следовательно, необходимо существует⁸⁷. В той же одиннадцатой теореме есть похожее рассуждение: Бог необходимо существует, т.к. нет препятствий для этого — ни в нём самом (в природе Бога нет противоречия), ни вне его (внешнее не может влиять на субстанцию)⁸⁸. Это доказательство основано на той же предпосылке, что и аргумент от причины самой себя: сущности имеют тенденцию к актуализации, и для существования, и для несуществования сущности должна быть причина. Правда, эту предпосылку Спиноза не вводит среди аксиом и никак не доказывает. Также он не даёт развёрнутого объяснения, почему в природе бесконечной и совершеннейшей сущности нет противоречия, а лишь ограничивается замечанием, что утверждать обратное абсурдно.

В схолии к восьмой теореме есть другой аргумент в пользу существования субстанции: мы можем иметь идеи о несуществующих модусах, т.к. они представляются не сами через себя, однако субстанции представляются только через себя, следовательно, истинная идея субстанции гарантирует существование её предмета⁸⁹. Этот ход мысли аналогичен рассмотренному выше третьему онтологическому аргументу Мальбранша и точно так же зависит от признания того, что всякой идеальной реальности должна в конечном счёте соответствовать действительная, и бесконечность не может созерцаться ни в чём ином, кроме самой бесконечности.

Наконец, в схолии к теореме 11 находим следующий аргумент: «совершенство не препятствует существованию вещи, но наоборот, полагает его ...

⁸⁶ *Spinoza B. Ethica I Prop. 7. P. 190.*

⁸⁷ *Spinoza B. Ethica I Prop. 11. P. 193.*

⁸⁸ *Ibid. P. 193-194.*

⁸⁹ *Spinoza B. Ethica I Prop. 8 Schol. 2. P. 191.*

поэтому ни в чьём существовании мы не можем быть так уверены, как в существовании абсолютно бесконечного или совершенного существа, т.е. Бога»⁹⁰. Чем больше совершенства (реальности) находится в идее вещи, тем больше эта вещь имеет в себе сил к существованию, поэтому абсолютно бесконечное существо обладает абсолютно бесконечной способностью к существованию, следовательно, необходимо существует. Может показаться, что это аргумент от понятия всемогущего существа, которое не нуждается во внешней причине для своего существования и существует благодаря собственной силе. На наш взгляд, это рассуждение следует скорее рассматривать как аналог первого, классического, онтологического аргумента. Во-первых, главное определение Бога здесь — именно бесконечная реальность или высшее совершенство, а не всемогущество. Во-вторых, вывод мы делаем не на основании того, что Бог сам может быть причиной своего существования или что этому существованию ничто не может помешать, но в результате анализа понятия Бога: его бесконечной реальности соответствует необходимое существование, поэтому он существует с необходимостью. Обратим внимание, что в данном случае существование не находится в ряду остальных свойств Бога, но возникает только вместе с совокупностью и максимальной степенью всех совершенств, т.е., можно сказать, эмерджентно.

Итак, в «Этике» можно найти все три варианта онтологической аргументации. Поэтому, во-первых, нельзя принять утверждение Д. Хенриха, что Спиноза использует только один аргумент в пользу существования Бога — от понятия могущественного существа⁹¹. Возможно, это первый и самый важный для Спинозы аргумент, но точно не единственный — другие доказательства от него никак не зависят. Во-вторых, нельзя, конечно, согласиться с мнением, что Спиноза вообще не использует онтологическую аргументацию. Спиноза формулирует свои аргументы так, как будто речь идёт не о доказательстве существования Бога, а о демонстрации способа этого существования — того, что Бог существует с

⁹⁰ *Spinoza B. Ethica I Prop. 11 Schol. P. 195.*

⁹¹ *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 30, 32.*

необходимостью. Однако при этом используется именно онтологическая аргументация, а последняя не может выводить существование Бога иначе, как из неотмыслимости, т.е. необходимости этого существования.

3. Лейбниц

Готфрида Вильгельма Лейбница обычно относят к числу сторонников онтологического доказательства, хотя встречается и противоположная точка зрения⁹². Причиной разногласий здесь стало то, что Лейбниц, с одной стороны, обратил внимание на пробелы в онтологической аргументации Декарта и его последователей — т.е. выступил, по сути, на стороне критики, а с другой стороны, сам пробовал восполнить эти пробелы и неоднократно демонстрировал своё положительное отношение к этому аргументу — по крайней мере, в первый период творчества. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Лейбниц признавал две первые предпосылки онтологического аргумента: у нас есть идея Бога и эта идея принадлежит к числу истинных идей — относительно которых могут быть высказаны вечные истины, вне зависимости от того, существуют ли их объекты в действительности⁹³. Между тем, он считал, что до сих пор обе предпосылки были недостаточно обоснованы и нуждаются в демонстрации того, что идея Бога непротиворечива, т.е. его существование возможно — это является необходимым условием первой⁹⁴ и достаточным условиям второй

⁹² А.Л. Доброхотов, например, считает, что соответствующие рассуждения Лейбница нужно скорее рассматривать как «дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента». *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 172.

⁹³ Вечные истины выражают отношения между такими идеальными объектами — Лейбниц называет их сущностями или возможностями. Они не порождены ни произволом нашей мысли, ни знаками, в которых выражены, а вечно заключаются в божественном разуме. *Лейбниц Г.-В.* Новые опыты о человеческом разумении... IV V 2. Пер. П.С. Юшкевича // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 2. М., 1982. С. 404-405.

⁹⁴ «...лишь тогда можно похвастать, что имеешь идею вещи, когда уверен в её возможности». *Лейбниц Г.-В.* Рассуждение о метафизике 23. Пер. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982. С. 148-149.

предпосылки⁹⁵. Проблему можно сформулировать и следующим образом: если высшее совершенство невозможно, как невозможно, например, наибо́льшее движение, то из одного его определения можно сделать какой угодно неверный вывод, или иначе: если понятие противоречиво, то его предмет с необходимостью не существует. Поэтому онтологический аргумент для Лейбница — «не паралогизм, а неполное доказательство, предполагающее нечто, что еще следовало доказать, для того, чтобы придать ему математическую очевидность, а именно здесь молча предполагается, что эта идея величайшего или всесовершенного существа возможна и не заключает в себе противоречия»⁹⁶.

Лейбниц приводит несколько доводов в пользу того, что в идее Бога нет противоречия. В процитированных выше «Новых опытах о человеческом разумении...» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain...*, 1703-04) он просто утверждает, что мы можем принимать существование чего угодно за возможное, пока не будет доказано обратное, поэтому «в соответствии с наличным состоянием наших знаний следует думать, что Бог существует, и поступать сообразно этому»⁹⁷. Это рассуждение кажется уязвимым. Например, оно позволяет сформулировать обратный аргумент: пока у нас нет доказательств того, что утверждение «возможно, Бог не существует» ложно, мы можем считать его истинным. Но Бог должен либо существовать, либо не существовать с необходимостью. Следовательно, если мы допускаем, что Бог может не существовать (т.е. нет необходимости в его существовании), то он не существует с необходимостью⁹⁸.

В других сочинениях Лейбница можно найти более развёрнутые обоснования непротиворечивости понятия Бога. В ранней работе «Есть совершеннейшее существо» (*Quod ens perfectissimum existit*, 1676) он показывает, что совершеннейшее существо возможно, т.к. совершенства не могут вступать между

⁹⁵ «... истинна та идея, понятие которой возможно, ложна — та, понятие которой заключает в себе противоречие». *Лейбниц Г.-В.* Размышления о познании, истине и идеях. Пер. Э.Л. Радлова // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 3. М., 1984. С. 104.

⁹⁶ *Лейбниц Г.-В.* Новые опыты о человеческом разумении IV X 8. С. 448.

⁹⁷ Там же. С. 449.

⁹⁸ *Adams R.M.* Presumption and Necessity Existence of God // *Noûs*. Vol. 22. № 1. 1988. P. 19-32.

собой в противоречие. Сначала автор даёт следующее определение: «совершенством я называю каждое простое качество, которое является положительным и абсолютным, т.е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает»⁹⁹. Простота совершенства означает здесь то, что оно не разложимо на элементы, положительность — что в нём нет никакого отрицания, абсолютность — что оно ничем не ограничено, бесконечно. В другом месте Лейбниц пишет, что совершенства следует отличать от тех качеств, которые могут быть только потенциально бесконечными: «все формы или природы, которые не воспринимаются в их высшей степени, не суть совершенства, как, например, природа числа или фигуры. Ибо наибольшее число (или число всех чисел), как и наибольшая фигура, содержит в себе противоречие, в то время как наибольшее знание и всемогущество вовсе не заключают в себе невозможности»¹⁰⁰.

Сам довод в «Есть совершеннейшее существо» принимает следующий вид: понятие совершеннейшего существа возможно, если все совершенства могут принадлежать одному субъекту. Пусть предложение «А и Б несовместимы», где А и Б – простые положительные совершенства, истинно. Все истины либо доказуемы, либо самоочевидны. Но предложение «А и Б несовместимы» не самоочевидно, иначе А и Б представляли бы отрицание друг друга, что противоречит определению совершенства как положительного качества. Предложение «А и Б несовместимы» также и недоказуемо, т.к. для доказательства нам потребовалось бы провести анализ А и/или Б, что невозможно сделать в отношении простых совершенств. Значит, ни одно предложение вида «А и Б несовместимы», где А и Б — совершенства, не может быть истинным. Следовательно, все совершенства совместимы между собой, а значит, понятие совершеннейшего существа непротиворечиво¹⁰¹.

⁹⁹ Лейбниц Г.-В. Есть совершеннейшее существо. Пер. Я.М. Боровского // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982. С. 116.

¹⁰⁰ Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике 1. Стр. 145.

¹⁰¹ Лейбниц Г.-В. Есть совершеннейшее существо. С. 116-117.

Подобная аргументация может вызывать много вопросов, главным образом в отношении концепции простых положительных качеств. Так, простота качеств всегда относительна: любое понятие может быть простым в одном отношении или контексте и сложным в другом¹⁰². Далее, если допустить совместимость всех простых предикатов, то таким образом становится невозможным объяснить какую бы то ни было несовместимость, ведь любое качество может быть разложено на простые положительные элементы¹⁰³. К этому можно также добавить, что доказательство взаимной непротиворечивости двух совершенств должно быть дополнено демонстрацией того, что многие совершенства также будут совместимы между собой. Лейбниц, вероятно, предвидел эти вопросы, однако не отказался от своего доказательства возможности существования Бога: в «Монадологии» (*La Monadologie*, 1714) находим похожую, хотя более краткую его формулировку: «ничто не может препятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия»¹⁰⁴.

Лейбниц принимал и третью предпосылку онтологического аргумента — причём и для первого, и для второго его вариантов¹⁰⁵ — и так же пытался её обосновать. В наброске «Абсолютно первые истины» (*De rerum originatione radicali*, дата не установлена) он приводит следующее интересное рассуждение: если существует нечто, но при этом не всё из возможного, то должно быть достаточное основание, почему одно существует, а другое нет, а поскольку существование

¹⁰² Например, понятие протяжённости простое в философии Декарта и Спинозы, но сложное у Лейбница. *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft*. S. 118.

¹⁰³ *Blumenfeld D. Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments // The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, 2006. P. 360-362.

¹⁰⁴ *Лейбниц Г.-В. Монадология 45*. Пер. Е.Н. Боброва // *Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х томах*. Т. 1. М., 1982. С. 420.

¹⁰⁵ «Существовать — это нечто большее, чем не существовать, или существование прибавляет некоторую степень к величию или совершенству...» *Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении IV X 7*. С. 448; «... в самой возможности или сущности, есть требование (*exigentia*) существования, как бы некоторое притязание на существование; одним словом, сущность сама по себе стремится к существованию». *Лейбниц Г.-В. О глубинном происхождении вещей*. Пер. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4х томах*. Т. 1. М., 1982. С. 283.

относится ко всем сущностям одинаковым образом, это достаточное основание может находиться только в самой сущности¹⁰⁶. На стороне сущности можно найти одну степень — количество реальности или совершенства, значит, существование зависит от совершенства сущности¹⁰⁷: из всех возможных вещей начинают существовать — сами по себе или через творческий акт Бога — те, у которых больше совершенства в сущности. Таким образом, Лейбниц показывает, что все сущности сами по себе стремятся к актуализации или существованию (третья предпосылка второго онтологического аргумента), и их существование напрямую зависит от степени совершенства сущности, т.е. является моментом понятия вещи (третья предпосылка первого онтологического аргумента). Как видно, здесь сращиваются первый и второй онтологические аргументы: только та сущность безусловно имеет в себе основу собственного существования, которая бесконечна и обладает всеми совершенствами. Обратим внимание, что Лейбниц вслед за Спинозой понимает существование не как отдельное совершенство в ряду других совершенств, но как мета-совершенство или эмерджентное свойство.

Складывается впечатление, что это обоснование третьей предпосылки онтологической аргументации критики просто не приняли всерьёз: в XVIII веке Юм и Кант нападали в первую очередь на положение, что существование может рассматриваться как предикат, входящий в понятие вещи. Лейбниц сам, по-видимому, не считал свои доказательства убедительными, по крайней мере в поздних своих работах — «Началах природы и благодати, основанных на разуме» (*Principes de la nature et de la grace, fondées en raison*, 1714)¹⁰⁸ и «Монадологии» — он не использует онтологический аргумент. Часто можно встретить мнение, что онтологическое доказательство находится в 45-м параграфе «Монадологии», где Лейбниц пишет, что Бог — необходимое существо, поэтому он необходимо

¹⁰⁶ Лейбниц Г.-В. Абсолютно первые истины. Пер. Г.Г. Майорова // *Лейбниц Г.-В. Сочинения* в 4х томах. Т. 3. М., 1984. С. 123-124.

¹⁰⁷ См. также Лейбниц Г.-В. О глубинном происхождении вещей. С. 283-284.

¹⁰⁸ Лейбниц Г.-В. Начала природы и благодати, основанных на разуме. Пер. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.-В. Сочинения* в 4х томах. Т. 1. М., 1982. С. 404-412.

существует, если только возможен¹⁰⁹. Вместе с тем, от доказательства требуется как раз обосновать, что Бог — необходимое существо, и в «Монадологии» это сделано с помощью не онтологического, а двух посторонних аргументов¹¹⁰. Таким образом, Лейбница не следует рассматривать как сторонника онтологической аргументации в том же смысле, как Декарта или Спинозу — к онтологическому доказательству Лейбниц обращается скорее как историк философии или логик.

4. Вольф

После Лейбница онтологический аргумент развивали его немецкие последователи: Христиан Вольф, Александр Баумгартен, Мозес Мендельсон. Здесь мы рассмотрим аргументацию первого из этих авторов¹¹¹.

Онтологическое доказательство встречается, по-видимому, только в одной работе Вольфа — «Естественной теологии» (*Theologia naturalis*, 1736-1737), в начале её второй части, где существование и атрибуты Бога выводятся априори. Аргументация строится Вольфом в виде длинной последовательности определений и выводов: совершеннейшее существо — это то, чему присущи все совместимые между собой реальности (*realitates compossibiles*) в их наивысшей степени¹¹²; реальности понимаются как то, что истинно присуще какому-то сущему, а не усматривается только через наши спутанные восприятия¹¹³; совместимость

¹⁰⁹ Лейбниц Г.-В. Монадология 45. С. 420. Например, Д. Хенрих находит в этом рассуждении второй вариант онтологической аргументации: *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 45-46.*

¹¹⁰ Первый из них космологический: «последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции ... и это мы называем Богом» Лейбниц Г.-В. Монадология 38. С. 419. Второй представляет собой аналог августианского аргумента от существования вечных истин и одновременно экзистенциальной предпосылки третьего варианта онтологического аргумента: «Если, однако, есть какая-нибудь реальность в сущностях, или возможностях, или, иначе, в вечных истинах, то эта реальность необходимо должна быть основана на чем-нибудь существующем и действительном и, следовательно, на существовании необходимого Существа». Лейбниц Г.-В. Монадология 44. С. 420.

¹¹¹ Онтологический аргумент Баумгартена и Мендельсона достаточно подробно рассмотрен в книге Д. Хенриха: *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 62-73.*

¹¹² *Christianus Wolffius Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars Posterior ... §6 // Verona, 1738. P. 2-3.*

¹¹³ *Ibid §5. P. 2.*

реальностей означает, во-первых, что они могут принадлежать одному субъекту¹¹⁴, во-вторых, что они сами возможны¹¹⁵; поскольку высшая степень реальности исключает какую-либо нехватку или лишённость¹¹⁶, совершеннейшее существо возможно¹¹⁷; существование — реальность, причём её высшей степенью является необходимое существование¹¹⁸; значит, Бог, т.е. совершеннейшее существо, необходимо существует¹¹⁹.

Как видно, это рассуждение имеет форму первого онтологического аргумента. Вольф вслед за Лейбницем предпринимает попытку обосновать вторую предпосылку доказательства (существование Бога в принципе возможно) и делает это способом, явно заимствованным из «Монадологии». Интересно, как Вольф интерпретирует третью, экзистенциальную предпосылку онтологического аргумента. С одной стороны, в своей «Онтологии» (*Philosophia prima, sive Ontologia*, 1730) он определяет существование как дополнение возможности (*complementum possibilitatis*)¹²⁰, благодаря которому сущность актуализируется — из этого должно следовать, что существование не принадлежит к содержательным определениям сущности¹²¹. Чуть дальше Вольф добавляет, что существующее должно быть полностью определено в отношении всех своих свойств (сущностных определений, атрибутов и модусов, в т.ч. и во взаимосвязи с другими сущими), причём существование само по себе не входит в эту определённую, но как бы даётся через неё¹²². С другой стороны, в «Естественной теологии» существование определяется как реальность, т.е. всё-таки является сущностным моментом вещи, поэтому мы и можем вынести суждение о существовании без обращения к опыту.

¹¹⁴ Ibid §1. P. 1.

¹¹⁵ Ibid §4. P. 2.

¹¹⁶ Ibid §11. P. 5.

¹¹⁷ Ibid §§12-13. P. 5-6.

¹¹⁸ Ibid §20. P. 7-8.

¹¹⁹ Ibid §21. P. 8.

¹²⁰ *Christianus Wolffius* *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata...* §174. Цит. по: *Corr C.A.* *The Existence of God, Natural Theology and Christian Wolff* // *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 4, No. 2 1973. P. 114.

¹²¹ См *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. С. 24-26.

¹²² *Christianus Wolffius* *Philosophia prima sive ontologia* §224. См. *Bissinger A.* *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*. Bonn, 1970. S. 157-158.

Здесь видно, как колеблется мысль Вольфа: с одной стороны, существование должно как-то мыслиться, т.е. входить в понятие вещи, с другой стороны, оно принципиально отличается от обычных свойств вещей и поэтому должно быть внешним для содержания понятия моментом.

У Вольфа можно найти также и вторую форму онтологической аргументации: если Бог существует с необходимостью, то он может быть назван необходимым существом, т.е. существует благодаря собственной силе, от самого себя или через свою сущность¹²³; значит, Бог существует только потому, что он возможен¹²⁴. Интересно, что в этом рассуждении Вольф ссылается на первую, «апостериорную» часть «Естественной теологии», где развивается космологическое доказательство того, что необходимое существо существует¹²⁵ — причём так, что второй онтологический аргумент Вольфа начинает зависеть от космологического доказательства¹²⁶. Д. Хенрих считает, что эта зависимость распространяется у Вольфа и на первый онтологический аргумент: быть уверенным в том, что необходимое существование — это реальность, т.е. действительно может принадлежать какой-то вещи, можно только после доказательства существования необходимого существа¹²⁷. На наш взгляд, это доказательство не является необходимым условием первого онтологического аргумента, ведь существование можно было бы определить просто как одну из реальностей Бога, без разделения на необходимое и случайное. В любом случае, здесь мы имеем ещё один случай соседства онтологического аргумента с апостериорным доказательством.

¹²³ *Christianus Wolffius* Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars Posterior ... §§22-27. P. 9.

¹²⁴ *Ibid* §28. P. 10. Аналогичное доказательство находится и в первой части, в §34.

¹²⁵ Очевидно, что мы существуем, и у этого существования должно быть достаточное основание, которое может заключаться либо в нас самих, либо в другом. У этого основания должно быть своё основание и т.д., в силу запрета на регресс в бесконечность мы должны допустить существование такого существа, которое является достаточным основанием самого себя, т.е. будет необходимым существом. Мы не являемся необходимым существом, следовательно, существует внешнее нам необходимое существо. *Christianus Wolffius* Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars Prior ... §24.

¹²⁶ *Bissinger A.* Die Struktur der Gotteserkenntnis... S. 266.

¹²⁷ *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. S. 59.

Общие замечания

Подведём итоги первой главы.

1. Мы разобрали самые известные исторические варианты онтологической аргументации, т.е. доказательства Ансельма и Декарта, сравнили их между собой и показали, что, несмотря на специфику философии и терминологии двух авторов, эти доказательства могут рассматриваться как один и тот же аргумент.

2. Мы рассмотрели аргументацию главных сторонников онтологического доказательства XVII-XVIII веков и выделили три основных варианта онтологической аргументации: через нахождение существования как необходимого свойства Бога (первый или классический онтологический аргумент), через демонстрацию того, что Бог сам может быть причиной своего существования, и что ему ничто в этом не может мешать (второй аргумент), через обоснование того, что в идее Бога мы имеем дело с самим Богом (третий аргумент). Также в результате анализа разных формулировок онтологического аргумента мы выделили три его главные предпосылки: две идеальные, т.е. относящиеся к идее, или понятию Бога, и одну экзистенциальную — отвечающую за переход между идеальным и реальным планами. Структура трёх вариантов онтологической аргументации представлена в Таблице 1 в Приложении.

3. Мы показали, что, несмотря на широкую востребованность онтологического доказательства в Новое время, логика построений рассмотренных философов (а в отдельных случаях и их прямые заявления) свидетельствует о второстепенной роли аргумента в общей связи идей рационалистической метафизики. Первоначальный достоверный момент совпадения бытия и мышления обнаруживается вне онтологической аргументации (картезианское *cogito*) или с самого начала их универсальное тождество не проблематизируется. В. Рёд, как и многие другие исследователи, утверждает, что онтологический аргумент служил краеугольным камнем рационалистической метафизики Нового времени, т.к. устанавливал связь между порядком идей и порядком вещей и обеспечивал таким

образом объективную значимость утверждений¹²⁸. Действительно, в новоевропейской философии соответствие между порядком идей и порядком вещей гарантируется Богом, но онтологический аргумент не был главным доказательством его существования, в некоторых случаях даже обнаруживается явная или неявная зависимость онтологической аргументации от апостериорных доказательств существования Бога. Поскольку онтологическое доказательство напрямую зависело от основных предпосылок рационалистической метафизики, оно не могло быть изначальным обоснованием её принципов. При это аргумент служил явным признаком и даже своеобразным символом принадлежности к рационализму — вероятно, с этим связана его востребованность в Новое время.

¹²⁸ Это положение является лейтмотивом всей его работы. См, например, *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft*. S. 58, 61, 76, 79.

Глава вторая. Критика онтологического аргумента

В настоящей главе мы разберём наиболее известные исторические варианты критики онтологического доказательства, в результате чего выделим основные типы возражений противников онтологической аргументации. В первом параграфе будут рассмотрены три группы контраргументов: во-первых, два средневековых возражения против ансельмова доказательства, во-вторых, замечания, адресованные Декарту по поводу его «Размышлений», в-третьих, возражения, которые могли оказать влияние на кантовскую критику. Второй параграф будет полностью посвящён Канту.

Критика онтологического аргумента до Канта

1. Гаунило и Фома Аквинский

Поскольку в начале диссертации мы разобрали доказательство Ансельма Кентерберийского — как первую историческую формулировку онтологического аргумента — и обнаружили определённое его сходство с доказательством Декарта, то здесь мы также сначала рассмотрим самые известные средневековые возражения против *inim argumentum* и в дальнейшем поместим их в контекст новоевропейской критики онтологической аргументации.

Аргумент Ансельма столкнулся с критикой ещё при жизни автора: в конце XI века монах Гаунило (или Гаунилон) из Мармутье собрал свои возражения в трактате под названием «В защиту глупца» (*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, дата не установлена). Принципиальные моменты критики Гаунило можно свести к двум пунктам.

Во-первых, Гаунило не соглашается с Ансельмом по поводу того, как «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» есть в уме безумца. Никто не способен понять это выражение, его предмет невозможно помыслить через род и вид или по

аналогии с другой известной вещью. Нам недоступен смысл формулы «Прослогиона», мы можем представить его только по звучанию произносимых в этой формуле слов, а на таком основании делать какие-либо достоверные выводы нельзя¹²⁹. По Гаунило, мы можем мыслить и понимать только то, что так или иначе связано с опытом — в результате непосредственного восприятия предмета или его аналога. Для Ансельма же, как было отмечено в первой главе, понимание может быть негативным и не обязательно зависит от опыта: мы можем помыслить «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» так же, как мы можем произнести слово «несказанное» и представить, что нечто непредставимо¹³⁰.

Во-вторых, Гаунило пишет, что даже если согласиться с Ансельмом по поводу того, что Бог есть у нас уме (т.е. что мы мыслим и понимаем выражение «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить»), то из этого никак нельзя вывести также его существование в действительности. В качестве иллюстрации абсурдности такой операции Гаунило, используя форму аргументации «Прослогиона», доказывает существование сказочного острова. Говорят, что есть остров — «превосходнейший среди всех земель», любой может понять смысл этого выражения, значит, остров есть у нас в уме. Далее, следуя логике Ансельма, он должен был бы существовать и в действительности, ведь иначе другие, реально существующие земли, были бы превосходнее, что противоречит изначальному определению¹³¹. С помощью этого примера Гаунило указывает на некорректность перехода от существования в уме к существованию в действительности. Любые наши идеи могут считаться произвольными, а их предмет несуществующим (не «нечто», как в формуле Ансельма, а ничто) до тех пор, пока не будет обоснована его действительность¹³². На возражение Гаунило Ансельм ответил, что его онтологическая аргументация не может быть применима ни к чему, кроме того,

¹²⁹ *Gaunilo* Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente 4. P. 126-127.

¹³⁰ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli XIX. P. 138.

¹³¹ *Gaunilo* Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente 6. P. 128.

¹³² «Сначала нужно сделать для меня несомненным, что само это большее действительно где-то существует, и тогда только из того, что оно больше всего, стало бы несомненно, что оно существует само по себе». *Gaunilo* Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente 5. P. 128.

больше чего нельзя ничего помыслить — только предмет этого выражения есть абсолютно величайшее существо¹³³. С этим, конечно, необходимо согласиться: остров может быть совершенным только в своём роде, но не абсолютно, как того требует онтологическое доказательство.

Большую известность в Средневековье получила критика онтологического аргумента, развёрнутая уже в XIII веке Фомой Аквинским. Возражения Аквината симметрично представлены в обеих его главных работах — «Сумме против язычников» (*Summa contra gentiles*, 1259-1264) и «Сумме теологии» (*Summa theologica*, 1265-1273). Свою критику Фома также начинает с утверждения, что мы не способны составить адекватное понятие Бога, и, хотя существование Бога «очевидно само по себе»¹³⁴, т.к. его бытие — это то же, что он сам, но нам оно неизвестно. То есть в данном случае априорный путь доказательства некорректен, и следует исходить из того, что нам известно в первую очередь, т.е. из опыта¹³⁵.

Далее, не все, даже признающие существование Бога, понимают его так, как предлагает Ансельм, — например, те, кто считают, что «этот мир есть Бог»¹³⁶ или что «Бог есть тело»¹³⁷, т.е. сторонники пантеистических и материалистических учений. Но определение Ансельма не имеет основания и в правоверной богословской традиции: этого нельзя вывести ни из одного из толкований имени «Бог», которые предлагает Иоанн Дамаскин¹³⁸.

Даже если принять предложенное Ансельмом определение и согласиться с тем, что понятие Бога может быть доступно человеческому уму, то всё равно отсюда нельзя будет сделать вывод о существовании Бога в действительности.

¹³³ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli III. P. 133.

¹³⁴ *Thomas Aquinas* *Summa contra gentiles* I 11 // *Divi Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor*. Vol. 1. Roma, 1894. P. 11. Поскольку очевидным что-либо бывает только для познающего субъекта, можно предположить, что под «очевидным самим по себе» Фома имеет в виду очевидность для самого Бога.

¹³⁵ *Thomas Aquinas* *Summa contra gentiles* I 11 2, 3, 4. P. 12.

¹³⁶ *Thomas Aquinas* *Summa contra gentiles* I 11 1. P. 11-12.

¹³⁷ *Thomas Aquinas* *Summa Theologica* I 2 1 // *Divi Thomae Aquinatis Summa theologica. Pars Prima*. Roma, 1920. P. 28.

¹³⁸ *Thomas Aquinas* *Summa contra gentiles* I 11 1. P. 12.

Фома пишет: «из того, что мы умом понимаем то, что называется именем «Бог», не следует, что он существует где-либо, кроме как в уме; и из этого не следует, что каким-либо образом в природе вещей существует то, больше чего нельзя помыслить»¹³⁹. В соответствии с этой точкой зрения, мыслимой сущности можно приписать только мыслимое существование. Наши рассуждения начинаются с существования Бога в уме, и в дальнейшем мы должны оставаться в границах ума. Для доказательства же того, что Бог существует не только в уме, но и в действительности, нам сначала нужно было бы допустить, что он существует где-то вне ума, что как раз требует доказательства. Это рассуждение мы уже видели у Гаунило, однако новоевропейским авторам оно стало известно именно в формулировке Фомы Аквинского, поэтому в дальнейшем мы будем называть его томистским возражением¹⁴⁰.

Как видно, Фома и Гаунило строят свою критику онтологического аргумента вокруг одних и тех же пунктов: во-первых, это возражение против доступности понятия Бога, во-вторых, указание на некорректность перехода между концептуальным и реальным планами. Аквинат добавляет к этому одно новое возражение, которое ставит под сомнение общезначимость и библейское происхождение предложенного Ансельмом определения Бога.

2. Возражения учёных мужей

Перейдём к критике декартовых «Размышлений...» со стороны Катера, Мерсенна, Гоббса и Гассенди¹⁴¹. Мы рассмотрим здесь только те возражения и ответы, которые имеют непосредственное отношение к онтологической аргументации или происхождению онтологического понятия Бога, причём при их изложении будем следовать собственной логике, а не последовательности рассуждений в письмах самих авторов.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ В исследовательской литературе это возражение также нередко называют «логическим».

¹⁴¹ Прочие авторы «Возражений...», по-видимому, не выдвигают никаких положений, имеющих отношение к онтологическому аргументу.

Йохан Катер начинает своё письмо с критики положения Декарта о модусе существования идей, в т.ч. идей геометрических фигур и Бога: поскольку они актуально не существуют, то являются «чистым наименованием, т.е. ничем»¹⁴². Затем Катер повторяет два возражения, заимствованные им у Фомы Аквинского. Во-первых, человеческий ум способен помыслить бесконечного Бога лишь смутно и неадекватно: бесконечное нам неведомо. Поскольку мы не знаем все принадлежащие Богу совершенства, то не можем мыслить его ясно и отчётливо, как того требует аргумент Декарта, — точно так же мы не можем ясно представить все стороны тысячеугольника разом¹⁴³. Во-вторых, даже если признать, что «совершеннейшее существо одним своим именем предполагает существование», то из этого следует не то, что «это существо как-то актуально существует в природе вещей, но только то, что понятие существования неразрывно связано с понятием высшего существа»¹⁴⁴, и мы не можем говорить о его действительном существовании. Понятие совершеннейшего существа, по Катеру, — сложное понятие, поэтому познание Бога не обязательно требует наличия обеих его частей (т.е. существования и самого существа). Так, из понятия «существующий лев» никак нельзя заключить, что этот лев существует на самом деле¹⁴⁵. Здесь также содержится указание на ошибку предвосхищения основания (*petitio principii*) — когда сначала допускают, что нечто является необходимым свойством предмета, а потом доказывают его наличие в этом предмете.

В ответном письме Декарт главным образом повторяет то, что он уже писал в «Размышлениях...». Во-первых, он признает модус идеального существования менее совершенным, чем тот, которым обладают вещи, существующие вне ума, однако не готов признать его ничем. Во-вторых, для того, чтобы показать, что существование принадлежит сущности совершеннейшего Бога, нам не нужно понимать всю его бесконечную сущность, достаточно познать отдельные его

¹⁴² *Caterus J. Primae objectiones // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 92-93.*

¹⁴³ *Ibid. P. 96-97.*

¹⁴⁴ *Ibid. P. 98.*

¹⁴⁵ *Ibid. P. 98-100.*

совершенств. Во всех наших идеях содержится возможное существование, и только в идее Бога это существование необходимо. Наконец, мы всегда можем расчленить такие мнимые, т.е. выдуманные нами, идеи, как идея существующего льва, и помыслить льва несуществующим, однако в отношении идеи Бога это сделать невозможно, т.е. неразложимость идеи является гарантией того, что мы имеем дело с истинной сущностью¹⁴⁶.

Вторые возражения, отправленные Декарту Мареном Мерсенном, начинаются с критики положения о том, что идея Бога — врождённая: во-первых, мы можем сформировать такую идею самостоятельно, до бесконечности прибавляя дополнительные степени к совершенству, которое находим в самих себе или в окружающем мире¹⁴⁷; во-вторых, обладание этой идеей зависит от воспитания, образования и т.д., ведь мы не находим идеи совершеннейшего существа у дикарей¹⁴⁸ — это аналог возражения Фомы Аквинского против общезначимости понятия Бога. Далее Мерсенн повторяет два классических возражения, которые мы уже видели у Гаунило, Фомы и Катера¹⁴⁹, и добавляет одно новое: онтологическая аргументация требует дополнительного обоснования того, что понятие совершеннейшего существа в принципе непротиворечиво¹⁵⁰. Сам Мерсенн сомневается, что бесконечность возможна: «у тебя нет идеи Бога, также как нет идеи бесконечного числа или бесконечной линии, и даже если бы ты мог её иметь, это число всё равно невозможно»¹⁵¹. К этому возражению примыкает следующее:

¹⁴⁶ *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones.* P. 101-106, 112-114, 116-118.

¹⁴⁷ *Mersennus M. Secundae objectiones // Oeuvres de Descartes.* Vol. 7. Paris, 1904. P. 123.

¹⁴⁸ *Ibid.* P. 124.

¹⁴⁹ Во-первых, из ясного и отчётливого усмотрения того, что необходимое существование принадлежит природе Бога, следует только невозможность помыслить его несуществующим, для вывода о его действительном существовании нужно сначала допустить, что его природа есть. Во-вторых, поскольку Бог абсолютно бесконечен, мы не можем его ясно и отчётливо помыслить. *Ibid.* P. 127.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.* P. 124.

если бы бесконечность существовала, то она исключала бы всё конечное и несовершенное, что явным образом противоречит опыту¹⁵².

В ответ Декарт предлагает Мерсенну лучше поразмыслить над его доводами в пользу того, что идея Бога является врождённой. Мы действительно можем найти основание для образования этой идеи в себе, т.е. она происходит от нас самих¹⁵³, но только в том смысле, что её источник — не общество и не внешний опыт. Во-первых, если мы получили идею Бога от других людей, то остаётся вопрос, откуда они, в свою очередь, её получили. Во-вторых, нельзя образовать идею высшего совершенства в результате наблюдения над чувственными вещами: при увеличении чисел и степеней мы не можем достичь наибольшего числа или степени, при этом в Боге мы подразумеваем завершённую (актуальную) бесконечность, уже превышающую всё, что мы когда-либо можем помыслить¹⁵⁴. Природа Бога возможна, т.е. не противоречит человеческому понятию, ведь в ней не предполагается ничего, кроме того, что мы ясно и отчётливо постигаем как относящееся к ней с необходимостью¹⁵⁵. Наконец, Декарт утверждает, что абсолютная бесконечность не исключает существование конечных вещей: например, мы находим у себя способность мышления и одновременно можем представить, что кто-то другой обладает ей, даже в бесконечной степени — это никак не угрожает нашей способности мышления. То же самое относится и к другим атрибутам Бога¹⁵⁶. В ответ на остальные возражения Декарт просто повторил свои прежние соображения¹⁵⁷.

¹⁵² Ibid. P. 125.

¹⁵³ *Des Cartes R. Responsio authoris ad secundas objections // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 133.*

¹⁵⁴ Ibid. P. 136-137.

¹⁵⁵ Ibid. P. 150-152.

¹⁵⁶ Ibid. P. 141-142.

¹⁵⁷ Всё, что ясно и отчётливо усматривается в природе вещи, может поистине утверждаться относительно самой этой вещи, и существование здесь не исключение. Того немногого, что мы ясно и отчётливо познаём в отношении Бога, достаточно для вывода о том, что он существует в действительности. Ibid. P. 149-150, 152.

Томас Гоббс развивает критику картезианской теории происхождения онтологического понятия Бога с позиций материализма и сенсуализма. Под идеями он понимает только чувственные образы вещей, а поскольку у нас нет чувственного образа Бога, постольку не может быть и его идеи¹⁵⁸. Атрибуты, которые мы приписываем Богу, могут происходить и от внешних объектов, а идея бесконечности не имеет положительного содержания, т.к. говорит лишь о нашей неспособности познать границы чего-либо и является на самом деле идеей нашей конечности. Далее, если идея Бога врождённая, то она должна присутствовать в нашем уме постоянно, однако эта идея пропадает во время глубокого сна без сновидений¹⁵⁹. Любопытно, что Гоббс, так же как и все его предшественники, указывает на непостижимость Бога, и ссылается в подтверждение этого на христианскую доктрину¹⁶⁰. По поводу неизменных и вечных природ или сущностей Декарта Гоббс говорит, что любой сущности должно предшествовать существование единичных вещей, иначе она становится не более чем фикцией, измышлением нашего ума. Суждение «человек есть разумное существо», конечно, истинно само по себе, но если исчезнут все люди, то от этой истины не останется ничего, кроме соединения имён с помощью связки «есть»¹⁶¹, т.е. и самой истины.

Декарт отвечает Гоббсу, что термин «идея» не следует понимать в узком смысле, как только чувственный образ материальных вещей, идеей может быть всё умопостигаемое, в том числе и то, что «подвластно разуму»¹⁶². Идеи божественных атрибутов не могут происходить от внешних материальных вещей, т.к. последние не имеют ничего общего с тем, что мы приписываем Богу. Наконец, врождённость идеи означает не то, что она должна мыслиться нами постоянно, но только то, что у нас есть возможность вызывать её в сознании¹⁶³. На возражение Гоббса об онтологическом статусе природ или сущностей Декарт не дал никакого

¹⁵⁸ *Hobbes T., Des Cartes R. Tertiae objectiones et responsiones authoris // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 179-180.*

¹⁵⁹ *Ibid.* P. 186-188.

¹⁶⁰ *Ibid.* P. 189.

¹⁶¹ *Ibid.* P. 193-194.

¹⁶² *Ibid.* P. 181, 185.

¹⁶³ *Ibid.* P. 188-189.

содержательного ответа, только указал, что он уже ранее достаточно сказал о разнице между вечными именами и вечной истинностью понятий или идей¹⁶⁴.

Пьер Гассенди разделял сенсуалистические и материалистические взгляды Гоббса, и многие возражения этих авторов очень похожи. Гассенди считает, что все без исключения идеи являются приобретёнными, т.е. происходят от внешних объектов или составляются умом на основе ранее полученных идей¹⁶⁵. Сами идеи — это не что иное, как образы вещей, полученные посредством органов чувств¹⁶⁶. Нет никакой необходимости в том, чтобы идея Бога исходила от совершеннейшего существа, ведь понятие бесконечности — это просто отрицание предела, т.е. конечного, а понятия божественных совершенств мы можем сами составить на основе нашего внешнего и внутреннего опыта или усвоить из рассказов других людей. Подлинная идея бесконечного существа нам недоступна — это лишь имя, которое мы произносим, но не понимаем¹⁶⁷. Как и Гоббс, Гассенди утверждает, что вне интеллекта нет никаких вечных сущностей, последние — только абстракции, которые заимствуют свои свойства у реально существующих единичных предметов, поэтому из сущности, будь то сущность треугольника или совершеннейшего существа, нельзя сделать вывод о действительном положении дел¹⁶⁸. По-настоящему новым в критике Гассенди является указание на некорректность сравнения Бога и треугольника: сравнивать можно либо свойство со свойством (например, свойство равенства трёх углов двум прямым так же относится к треугольнику, как всемогущество — к Богу), либо существование с существованием (существование относится к треугольнику и Богу одинаковым образом), но не свойство с существованием. Само существование — не свойство и не совершенство, а то, без чего не бывает ни совершенств, ни их носителя, поэтому в Боге, как и во всех прочих вещах, существование следует рассматривать отдельно

¹⁶⁴ Ibid. P. 194.

¹⁶⁵ *Gassendus P. Quintae objections // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 279-282.*

¹⁶⁶ Ibid. P. 282-284.

¹⁶⁷ Ibid. P. 286-288, 292-296.

¹⁶⁸ Ibid. P. 318-322.

от сущности и её необходимых свойств¹⁶⁹. Гассенди обвиняет Декарта и в ошибке предвосхищения основания, т.к. тот сначала объявляет, что существование является одним из божественных совершенств, а затем выводит из этого существование Бога — но первая посылка по-прежнему нуждается в доказательстве¹⁷⁰. Кроме того, Декарту следовало бы показать, что существование не противоречит природе Бога¹⁷¹.

В своём ответе Гассенди Декарт снова повторяет высказанные ранее доводы. В познании мы можем и должны пользоваться не только воображением, но и интеллектом. Неверно, что бесконечное познается через конечное, наоборот, конечное — это отрицание бесконечного¹⁷². Следует различать понимание, соответствующее мере нашего ума, и полностью адекватное понимание, которое недоступно нам в отношении всех вещей, не только Бога, и хотя мы не можем познать всё, что есть в божественной сущности, но многое, что мы познаем в её отношении, — справедливо¹⁷³. Идеи, которым соответствуют вечные сущности, не заимствованы от индивидуальных вещей, и в их отношении могут быть доказаны вечные истины¹⁷⁴. Наконец, существование — это свойство, так же как и всё, что может быть высказано о вещи, но только в случае Бога оно является необходимым моментом понятия, и потому здесь нет ошибки предвосхищения основания¹⁷⁵.

В работе «Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта» (*Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, et Responsa*, 1644) Гассенди повторно обосновывает свои возражения против онтологического аргумента. В том числе он приводит такое рассуждение: если бы существование было совершенством, т.е. особым свойством, оно не смогло бы служить предикатом ни свойства вообще или

¹⁶⁹ Ibid. P. 322-323.

¹⁷⁰ Ibid. P. 324-325.

¹⁷¹ Ibid. P. 325-326.

¹⁷² *Des Cartes R. Responsio authoris ad quintas objectiones // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904. P. 364-365.*

¹⁷³ Ibid. P. 367-369.

¹⁷⁴ Ibid. P. 380-381.

¹⁷⁵ Ibid. P. 382-384.

вещи вообще (вид не может быть предикатом рода, как в суждении «животное есть человек»¹⁷⁶), ни субстанции (вид не может быть предикатом противоположного рода, как в суждении «растение есть человек»), ни какого-либо иного свойства (вид не может быть предикатом другого вида того же рода, как в суждении «лошадь есть человек»). Но поскольку мы говорим «вещь существует», «субстанция существует», «мудрость существует», то следует не относить существование к роду вещей, но рассматривать его как «наиболее общий или трансцендентный род, который так присущ всем родам и видам вещей, что если он не служит их предикатом, то они не могут ни быть, ни мыслиться как вещи»¹⁷⁷. Вещь для Гассенди — только существующая вещь, и если лишить её существования, то ничего не останется — в отличие от свойства или совершенства, которое можно отнять от вещи, и она при этом не исчезнет. Следует отметить, что это возражение уместно только против допущения, что существование — это совершенство в ряду других совершенств, а не особого рода мета-свойство, которое присоединяется к понятию иначе, чем обычные свойства.

Далее Гассенди пишет о двух логических ошибках Декарта, из-за которых его доказательство должно быть признано паралогизмом. О первой из них — предвосхищении основания — мы уже сказали выше. Вторая ошибка, по мнению Гассенди, состоит том, что Декарт смешивает два принципиально различных состояния субъекта рассуждения: сначала он говорит о вещи, представляемой идеей — так, как она присутствуют в интеллекте, затем же он говорит о вещи самой по себе, т.е. уже вне интеллекта. В другом месте Гассенди доходит до различения между двумя видами существования: по его мнению, в онтологическом аргументе Декарт смешал существование в идее и существование в действительности¹⁷⁸. Но переход между первым и вторым с помощью одних понятий невозможен: «у тебя нет критерия, с помощью которого ты можешь решить, соответствует ли эта идея

¹⁷⁶ Сущее или вещь рассматривается здесь как самый общий род, который делится на два вида — субстанцию и свойство.

¹⁷⁷ *Gassendus P. Disquisitio Metaphysica adversus Cartesium // Petri Gassendi Opera Omnia. Vol. 3. Lugdunum 1658. P. 381.*

¹⁷⁸ *Ibid. P. 383.*

существующей вне интеллекта вещи; нужно ждать, пока в реальности этим критерием не станет опыт»¹⁷⁹. Это по сути переформулировка томистского возражения о невозможности перехода между планом идей и планом вещей.

Подведём промежуточный итог. В критике авторов «Возражений» можно выделить несколько важных пунктов. Почти все они высказываются против того, что идея Бога является независимой от ума сущностью: во-первых, эта идея не является врождённой, т.к. мы могли составить её сами на основе имеющихся у нас идей, во-вторых, вне интеллекта нет никаких истинных сущностей — свою структуру и необходимые свойства они заимствуют от актуально существующих вещей. Вторая группа критических замечаний — это два классических возражения против онтологического аргумента, которые мы уже видели у Гаунило и Фомы Аквинского: о неадекватности нашего понятия Бога и о недопустимости перехода между концептуальным и экзистенциальным планами. К этому возражению близки обвинения в ошибках предвосхищения основания и учетверения терминов. Принципиально новыми моментами критики онтологической аргументации стали высказанное Мерсенном требование обоснования непротиворечивости понятия совершеннейшего существа и указание Гассенди на то, что существование не является обычным свойством.

В своих ответных письмах Декарт главным образом повторяет то, что уже было сказано в «Размышлениях...», где он как будто предвидел эти критические замечания. При этом он не даёт удовлетворительного ответа на новые возражения Мерсенна и Гассенди. Так или иначе, изложенная критика по-видимому не оказала никакого заметного воздействия на последователей Декарта: онтологическая аргументация, как мы видели, получила признание и была востребована в европейской, прежде всего континентальной, рационалистической метафизике XVII века.

¹⁷⁹ Ibid. P. 382.

3. Локк, Юм, Крузиус, Беринг

Прежде чем перейти к Канту, мы кратко остановимся на возражениях двух британских и двух немецких критиков онтологического аргумента — Локка, Юма, Крузиуса и Беринга, которые во многом предвосхищают кантовскую критику онтологического аргумента.

Джон Локк известен критикой важнейших предпосылок рационализма: теории врождённых идей и принципов и возможности до- и внеопытного познания действительности. Эти предпосылки существенны и для онтологической аргументации, однако Локк нигде прямо не использует их критику для обоснования невозможности онтологического доказательства. В четвёртой книге «Опыта о человеческом разумении» (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690) он прямо заявляет о нежелании оценивать логическую правильность этого аргумента, однако при этом предлагает одно прагматическое возражение. Локк высказывается против того, чтобы ограничиваться лишь одним доводом в таком важном вопросе как доказательство бытия Бога: люди обладают разным складом характера и разными умственными способностями, не все из них вообще имеют идею Бога, а тем более понимают его одинаково как наисовершеннейшее существо. Поэтому Локк отдаёт предпочтение апостериорным доказательствам — из-за большей наглядности и убедительности для большинства¹⁸⁰.

Дэвид Юм направляет свои возражения против любых априорных доказательств существования Бога — эта критика изложена в IX части «Диалогов о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*, ок. 1751). По мнению Юма, без опыта нельзя обосновать никакой факт: априори доказать можно только то, противоположность чего содержит противоречие (т.е. невысказано), но мы можем помыслить противоположность любого факта. То же относится и к существованию: всякое существующее можно помыслить несуществующим,

¹⁸⁰ *Locke J. Essay Concerning Human Understanding IV 10 7 // Locke's Essay Concerning Human Understanding. Books II and IV. London, Chicago, 1917. P. 319.*

значит, все разговоры о необходимо существующем существе не имеют никакого смысла¹⁸¹. Юм полагает, что необходимость существования Бога не такова, как необходимость математических или логических истин, и мы можем помыслить Бога — по крайней мере, так, как мы его понимаем — несуществующим. Если же необходимость существования Бога основывают на каких-то неизвестных нам свойствах, то те же свойства можно приписать материи, и доказать таким образом необходимое существование телесного мира¹⁸². Это возражение напрямую зависит от предпосылок юмовской философии: сторонники онтологического аргумента его не приняли бы, а может быть, даже и не поняли — ведь для них несуществование Бога так же немислимо, как то, что дважды два не равно четырём. Стоит отметить, что целью своей критики Юм выбирает понятие второго онтологического аргумента, т.е. существа, заключающего в себе основание собственного существования, причём, прежде чем перейти к возражениям, Юм демонстрирует, как это мы приходим к этому понятию в результате космологической аргументации¹⁸³.

В конце IX части «Диалогов» Юм добавляет, что априорный аргумент востребован только у философов, большинство же людей чувствуют в нём какой-то изъян, и он кажется им неубедительным. Верующим подобные доказательства вообще не нужны, они заимствуют свою религию из других источников¹⁸⁴. Это рассуждение чем-то напоминает критику Локка, и его также можно назвать прагматическим возражением.

В «Трактате о человеческой природе» (*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740) находим рассуждения Юма о существовании, которые, правда, не были явно направлены против онтологической аргументации, но вполне к ней применимы. О существовании мы можем говорить в двух смыслах: когда представление о чем-либо сводится к изначальному впечатлению (по сути, к непосредственному опыту),

¹⁸¹ *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion IX // Hume D. Dialogues and Natural History of Religion. Oxford, 1993. P. 91-92.*

¹⁸² *Ibid. P. 92.*

¹⁸³ *Ibid. P. 90.*

¹⁸⁴ *Ibid. P. 93-94.*

либо когда мы убеждены или верим в существование объекта идеи. И в том, и в другом случае, если мы мыслим какую-то вещь именно как существующую, то мы не прибавляем какое-то свойство к простому её понятию — которое мы имеем, если у нас нет мнения о её существовании. Когда мы просто думаем о Боге, когда мы думаем о нём как существующем и когда верим в его существование — во всех случаях понятие Бога не становится ни меньше, ни больше. Разница здесь, конечно, есть, но заключается она не в «частях или составе представляемой идеи», а в «способе [курсив автора — И.Л.], которым мы представляем эту идею»¹⁸⁵. В «Трактате» Юм попытался раскрыть этот способ через степень яркости нашего представления: «идея, с которой мы согласны, *чувствуется* [курсив автора — И.Л.] иначе, чем вымышленная идея, которую нам даёт одно воображение; это особое чувство я стараюсь объяснить, называя его большей силой, или живостью, или прочностью, или стойкостью, или устойчивостью»¹⁸⁶. Идея существующего Бога содержательно ничем не отличается от просто идеи Бога, существование — не идея, не отдельная часть или вся структура объекта, но только характеристика нашего представления о нём.

Христиан Крузиус, известный противник вольфовской рационалистической метафизики, высказывался против возможности априорного доказательства существования Бога. По его мнению, закон противоречия может служить источником знания в математике, но для познания Бога он должен быть дополнен опытом и законом достаточного основания. В одной из своих работ «Эскиз необходимых истин разума» (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745) Крузиус критикует онтологическую аргументацию в том виде, который она приняла у Лейбница и Вольфа. Автор сначала воспроизводит доказательство в форме силлогизма: существо, которое обладает всеми только возможными совершенствами, обладает также и существованием; Бог — существо, обладающее

¹⁸⁵ Ibid. P. 94-95.

¹⁸⁶ *Hume D. A Treatise of Human Nature* I 3 7. P. 629.

всеми возможными совершенствами; следовательно, Бог обладает также и существованием, т.е. существует¹⁸⁷. Этот силлогизм, по мнению Крузиуса, содержит ошибку учетверения терминов: существование в посылке означает не то же самое, что в выводе. В посылке речь идёт о мыслимом существовании, которое содержится в понятии так, что когда мы мыслим это понятие, то сразу же должны мыслить и существование как его часть. Вывод же касается действительного существования — как оно есть вне мысли. Поэтому, пишет Крузиус, если мы доказали возможность существа, которое обладает всеми совершенствами, то этим доказано только то, что это существо может существовать в действительности, вопрос же о его действительном существовании по-прежнему не решён¹⁸⁸ — как видно, это типичное томистское, или логическое, возражение. При этом Крузиус пишет, что онтологическая аргументация содержит в себе и полезный момент, а именно то, что в понятии совершеннейшего существа заключено понятие необходимого существования. Все вещи, которые мы можем помыслить несуществующими, вынуждают разум искать причины того, что они существуют. Но невозможно помыслить, что совершеннейшего существа когда-то не было, т.е. это необходимое существо, существующее из самого себя, и потому на его понятии поиск причин достигает своей последней цели¹⁸⁹. Таким образом, онтологическое понятие Бога как совершеннейшего существа может служить целью для космологического поиска последней необходимой причины или причины самой себя — эта мысль позже будет развита в «Критике чистого разума» Канта.

Йоханн Беринг посвятил разбору онтологической аргументации целый трактат под заглавием «Исследование доказательств существования Бога из понятий совершеннейшего и необходимого существа» (*Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes: aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens*, 1780). Беринг начинает с критики второго онтологического аргумента и использует

¹⁸⁷ *Crusius C.A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten § 235. Leipzig, 1766. S. 436-437.

¹⁸⁸ *Ibid.* S. 437.

¹⁸⁹ *Ibid.* S. 438.

при этом главным образом томистское возражение: по его мнению, онтологический аргумент в лучшем случае заключает, что только если Бог существует — тогда он содержит в себе основание собственного существования и существует с необходимостью. При этом мы остаёмся в полном неведении относительно его действительного существования, иначе мы должны были бы заранее допустить, что Бог существует (ошибка *petitio principii*)¹⁹⁰. Далее Беринг переходит к первому онтологическому аргументу: подобно Крузиусу, он рассматривает это доказательство как силлогизм и находит в нём ошибку учетверения терминов: если существование находится в ряду совершенств или реальностей, то в нём, как и в прочих свойствах, следует отличать возможность от действительности, но онтологический аргумент как раз смешивает возможное существование (которое мы только мыслим в понятии) с действительным¹⁹¹. Затем Беринг утверждает, что существование (в т.ч. необходимое) вообще нельзя рассматривать как одну из реальностей: иначе вещь существующая имела бы на одну реальность больше, чем она же, но только возможная — а значит, не была бы той же самой вещью. Любопытно, что здесь он приводит пример с сотней талеров¹⁹², который станет известным из «Критики чистого разума»: очевидно, Кант читал Беринга и заимствовал его пример с талерами, хотя никогда и не ссылаясь на этого автора¹⁹³.

Отношение Канта к онтологической аргументации

1. «Онтологический аргумент» Канта

Иммануил Кант обращался к проблеме онтологической аргументации уже с середины 1750-х годов, причём в ранних работах он допускал возможность

¹⁹⁰ *Bering J.* Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes: aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens. Gießen, 1780. S. 24-25, 44-46.

¹⁹¹ *Ibid.* S. 56-75.

¹⁹² «В сотне имеющихся у меня талеров не больше реальности, чем в [просто] сотне талеров, и в сотне талеров, которых у меня нет, но которые могут появиться, не больше реальности, чем в той же сотне, кроме того осязаемого отличия, что за них мне ничего не дадут». *Ibid.* S. 80.

¹⁹³ См. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. S. 120.

априорного доказательства существования Бога и даже предложил собственный аргумент, который и был впервые назван «онтологическим». Прообраз этого аргумента можно найти в диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, 1755): всякая возможность состоит в отсутствии противоречия между частями понятия; для того, чтобы возможность имела место, реальности, из которых эти части понятий получают содержание, должны существовать с необходимостью; поскольку такие реальности существуют абсолютно необходимо, т.е. без примеси случайности, они не связаны с какими-либо ограничениями и содержатся только в одном существе; следовательно, необходимо существует одно-единственное существо, в котором соединены все реальности, и это Бог¹⁹⁴. В тексте нет пояснений, почему возможности вообще должны иметь место, по-видимому, Кант исходит здесь просто из факта мышления (то, что можно помыслить, — возможно), т.е. это доказательство имеет апостериорный характер.

Более подробно новый аргумент представлен Кантом в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763)¹⁹⁵, попробуем восстановить его по этапам. Во-первых, в утверждении или отрицании внутренней возможности чего-либо следует различать две стороны: логическую (формальную) — она связана с вопросом, нарушается ли закон противоречия при соединении частей понятия, и реальную (материальную) — это то содержание, которое мыслится в понятии и составляющих его частях¹⁹⁶. Во-вторых, возможность составного целого заключается в непротиворечивом соединении его частей, то же

¹⁹⁴ *Kant I. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* II Prop. VII // Immanuel Kant's *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Leipzig, 1838. S. 14-15.

¹⁹⁵ Сам Кант, как следует из названия работы, собирался предложить не полноценное доказательство существования Бога, но только основание для него, т.е. предварительные рассуждения, которые должны быть доработаны в дальнейшем. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Vorrede. S. 622.

¹⁹⁶ В качестве иллюстрации Кант приводит понятие прямоугольного треугольника: то, что в треугольнике с прямым углом нет противоречия, составляет формальную сторону возможности, сами же треугольник и прямой угол (прямоугольность) — её материальную сторону. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I 2 1. S. 637.

можно сказать и об этих частях, если они составные, и т.д. — этот анализ в конечном счёте должен привести к элементам, возможность которых уже не основана на непротиворечивом соединении частей, а коренится в чём-то действительном; значит, если не будет дано ничего действительного в качестве материала для составления частных возможностей, то всякая возможность будет снята¹⁹⁷. В-третьих, возможность как таковая может быть устранена только своей противоположностью, т.е. невозможным, значит, то, чем может быть снята возможность вообще, невозможно, следовательно, она неустранима¹⁹⁸. В-четвёртых, поскольку невозможно, чтобы всё было невозможным, и всякая возможность подразумевает существование чего-то действительного, то отсутствие такого существования невозможно, значит, оно абсолютно необходимо¹⁹⁹. В-пятых, анализ понятия реального основания всего возможного показывает, что эта действительность едина, проста, неизменна, вечна, независима, содержит в себе высшую степень реальности и имеет духовную природу, поэтому её можно назвать Богом²⁰⁰.

Кант называет свой аргумент априорным²⁰¹, т.е. полагает, что он не нуждается в обращении к наличному существованию или факту мышления. При этом рассуждение, отвечающее за априорность аргумента, — в котором обосновывается невозможность снятия всякой возможности — изложено кратко и может показаться неубедительным. Кант пишет: «то, чем снимается всякая возможность вообще, безусловно невозможно, ведь эти выражения значат одно и то же»²⁰². Но это всё равно что сказать «существование вообще может быть снято только несуществующим», отсюда же не следует, что, поскольку несуществующее не существует, существование вообще неустранимо — точно так же нельзя понять, почему присутствует возможность как таковая, а не абсолютная невозможность.

¹⁹⁷ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I 2 2-4. S. 638-641.

¹⁹⁸ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I 2 3. S. 639.

¹⁹⁹ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I 3 2. S. 643-644.

²⁰⁰ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I 4 2. S. 651.

²⁰¹ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund...* I Beschluß. S. 653.

²⁰² *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ...* I 2 3. S. 639.

Рассуждение Канта интересно сравнить с онтологической аргументацией²⁰³: и здесь, и там онтологический статус предмета пытаются вывести из одного его понятия, без обращения к чему-то внешнему. При этом кажется, что кантовское доказательство даёт больше поводов для обвинения в ошибке *petio principii*, чем классический онтологический аргумент. Последний подразумевает исследование исходного понятия, т.к. его содержание (совершеннейшее или наиреальнейшее существо) не совпадает с искомым выводом (существование). У Канта же содержание понятия сразу равнозначно выводу: от понятия возможности заключают к возможности (невозможности) возможности²⁰⁴. Более того, в кантовском рассуждении вывод совпадает и с самим условием доказательства, т.е. обращением к понятию возможности: наличие любого понятия, т.е. чего-то мыслимого, уже равносильно присутствию возможности, которое и требуется доказать, значит, это рассуждение вообще не может быть априорным. Онтологическая аргументация также зависит от наличия понятия Бога, однако от него она заключает к другому онтологическому уровню — существованию предмета понятия, и поэтому может быть названа априорным рассуждением — в том смысле, что в нём переход осуществляется без обращения к опыту существования²⁰⁵.

В любом случае, кантовский аргумент в целом нельзя назвать онтологическим — в том понимании, которое мы сформулировали в начале этой работы, — ведь он обращается не к понятию Бога, но к понятию возможности

²⁰³ Чтобы избежать путаницы, здесь и далее онтологическим аргументом мы называем только тот тип аргументации, который является предметом настоящей работы, т.е. доказательства Декарта, Мальбранша и т.д. Аргумент из «Единственно возможного основания», который Кант определил как «онтологический», будем называть «единственно возможным» доказательством существования Бога.

²⁰⁴ Здесь можно было бы возразить, что Кант обосновывает не возможность, а неустранимость, т.е. необходимость возможности. Однако необходимость выступает здесь как средний термин, настоящим итогом рассуждения становится именно возможность — так же как итогом онтологического аргумента становится существование Бога, хотя оно выводится из необходимости этого существования.

²⁰⁵ Об априорном характере единственно возможного доказательства см. также *Sala G.B. Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin, New York, 1990. S.122-124, 128-129.

вообще. Что касается самого определения «онтологический», то Кант не объясняет, почему им было выбрано такое название, но из контекста²⁰⁶ можно заключить, что оно указывает на то, что аргумент строится на основе анализа онтологических категорий возможности, необходимости и существования, без обращения к внешнему опыту. В критический период Кант распространил это определение на все аргументы в пользу существования Бога, которые исходят из одних понятий — неважно, из каких именно. По-видимому, со временем определение «онтологический» сохранилось за наиболее распространённым среди всех априорных доказательств — картезианским, а затем уже стало обозначать вообще любую аргументацию, в которой существование Бога выводят из одного его понятия.

2. Критика Кантом онтологической аргументации

Параллельно с изложением «единственно возможного» доказательства Кант развивал также критику разных форм онтологической аргументации. В «Новых освещениях» находим возражение против понятия причины самой себя, которое лежит в основе второго онтологического аргумента: нелепо, говорит Кант, утверждать, что нечто имеет основание собственного существования в себе самом, ведь тогда оно существовало бы и раньше и позже самого себя, что противоречиво²⁰⁷. На это замечание сторонники онтологического аргумента могли бы дать по крайней мере два ответа. Во-первых, причина, её действие и следствие могут мыслиться существующими не последовательно, а одновременно: Декарт, например, считал, что причина сохраняет своё значение ровно до тех пор, пока производит следствие, и потому не может ему предшествовать²⁰⁸. Во-вторых, «причина самой себя» — это технический термин, не обязательный для

²⁰⁶ Кант противопоставляет свой аргумент картезианскому доказательству и сопоставляет его с апостериорными «космологическим» (впоследствии физикотеологический) и «вольфовским» (впоследствии космологический) аргументами. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ...* III 1, 2, 3. S. 729-734.

²⁰⁷ *Kant I. Nova delucidatio ...* II Prop. VI. S. 13.

²⁰⁸ *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones.* P. 108.

онтологического аргумента, он обозначает не столько самопричинность Бога, сколько его независимость и всемогущество, благодаря которым Бог ни в чём не нуждается, чтобы существовать²⁰⁹. На наш взгляд, здесь критика Канта не достигает своей цели и поэтому не может рассматриваться как серьёзное возражение против онтологической аргументации.

Далее Кант отвергает и первый онтологический аргумент — против него он использует томистское возражение: понятие наиреальнейшего существа подразумевает существование²¹⁰, однако вывод о действительном существовании этого существа будет правомерен, только если высшая реальность действительно заключена в нём; иначе существование находится только в идее, но не в действительности²¹¹ — тут Кант вслед за Гассенди, Крузиусом и Берингом различает существование в действительности и существование в идее²¹². При этом автор не отказывается от понимания Бога как необходимого существа, т.е. существа, несуществование которого немыслимо²¹³. Необходимость существования Бога, по Канту, не вытекает ни из его самопричинности или всемогущества (второй онтологический аргумент), ни из его высшего совершенства или реальности (первый онтологический аргумент) — она вообще не может быть выведена из понятия Бога. Без обращения к чему-то вне данного понятия мы никогда не сможем установить, что оно истинно, т.е. соответствует действительности²¹⁴ — это ход мысли, общий для всех без исключения противников онтологического аргумента.

²⁰⁹ На это указывал Декарт в ответе Катеру. Ibid. P. 108-111.

²¹⁰ См. *Ермолаев В.К.* Аргументация Канта в схолии к теореме VI в диссертации «Nova delucidatio»: проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011 № 3. С. 60-67.

²¹¹ *Kant I. Nova delucidatio ... II Prop. VI Schol. S. 13-14.* Мы не можем согласиться с утверждением В.И. Коцюбы, что Кант использует здесь аргумент Лейбница. *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. С. 30

²¹² Это различие Кант мог заимствовать у Крузиуса: *Sala G.B. Kant und die Frage nach Gott...* S. 52.

²¹³ *Kant I. Nova delucidatio ... II Prop. VI Coroll. S. 13.*

²¹⁴ *Kant I. Nova delucidatio ... II Prop. VI Schol. S. 14.*

В «Единственно возможном основании...» Кант раскрывает, почему, по его мнению, необходимость существования не может заключаться в одном только понятии Бога. Здесь он формулирует самое известное своё возражение, которое мы уже видели у Гассенди, Юма и Беринга: существование — не предикат или определение вещи, его невозможно отыскать в понятии. В качестве демонстрации этого положения Кант проводит следующий мысленный эксперимент: Бог может дать всестороннее определение возможной вещи, т.е. помыслить все без исключения её предикаты, но данная вещь при этом останется только возможной; для того, чтобы она стала действительной, нужно что-то ещё, например, божественная воля. Если Бог решит создать эту вещь, то она перейдёт в существование со всеми теми предикатами, которые до этого мыслились как только возможные, никакого нового предиката к её определению не добавится²¹⁵. Поэтому правильное рассуждение о существовании должно двигаться не от понятия к действительности, но наоборот, следует сначала установить, что нечто существует, а затем проверить, соответствует ли этому существующему те свойства, которые мы приписываем Богу²¹⁶ — именно так происходит в кантовском «единственно возможном» доказательстве. Из одного понятия вещи нельзя сделать вывод о её существовании, иначе существование должно было бы содержаться в этом понятии — в отличие от сторонников онтологического аргумента, Кант не делает для Бога исключения. Поэтому картезианское доказательство для Канта не просто менее строго, чем его собственное, оно «ложно и полностью невозможно» и «вообще ничего не доказывает»²¹⁷.

Кант не даёт точного определения существования: по его мнению, для исследования будет достаточно высказать то, что нам уже известно по этому поводу²¹⁸. Так, Канту кажутся вполне очевидными следующие различения: во-

²¹⁵ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 1. S. 630-631.*

²¹⁶ По Канту корректно говорить не «Бог существует», а «нечто существующее есть Бог», т.е. чему-то, что существует, свойственны предикаты, которые мы приписываем Богу. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 2. S. 631-632.*

²¹⁷ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... III 5. S. 737.*

²¹⁸ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1. S. 629-630.*

первых, существование — это не предикат вещи, но предикат мысли о вещи²¹⁹; во-вторых, существование — это абсолютное, а не относительное полагание вещи²²⁰. Первое положение можно понять так, что мысль о вещи, когда мы подразумеваем её существование, переживается нами иначе, чем мысль о той же вещи, когда мы думаем о ней как о только возможной. То есть существование здесь характеризуется через состояние уверенности или убеждённости, которое сопровождает акт мышления — похожее понимание мы видели у Юма. Однако это только субъективная сторона вопроса, мы не получаем здесь критерия, с помощью которого можно отличить истинное понятие, соответствующее чему-то в действительности. Кант пишет, что экзистенциальные суждения обычно употребляются, если понятие так или иначе связано с опытом, т.е. получено нами непосредственно из ощущений или из рассказов других людей²²¹. Однако следует признать, что то же состояние уверенности может возникнуть и в результате риторического или дискурсивного убеждения — между прочим, на это претендует и «единственно возможное» доказательство самого Канта.

В следующем положении Кант, видимо, пытается подойти к проблеме уже со стороны объекта. При относительном полагании мыслится только отношение, например, какого-то свойства к вещи («Бог всемогущ»), и неизвестно, идёт ли речь о действительном или только возможном предмете. Существование же утверждается через «абсолютное полагание», в котором речь идёт уже не об отношениях, а о самой вещи, когда она полагается со всеми своими предикатами («всемогущий Бог существует»)²²². Кант отвергает вольфовское понимание существования как дополнения возможности — оно кажется ему слишком неопределённым. Но там, где речь идёт об отношении существования к понятию, Кант сам начинает говорить очень неопределённо: «В существующем полагается не больше, чем в только возможном ... но посредством существующего полагается

²¹⁹ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 2. S. 631.*

²²⁰ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 2. S. 632.*

²²¹ *Ibid. S. 631-632.*

²²² *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 2. S. 632-634.*

больше, чем посредством только возможного, т.к. оно касается также абсолютного полагания самой вещи»²²³. Значит, между полаганием действительной вещи и полаганием возможной вещи всё же есть положительная разница, и если здесь речь идёт не о субъекте, как в предыдущем различении, а об объекте, то эта положительная разница должна относиться к объекту²²⁴, т.е. в каком-то смысле дополнять возможность вещи, значит, критика Канта несправедлива. На этом вопросе мы ещё остановимся ниже.

Перейдём теперь к главной работе Канта, «Критике чистого разума» (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781). Здесь прежде всего необходимо отметить, что Кант не ограничивается только указанием на ошибки, которые, по его мнению, свойственны онтологической аргументации, но — в соответствии с принципами трансцендентальной философии — стремится также выяснить условия, при которых подобная аргументация стала возможна. Так, автор «Критики» тщательно исследует онтологическое понятие Бога, пытается объяснить, как оно возникло и почему стало основой доказательства. Это исследование, на наш взгляд, составляет значительный вклад Канта в историю онтологической аргументации и отличает его от всех критиков, которых мы рассматривали до этого. Поэтому мы начнём с кантовской теории происхождения онтологического понятия Бога, а затем уже рассмотрим его конкретные возражения против онтологической аргументации.

Кант относит понятие Бога к числу идей чистого разума (или трансцендентальных идей), т.е. понятий об абсолютной полноте и безусловном. В отличие от понятий чистого рассудка, идеи не организуют опыт, а выполняют регулятивную функцию — указывают рассудку направление к предельному расширению и полной систематизации знания. В логическом аспекте разум представляет собой способность делать умозаключения, т.е. подводить искомое

²²³ *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 3. S. 635.*

²²⁴ «... даже ... соглашаясь, что существование не есть качество существующей вещи, нельзя все же не видеть, что существование в предложении «Сократ существует» предсказывается именно Сократу, а не термину или мысли о Сократе». *Бочаров В.А. Анализ критики Кантом онтологического аргумента. С. 95.*

суждение под общее правило. Для этого правила разум подыскивает ещё более общее правило и т.д. — пока не доходит до безусловного, которое завершает единство всего знания²²⁵. Это безусловное и есть идея чистого разума. Кант называет три вида умозаключений: категорические, гипотетические и разделительные, им соответствуют три вида трансцендентальных идей: душа, мир, Бог, т.е. предметы трёх основных разделов классической метафизики: рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии.

Идея Бога, или наиреальнейшего существа, возникает по схеме разделительных умозаключений. Для того, чтобы полностью определить какую-либо вещь, нужно указать как то, что ей свойственно, так и то, чем она не является — ведь каждый возможный предикат с необходимостью (по закону исключённого третьего) либо принадлежит, либо не принадлежит данной вещи. Значит, полное знание вещи — на что нас ориентирует разум — подразумевает обращение к совокупности всех возможных предикатов, в отношении которой вещь определена положительно или отрицательно. Так возникает трансцендентальная идея — понятие об источнике, из которого любая частная возможность черпает данные, или материю, для предикации²²⁶. При дальнейшем рассмотрении оказывается, что эту идею можно полностью определить априори, т.к. она содержит только чистые положительные реальности и исключает любые производные от них степени и отрицания, и образует, таким образом, понятие единичной вещи — трансцендентальный идеал²²⁷. В соответствии с данной теорией, все вещи представляют собой ограничение изначальной высшей реальности — подобно тому, как все фигуры рассматриваются как ограничение бесконечного пространства. Кант называет её наиреальнейшей сущностью (поскольку в ней без ограничений содержится вся реальность), а также первосущностью (от неё

²²⁵ KrV B 364. S. 317-318.

²²⁶ KrV B 599-601. S. 515-516.

²²⁷ KrV B 601-602. S. 516. Трансцендентальным идеалом Кант называет идею «in individuo», или единичную вещь, определённую одной только идеей. KrV B 596, 602. S. 512-513, 516. Это единственный доступный нам подлинный идеал, т.к. только в этом случае общее понятие о вещи полностью определено собой и познается как представление об индивидууме. KrV B 604. S. 518.

происходит возможность всех вещей), высшей сущностью (она стоит выше всего конечного) и сущностью всех сущностей (всё остальное обусловлено ею)²²⁸, в конечном счёте — Богом²²⁹.

Этот ход мысли напоминает аргументацию от степеней совершенства и аналогичен подготовительному этапу психологического аргумента из «Третьего размышления», в котором Декарт показывает, как мы приходим к идее совершеннейшего существа. Подобные рассуждения опираются на представление, в соответствии с которым всё конечное есть ограничение изначальной полной и при этом простой реальности. Совершенное, бесконечное первично; несовершенное, определённое производно, причём как в гносеологическом, так и в онтологическом планах: без бесконечного конечное не может ни существовать, ни быть помыслено. Эту платоническую интуицию о причастности всего несовершенного совершенному — как всякое частное благо возможно только через причастность абсолютному благу — разделяли все сторонники онтологической аргументации. Получается, что её признаёт и Кант, трансцендентальный идеал для него — не фикция, он основан на естественной, а не произвольной идее²³⁰, и укоренён в природе разума.

Теория трансцендентального идеала вводится в «Критике» не как самостоятельный аргумент в пользу существования Бога, а только для объяснения происхождения его онтологического понятия. Тем не менее, эту теорию можно в определённой степени сравнить с докритическим «единственно возможным» доказательством²³¹: в обоих случаях Бог выступает как источник реального содержания (материала) для составления частных возможностей, и он необходим для того, чтобы хоть что-то было возможно. В критической философии такое доказательство представляется уже совершенно ложным: Кант отказывает ему не только в истинности, но и в минимальной убедительности. Разум, конечно,

²²⁸ KrV B 606. S. 520.

²²⁹ KrV B 608. S. 521.

²³⁰ KrV B 609. S. 521.

²³¹ О разнице между теорией происхождения трансцендентального идеала и «единственно возможным» доказательством см. *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 146-149.*

вынужден постулировать трансцендентальный идеал как основу для полного определения возможных вещей, однако он сам же легко замечает, что это допущение «идеально и полностью выдуманно»²³². Канту кажется очевидным различие между основанием возможности мысли о вещах и основанием возможности самих вещей: поскольку в данном случае речь идёт только о понятии, выполняющем определённую функцию в познании, разум вовсе не претендует на то, чтобы эта реальность была дана в действительной сущности²³³.

По мнению Канта, для того, чтобы разум объективировал и гипостазировал трансцендентальный идеал, недостаточно одной только потребности допускать нечто, что лежало бы в основании полного определения понятий — здесь разум нуждается также в опоре на космологическое восхождение от случайного существования к необходимому. Мы видим, что всякая вещь, которую мы встречаем в опыте, случайна, т.е. её существование предполагает некоторую внешнюю причину. Существование причины, если она также случайна, предполагает следующую причину и т.д. — это движение должно остановиться на последней причине, которая уже не нуждается для своего существования ни в чём ином, т.е. существует не случайно, а с необходимостью²³⁴. Но, говорит Кант, у нас нет определённого понятия, с помощью которого мы могли бы помыслить эту необходимую первопричину, мы знаем, что она *есть*, но не знаем, *что* она есть, т.е. какие свойства ей следует приписать²³⁵. Разум пытается подобрать ей понятие из тех, которыми он обладает, и находит, что абсолютной необходимости (условию существования всех вещей) лучше всего подходит трансцендентальный идеал

²³² KrV B 611. S. 523.

²³³ «Всё это означает не объективное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение *идеи* к *понятиям* [курсив автора — И.Л.], и оставляет нас в полном неведении относительно существования сущности, обладающей таким исключительным превосходством». KrV B 607. S. 520.

²³⁴ KrV B 611-612. S. 523.

²³⁵ «Какими свойствами она [необходимая сущность — И.Л.] обладает — об этом не может говорить эмпирическое основание для доказательства, здесь разум полностью покидает его и исследует одни чистые понятия, а именно ищет, какими свойствами должна обладать абсолютно необходимая сущность вообще, т.е. какая из всех возможных вещей содержит в себе условия (*requisita*), требуемые для абсолютной необходимости». KrV B 634-635. S. 539.

(условие возможности всех вещей), соединяет их и заключает, что наиреальнейшая сущность существует с необходимостью²³⁶. Далее, чтобы помыслить эту необходимость саму по себе, разум пытается обосновать её априори²³⁷, что возможно только путём включения существования в понятие наиреальнейшей сущности — именно так, по Канту, возникает классический онтологический аргумент. При этом автор не поясняет, почему понятия второго классического аргумента, т.е. всемогущего существа или причины самой себя, не могут играть ту же роль в отношении понятия абсолютной необходимости.

Космологическое восхождение, по Канту, — естественный путь, по которому идёт человеческий разум — он начинает не с понятий, а с опыта²³⁸, убеждается в том, что должно существовать нечто необходимое²³⁹, и затем уже пытается подобрать ему понятие и обосновать эту необходимость безусловно в онтологическом доказательстве. Последнее служит здесь только дополнением, само по себе оно не может удовлетворить ни здравый рассудок, ни учёное исследование и представляет собой лишь «нововведение школьного остроумия»²⁴⁰. С другой стороны, апостериорные доказательства нуждаются в онтологическом, поэтому, хотя онтологический аргумент для Канта — самое недостоверное, но одновременно основополагающее доказательство существования Бога²⁴¹. Интересно, что почти все сторонники онтологического аргументации отводили этому доказательству второстепенное место, а главный противник поставил вперёд и фактически подчинил ему всю систему рациональной теологии.

²³⁶ KrV B 612-615. S. 523-525.

²³⁷ «... обусловленное, которое дано нам в опыте, всегда мыслится как случайное, поэтому относящееся к нему условие не может быть познано как абсолютно необходимое.... Если в теоретическом знании должна быть познана абсолютная необходимость вещи, то это возможно только априори из понятий, а не через причину в её отношении к существованию, данному в опыте». KrV B 662. S. 558.

²³⁸ KrV B 612, B 614-615. S. 523, 525.

²³⁹ Это касается не только космологического, но и физикотеологического доказательства: KrV B 657. S. 554-555.

²⁴⁰ KrV B 631-632. S. 536-537.

²⁴¹ KrV B 653, 658. S. 551, 555.

Непосредственно против онтологического аргумента Кант предлагает несколько возражений, которые настолько тесно связаны между собой и так естественно переходят одно в другое, что кажутся одним длинным рассуждением. Несмотря на это, мы всё-таки попробуем расчленить кантовскую критику на несколько последовательных пунктов — для того, чтобы затем её можно было сопоставить с возражениями других противников онтологической аргументации.

Во-первых, по мнению Канта, любой априорный вывод о необходимости — будь то истина математики или само онтологическое доказательство — относится не к вещам, а к суждениям. Но «безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей»²⁴², ведь она обусловлена наличием этих вещей. Необходимость суждений, или понятий, говорит лишь об отношении предиката к субъекту и имеет силу, только если субъект существует. Это замечание по сути повторяет старое томистское возражение о невозможности перехода от необходимости в мысли к необходимости в действительности.

Во-вторых, Кант вслед за Юмом заявляет, что вообще нет безусловно необходимых субъектов, т.е. можно без противоречия предположить несуществование чего угодно. Противоречие (нарушение закона тождества) может возникнуть лишь в том случае, когда мы отрицаем предикат, но при этом сохраняем субъект. Однако если мы утверждаем, что сама вещь не существует, мы отрицаем не какой-то предикат в субъекте, но сам субъект вместе со всеми его предикатами, и уже не остаётся ничего, что могло бы вступить в противоречие²⁴³. Например, было бы противоречиво утверждать, что треугольник не имеет трёх углов, однако если мы отрицаем сам треугольник со всеми его свойствами, то противоречия не возникает. Это возражение зеркально отражает предыдущее: там отрицалась необходимость утверждения, здесь — невозможность предположить противоположное этому утверждению, т.е. та же его необходимость.

²⁴² KrV B 621. S. 530.

²⁴³ KrV B 622-624. S. 530-531.

В-третьих, суждение о существовании не аналитическое, в нём мы не извлекаем из понятия то, что уже содержалось там при его полагании. В обратном случае либо понятие вещи «есть сама вещь» (намёк на третий онтологический аргумент?), либо всё суждение есть ни что иное как «жалкая тавтология»²⁴⁴. По мнению Канта, онтологический аргумент сначала включает в понятие существование под именем реальности, а затем извлекает его же как предикат субъекта этого понятия. Бог с самого начала полагается как действительный, и в выводе это только повторяется, т.е. онтологическая аргументация содержит ошибку *petitio principii*.

В-четвёртых, существование — не реальный предикат²⁴⁵ или определение вещи, т.е. оно не входит в содержание понятия и не расширяет его. Иначе при утверждении существования чего-либо мы говорили бы не о самом предмете, как мыслили его до этого, но о чём-то большем, т.е. утверждали бы не о том, о чём собирались утверждать. «Действительное содержит в себе не больше, чем только возможное. Сто действительных талеров содержат несколько не больше, чем сто возможных»²⁴⁶ и т.д. Из того, что предмет есть определённое нечто, мы не можем вывести, что этот предмет есть. Основание для признания объекта существующим состоит в том, что его знание возможно также в опыте²⁴⁷. Это не значит, что экзистенциальные суждения применимы только в отношении вещей, непосредственно данных в ощущении, скорее здесь речь идёт о связи с опытом²⁴⁸, или, как это называет В. Рёд, участия в эмпирической теории²⁴⁹: например, силу тяжести мы воспринимаем не непосредственно, но через её следствия.

²⁴⁴ KrV B 625. S. 532.

²⁴⁵ Реальность у Канта — это то же, что объективная реальность у Декарта, т.е. синоним вещности (Sachheit). KrV B 182, B 602. S. 191, 517. См. также Heidegger M. Kants These über das Sein // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1976. S. 451.

²⁴⁶ KrV B 627. S. 534.

²⁴⁷ KrV B 628-629. S. 536.

²⁴⁸ «Постулат познания *действительности* [курсив автора — И.Л.] вещей требует *восприятия* [курсив автора — И.Л.], следовательно, осознанного ощущения, хотя и не непосредственного, т.е. от самого предмета, чьё существование познаётся, но, по крайней мере, его связи с каким-то действительным восприятием в соответствии с аналогиями опыта ...» KrV B 272. S. 253.

²⁴⁹ Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. S. 158, 162.

В «Критике чистого разума» категория существования определяется Кантом как отношение к познавательной способности субъекта²⁵⁰. Кажется, что Кант оставляет только первое, субъективное, положение из «Единственно возможного основания» и отказывается от второго — в котором речь шла об абсолютном полагании «самой вещи». С другой стороны, хотя в «Критике» вещь (предмет, объект) является продуктом синтезирующей деятельности субъекта, но за этим постоянно всплывает мысль об абсолютном предмете, автономном существовании, вещи самой по себе. Примечательно, что это абсолютное существование или вещь сама по себе в определённом смысле отражается в трансцендентальном идеале²⁵¹: оба мыслятся как материальные условия вещей и как сущие в собственном смысле слова. Как видно, двойственность понятия существования, которая была явной в докритический период, сохраняется и в «Критике чистого разума». Проблема отношения мысли и бытия в философии Канта представляется очень интересной и перспективной, однако мы не можем уделить ей больше места в настоящей работе. Ограничимся утверждением, что Кант ставит эту проблему, но не решает её окончательно.

В-пятых, Кант утверждает, что нельзя доказать реальную возможность совершеннейшего существа. Как мы уже отмечали, трансцендентальный идеал для Канта — это естественный и даже неизбежный продукт разума, поэтому он не использует напрямую возражение о противоречивости онтологического понятия Бога. Между тем, Кант отмечает, что мы не в состоянии априорно доказать возможность Бога, на что претендовал Лейбниц: сочетание реальностей — синтез,

²⁵⁰ «Категории модальности [к которым принадлежит существование — И.Л.] обладают особенностью: как определение объекта они несколько не расширяют понятия, которому они принадлежат как предикаты, но выражают только отношение к познавательной способности.» KGV B 266. S. 248.

²⁵¹ «... на одном конце знания ... стоит странное понятие “вещи самой по себе”, а на другом его конце — такое же странное понятие-идеи, понятие-идеала. Одно из них указывает на вне-понятийную реальность в ее чувственной форме, другое — на вне-понятийную реальность в ее чисто умозрительной форме. Первое содержит материальный момент, второе — лишь указывает на трансцендентальный, умозрительный предмет как *x*. Оба понятия отрицательны, т.к. указывают на бытие, не входящее в начале и вытолкнутое в конце из сферы познания.» Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. С. 62.

а «признак возможности синтетических знаний всегда нужно искать только в опыте»²⁵². Здесь Кант имеет в виду, что даже если реальности непосредственно друг другу не противоречат, то их следствия всё-таки могут быть противоположны и уничтожать друг друга, поэтому реальная, а не только логическая (как соответствие закону противоречия) возможность не может быть доказана без обращения к опыту. Между прочим, в докритический период Кант считал, что это возражение можно преодолеть, если рассматривать Бога не как собрание, агрегат реальностей, но как их простой источник²⁵³. В принципе, то же самое рассуждение можно найти и в «Критике чистого разума»²⁵⁴, но теперь оно применимо к сфере мыслимого, а между ней и сферой действительного критическая философия провела строгую границу, где единственный переход работает в одну сторону — от чувственного опыта. Только в нём теперь следует искать критерий и действительного существования, и реальной возможности.

Может показаться, что Кант не предложил ни одного по-настоящему нового возражения — которого мы не встречали бы уже у более ранних критиков онтологической аргументации. Более того, эти возражения в контексте главной кантовской работы вообще кажутся излишними, ведь в критической философии любое доказательство существования Бога заведомо невозможно: одним из итогов «Аналитики» стал вывод, что всё наше знание ограничено рамками возможного опыта, т.е. должно подчиняться формальным условиям чувственности — но Бог не может быть ограничен этими пределами. Тем не менее, Кант специально разбирает онтологическую аргументацию, пытаясь обнаружить ошибки в рассуждениях её

²⁵² KrV B 630. S. 535. Похожее возражение, указывающее на недостаточность обоснования одной только логической возможности онтологического понятия Бога, до Канта развивали Веренфельс и Мосхайм. См. *Rohls J. Theologie und Metaphysik. S. 264.*

²⁵³ «...реальности не могут вместе содержаться в нём [Боге — И.Л.] как предикаты ... но принадлежат его определениям или следствиям». *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 3 6. S. 648.*

²⁵⁴ Кант специально подчёркивает, что наиреальнейшую сущность следует мыслить как нечто простое, т.е. она составляет скорее основание свойств всех вещей, а не их агрегат, и все вещи выводятся из этой сущности не как ограничение её самой, а скорее как ограничение полноты её следствий. KrV B 607. S. 520.

сторонников, т.е. предлагает внутреннюю критику доказательства, а не просто отсылает к принципам своей системы, как это делал Юм в «Диалогах о естественной религии». Внутренняя критика рациональной теологии, видимо, должна была служить ещё одним подтверждением принципов новой кантовской системы.

Одновременно с этим, именно кантовская критика считается самой известной и успешной среди других вариантов. На наш взгляд, это можно объяснить тем, что традиционные возражения против онтологической аргументации получают наибольшую убедительность именно в контексте критической философии, которая окончательно разводит логические и реальные основания. Онтологический переход между планом мысли и планом действительности невозможен, т.к., по Канту, логическая (мысленная) необходимость возникает только на стороне субъекта и не имеет никакого права распространяться на действительность. Все понятия, не получившие обоснования в опыте, — фикции, не содержат ничего объективного, ведь они есть только продукт рассудка, который сам по себе не может познавать²⁵⁵. Мы не можем обосновать возможность наиреальнейшего существа, т.к. утверждения о реальной возможности — это апостериорные синтетические суждения. Наконец, существование — не свойство вещей, т.к. оно имеет отношение только к субъекту, а не предметности. Таким образом, кантовская критическая философия предоставила наиболее убедительную концептуальную основу классическим возражениям против онтологического аргумента, именно это и стало причиной её популярности.

²⁵⁵ Это хорошо изложено в диссертации В.И. Коцюбы: *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. С. 116-117.

Общие замечания

Мы рассмотрели наиболее известные конкретные варианты критики онтологической аргументации, вот основные типы этих возражений в порядке их исторического возникновения²⁵⁶.

1. Указание на отсутствие у нас адекватного понятия Бога или невозможность познания божественной сущности, без чего онтологическая аргументация несостоятельна (Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди).

2. Томистское возражение — указание на незаконный переход между концептуальным и реальным планами: онтологический аргумент не выходит за границы мысли, связь с действительностью не устанавливается, поэтому он обосновывает не существование Бога, а то, что мысль о Боге должна быть мыслью о существующем Боге (Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Мерсенн, Гассенди, Крузиус, Беринг, Кант).

3. Произвольность выбранного определения Бога: не все, даже признающие существование Бога, готовы согласиться с таким определением (Фома Аквинский, Мерсенн).

4. Указание на то, что любые наши идеи, не получившие своего обоснования в действительности, т.е. в опыте, должны считаться произвольными (составленными нами самими), а их объект — несуществующим (Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди, Кант).

5. Указание на логическую ошибку предвосхищения основания — когда актуальное существование Бога доказывается исходя из того допущения, что оно является неотъемлемым свойством, принадлежащим божественной сущности, т.е. доказывается то, что уже содержится в условии (Катер, Гассенди, Беринг, Кант).

²⁵⁶ Это условная классификация, т.к. многие замечания тесно связаны друг с другом или даже представляют разные аспекты одного возражения.

6. Требование предварительного обоснования возможности существования Бога, т.е. непротиворечивости его онтологического понятия (Мерсенн, Гассенди, Лейбниц, возможно, Кант).

7. Проблема соотношения Бога и мира: если бы бесконечный и совершеннейший Бог существовал, то его бесконечность исключала бы всё конечное и несовершенное (Мерсенн).

8. Отрицание необходимого существования на том основании, что любой субъект может быть без противоречия отвергнут вместе со всеми своими предикатами (Гоббс, Юм, Кант).

9. Существование — не предикат, который может входить в понятие вещи, и поэтому не может быть свойством чего бы то ни было (Гассенди, Юм, Беринг, Кант).

10. Указание на ошибку учетверения терминов: в посылках речь идёт о мыслимом существовании, тогда как в выводе — о действительном существовании (Гассенди, Крузиус, Беринг).

11. «Прагматическое» возражение, указывающее на меньшую по сравнению с другими способами обоснования бытия Бога убедительность и доступность онтологического аргумента для большинства людей (Локк, Юм, Кант).

Попробуем сгруппировать изложенные возражения в зависимости от того, на какие элементы онтологической аргументации они направлены:

1. Против онтологического понятия Бога (совершеннейшее, наиреальнейшее, бесконечное, всемогущее существо) и первой предпосылки всех трёх форм онтологической аргументации (мы можем составить понятие бесконечности и работать с ним) направлено первое (невозможность адекватного познания Бога), третье (произвольность выбранного определения Бога) и седьмое (бесконечность Бога исключает существование конечного мира) возражения.

2. Против второй предпосылки всех трёх форм онтологической аргументации (понятие Бога — возможное и истинное понятие) направлены четвёртое (любое

понятие может получить обоснование только в опыте) и шестое (необходимо доказать, что понятие Бога возможно) возражения.

3. Против той же второй предпосылки всех форм онтологической аргументации и третьей предпосылки первого онтологического аргумента (существование — положительное свойство, либо дополняющее бесконечность, либо пропорциональное совершенству сущности вещи) направлены второе (невозможность онтологического перехода от необходимости мысли к необходимости действительности) и по сути совпадающие с ним пятое (указание на ошибку предвосхищения основания), восьмое (необходимых субъектов не бывает) и десятое (указание на ошибку учетверения терминов) возражения.

4. Против той же третьей предпосылки первой формы онтологической аргументации направлено девятое возражение (существование — не предикат, который может входить в понятие вещи).

5. Одиннадцатое («прагматическое») возражение направлено против убедительности онтологической аргументации и, следовательно, не касается её достоверности и может быть исключено из этой схемы как внешнее возражение.

Классификация возражений против онтологического доказательства с указанием структурных элементов аргумента, на которые они направлены, представлена в Таблице 2 в Приложении.

Как видно, все выделенные нами типы возражений направлены непосредственно против главных структурных элементов онтологической аргументации (понятия Бога и трёх метафизических предпосылок) — между прочим, это лишнее подтверждение того, что данные элементы были определены верно. «Непокрытыми» критикой здесь остались только экзистенциальные предпосылки второго и третьего онтологических аргументов — эти формы, по-видимому, были просто незаметны на фоне споров о классическом картезианском доказательстве. Впрочем, к третьей предпосылке второго аргумента (все сущности стремятся к актуализации) можно отнести томистское замечание, а к третьей

предпосылке третьего аргумента — возражения «учёных мужей», направленные на психологическое доказательство Декарта: например, утверждение, что мы сами можем сформировать идею совершеннейшего существа, до бесконечности прибавляя дополнительные степени к совершенству, которое находим в самих себе или в окружающем мире.

Таким образом, мы нащупали главные точки напряжения, которые стали предметом разногласий сторонников и противников онтологического аргумента и вокруг которых в основном развивалась дискуссия о его доказательности. Следующая глава будет посвящена их рассмотрению.

Третья глава. Как возможен онтологический аргумент

В первой главе диссертации мы выделили главные структурные элементы онтологического аргумента — онтологическое понятие Бога и три метафизические предпосылки доказательства. Во второй главе — установили, что большинство возражений против онтологической аргументации так или иначе касаются именно этих элементов. Таким образом, мы нащупали главные точки напряжения, которые стали предметом разногласий сторонников и противников онтологического доказательства. В настоящей главе мы внимательнее рассмотрим эти точки, попробуем прояснить позиции каждой стороны по соответствующему поводу, в том числе и в историческом контексте. Помимо этого, следует рассмотреть саму форму онтологической аргументации, точнее, установить, является ли онтологический аргумент доказательством, и если да, то в каком смысле. Другими словами, если онтологический аргумент — это доказательство существования Бога, а мы стремимся понять, как он возможен, то нам нужно разобраться, что такое в данном случае доказательство, что — существование и что — Бог.

Бог

До сих пор термином «онтологическое понятие» мы обозначали различные варианты понимания и определения Бога, служившие исходной точкой для рассуждений сторонников онтологического аргумента, т.е. такие понятия (идеи, определения), которые делали возможной онтологическую аргументацию во всех её исторических формах. На наш взгляд, можно говорить также об едином онтологическом понятии, основой которого должно стать понимание Бога через его абсолютную и актуальную бесконечность. Определение «абсолютная» здесь указывает на бесконечность во всех отношениях — в противоположность тому, что бесконечно только в своём роде. Например, протяжённая субстанция в своём роде бесконечна — она завершена и не может быть ограничена ничем протяжённым;

однако мышление остаётся вне её, поэтому она не бесконечна абсолютно. Что касается определения «актуальная», то его проще всего объяснить через противопоставление потенциальной бесконечности²⁵⁷. Последнюю можно представить как то, у чего нельзя найти конца или предела, что никогда не завершено, т.к. всегда можно это превзойти. Потенциальная бесконечность — это возможность «идти дальше» в смысле увеличения или деления (отсюда «потенциальная»), это не определённая величина и не сущность, а принципиально незавершаемый процесс, каждый этап которого представляет собой нечто конечное. Напротив, актуальная бесконечность завершена, уже полностью дана в действительности (отсюда «актуальная»), это то, что в принципе не может быть превзойдено. К такой бесконечности, на наш взгляд, можно свести все рассмотренные выше конкретные формулировки онтологического понятия — от Ансельма до Вольфа.

В «Прослогионе» определение бесконечности не встречается, Ансельм характеризует Бога только как неограниченного и вечного²⁵⁸. Однако сама формула «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» выражает именно абсолютную и актуальную бесконечность: она показывает, что вне или сверх Бога не может быть ничего, что было бы из него исключено. У Декарта высшее совершенство Бога приведено уже в связке с бесконечностью²⁵⁹. На самом деле совершенство (абсолютная полнота) и бесконечность — синонимичные определения, с помощью которых Декарт раскрывает своё понимание Бога как абсолютного максимума, который не может быть ни превзойдён чем-либо²⁶⁰. Другие новоевропейские сторонники онтологического аргумента также использовали бесконечность и совершенство как взаимозаменяемые характеристики Бога. Определение «наиреальнейшее существо», которое вошло в употребление после Декарта, по-

²⁵⁷ Ясное различие потенциальной и актуальной бесконечности дано в статье *Флоренский П.А.* О символах бесконечности // *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 1. М., 1994. С. 79-85.

²⁵⁸ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion XIII. P. 110.

²⁵⁹ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia III 25. P. 46.

²⁶⁰ «Бога же я считаю таким актуально бесконечным, что к его совершенству уже невозможно ничего добавить». *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia III 27. P. 47.

видимому, означало то же, что и «наисовершеннейшее существо»²⁶¹: хотя в совершенстве по сравнению с реальностью очевиден ценностный и антропоморфный оттенок, для онтологической аргументации разница между двумя этими определениями не существенна. Наконец, в понятии Бога второго онтологического аргумента также содержится указание на бесконечность: всемогущее или вечное существо актуально бесконечно по крайней мере в своём роде. А понятие причины самой себя Гегель, например, считал истинной бесконечностью, т.к. в нём содержится абсолютное утверждение или отрицание отрицания: «когда причине противопоставлено что-то другое, т.е. действие, то это конечное; но здесь это другое сразу снято, и оно есть та же причина»²⁶².

Сведение разных форм онтологического понятия Бога к абсолютной и актуальной бесконечности позволяет ответить на третье возражение — которое ставит под вопрос общезначимость онтологического понятия и его соответствие христианской традиции. Совершенство и бесконечность — характеристики, которые в первую очередь подходят для описания библейского божества, и они действительно широко распространены в богословии. Трансцендентный творец всего сущего должен несоизмеримо превосходить всякую возможную и действительную тварь²⁶³, обладает бесконечным могуществом и знанием: «разума Его нет числа» (Пс. 146.5)²⁶⁴, «величию Его нет конца» (Пс. 144.3)²⁶⁵. Сама логика

²⁶¹ Спиноза специально отмечает в определении ко второй главе «Этики», что под терминами «совершенство» и «реальность» он понимает одно и то же. *Spinoza B. Ethica II Def. 6. S. 224.* См. также *Sala G.B. Kant und die Frage nach Gott. S. 137-138.*

²⁶² *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Hegel G.W.F. Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main, 1979. S. 172.*

²⁶³ См. *Enders, M. Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs // Jahrbuch für Religionsphilosophie 1. 2002. S. 58-59.*

²⁶⁴ Ср. у Августина: «...бесконечность числа, хотя бы и не было числа бесконечным числом, не может быть необъемлемой для Того, у Кого нет числа разуму. Все, что объемлется знанием, ограничивается сознанием познающего; так же точно и всякая бесконечность бывает некоторым неизреченным образом ограниченной в Боге, потому что она не необъятна для Его ведения». *Блаженный Августин О Граде Божием XII 18 // Блаженный Августин Творения. Т. 3. Сост. С.И. Еремеев. СПб, Киев, 1998. С. 541.*

²⁶⁵ Ср. у Дионисия Ареопагита: «Великим же Бог называется как обладающий Своим особенным величием, которое передается от Него всем великим, изливаясь и простираясь вне и выше всякого величия, всякое место объемля, всякое число превосходя, всякую безмерность

творения из ничего требует бесконечности: бытие несоизмеримо с небытием, а значит, источник всякого бытия должен обладать актуально бесконечной творческой силой. Поэтому нельзя принять замечание Фомы Аквинского, что определение Бога из «Прослогиона» не имеет основания в правоверной традиции: здесь он говорит о буквальной формулировке, но не её смысле. Между прочим, у Дамаскина — у которого Аквинат не нашёл определения Ансельма — встречается понимание Бога, очень похожее на онтологическое понятие: «Божество — совершенно и без недостатка как относительно благодати, так и мудрости, так и силы, безначально, бесконечно, вечно, неопишимо, и — просто сказать — совершенно во всех отношениях»²⁶⁶.

На несоответствие онтологического понятия общему представлению о Боге указывал в XIX веке Ф.В.Й. Шеллинг, причём его критика касалась в первую очередь понятия Бога из второго онтологического аргумента²⁶⁷. Шеллинг признавал третью предпосылку этой формы онтологической аргументации: «любая безусловная, ничем не сдерживаемая возможность, сама собой, или *natura sua*, должна стать актом»²⁶⁸. Однако, по его мнению, понятие причины самой себя или самого сущего (*ipsum ens*) не подходит для обозначения Бога как абсолютно свободного существа. Причина самой себя существует с необходимостью, т.е. не может не существовать и страдает изначальным «неудержанием» самого себя в себе самом, доходящим до самоизлияния в экзистенцию»²⁶⁹. Поэтому Шеллинг называет *ipsum ens* «слепым бытием»: оно ограничено в свободе по отношению к своему собственному существованию, и потому абсолютно несвободно — но нет ничего более противоречащего природе Бога, как она мыслится в «общей вере»²⁷⁰.

переходя». Дионисий Ареопагит О божественных именах IX 2 Пер. Г.М. Прохоров // Дионисий Ареопагит Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб, 2002. С. 494-495.

²⁶⁶ Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры I 5. Пер. А. Бронзова. М., 2003. С. 36.

²⁶⁷ И первую, и вторую формы онтологического аргумента Шеллинг критиковал с помощью томистского возражения: Schelling F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen). Leipzig, 1966. S. 31-34.

²⁶⁸ Schelling F.W.J. Philosophie der Offenbarung 11. Vorlesung // Schelling F.W.J. Werke. Band 3, Leipzig, 1907. S. 764.

²⁶⁹ Кричевский А.В. Образ Абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М., 2009. С. 30.

²⁷⁰ Schelling F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. S. 37-38.

Это сложный богословский и философский вопрос — как в одной сущности могут совмещаться всемогущество, абсолютная свобода и существование²⁷¹ — но к онтологическому аргументу самому по себе он не имеет прямого отношения. Шеллинг не «хочет»²⁷² такого Бога, а, например, Спинозе или Гегелю понятие причины самой себя кажется очень подходящим²⁷³. Вообще же нам кажется, что в метафизике Нового времени и, в частности, при рассмотрении истории онтологического аргумента, слово «Бог» стоит использовать скорее как технический термин для обозначения Творца или Абсолюта.

Так или иначе, библейское понимание Бога можно рассматривать самое большее как один из возможных источников онтологического понятия, в то время как другой его источник нужно искать вне религии, т.е. в философии. Рассмотренные нами новоевропейские авторы никогда напрямую не связывали происхождение своего понимания Бога с содержанием Откровения, но даже Ансельм мог заимствовать своё определение Бога у языческих авторов. Так, явные аналоги формулы «Прослогиона» мы находим в теологии стоиков. У Цицерона: «... определенно нет ничего лучше мира, ничего превосходнее, ничего прекраснее, не только нет, но и представить себе что-либо лучшее никто не может»²⁷⁴ (в данном случае Бог отождествляется с мировым целым). У Сенеки: «Что такое бог? — Все, что видишь, и все, чего не видишь. Он один есть все; он один держит все созданное им и внутри и снаружи — только так можно воздать должное его величию, более которого нельзя ничего помыслить»²⁷⁵. Эти формулировки могли оказать определенное влияние на Ансельма: существуют документальные подтверждения того, что в начале XII века в библиотеке Бекского монастыря хранились две копии процитированного сочинения Сенеки. Возможно, что по крайней одна из этих

²⁷¹ См на эту тему, например, *Горбатова Ю.В.* «Упущение Лейбница» и божественное всемогущество // *Вох. Философский журнал.* 2010. № 9.

²⁷² *Ibid.* S. 38.

²⁷³ *Hegel G.W.F.* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* S. 168.

²⁷⁴ *Цицерон* О природе богов II 7 18 Пер. М.И. Рижского // *Цицерон* Философские трактаты. М., 1985. С. 106.

²⁷⁵ *Сенека* О природе Предисловие 13. Пер. Т.Ю. Бородай // *Сенека* Философские трактаты. СПб, 2001. С. 184.

копий могла быть там и в 70-х годах XI века, т.е. в период проживания Ансельма в Беке, когда им и был написан «Прослогион»²⁷⁶.

Если не ограничиваться формулой «Прослогиона», то онтологическое понятие совершеннейшего и бесконечного существа можно возвести к парменидовской интуиции полноты бытия²⁷⁷, платоновской идее божественного Блага²⁷⁸ или Аристотелю, для которого Бог — наилучшее²⁷⁹ и вечное существо, обладающее «безграничной способностью»²⁸⁰. На другой источник онтологического понятия указывают К. Кремер и Й. Хальфвассен: по их мнению, понимание Бога как совершеннейшего существа восходит к неоплатонической трактовке Нуса-Бытия, второй (после Единого) ступени в иерархии универсума²⁸¹. То, что является идеальным основанием всего сущего, само должно обладать неограниченным бытием: как белизна бела совершенно, так и то, через причастность к чему всё получает бытие, не может испытывать в нём недостатка²⁸².

²⁷⁶ Barnes, J. *The Ontological Argument*. Edinburgh, 1972. P. 7.

²⁷⁷ Парменид говорит о «крайней границе» бытия — «оно закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара» — *Парменид* В8, 42-43 // *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Под. ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 291. Это положение можно интерпретировать как утверждение предела в смысле отрицания бесконечности, однако, на наш взгляд, здесь скорее следует говорить о попытке дать наглядный образ, указывающий на актуальную бесконечность. Бытие Парменида не определено никакими внешними границами, т.е. чем-то иным, ведь нет ничего, кроме него; но оно определено в смысле своей завершённости и полноты, ограничено внутри себя самим собой.

²⁷⁸ «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой». *Платон* Государство VI 509 a-b. Пер. А.Е. Егунова // *Платон* Сочинения в четырёх томах. Т. 3. СПб, 2007. С. 344. Здесь Благо выступает гносеологическим и онтологическим основанием всего сущего, а потому превосходит даже существование.

²⁷⁹ «Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование». *Аристотель* Метафизика XII 7. Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель* Сочинения в четырёх томах. Т. 1. М., 1976. С. 310.

²⁸⁰ *Аристотель* Метафизика XII 7. С. 311. Здесь мы видим аналог понятия, лежащего в основе второго онтологического аргумента.

²⁸¹ *Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1971; Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 56. 2002. S. 497-516.*

²⁸² «Именно там должно корениться все божественное и блаженное, само по себе живое и само по себе сущее, сущее изначально и изначально живое, не участвующее в изменении по сути, не

Ансельм, видимо, никогда не читал сочинений Плотина²⁸³, но мог воспринять прообраз онтологического понятия при посредстве Августина, опиравшегося, в свою очередь, на Мариа Викторина и Порфирия²⁸⁴ или Боэция²⁸⁵.

Итак, онтологическое понятие Бога имеет богатую предысторию в античной и раннесредневековой философии. Но можно показать происхождение и развитие этого понятия также в творчестве каждого из самих сторонников онтологического аргумента. Действительно, если вынести Откровение за скобки, то останется только два способа, которыми мог получить онтологическое понятие тот или иной автор: заимствуя из предшествующей философской традиции (правда, тогда встаёт вопрос о происхождении понятия в этой традиции) и/или в результате собственных теологических рассуждений. Ведь, как мы писали в первой главе, понятие Бога, даже если рассматривать его как врождённую идею, не присутствует в нашем уме постоянно, его нужно каким-то образом «экспонировать», вызвать в сознании. Так, формулировка, легшая в основу определения Бога в «Прослогионе», впервые появилась в трактате «Монологион», где Ансельм вслед за Боэцием развивает аргумент *ex gradibus*: Бог должен по преимуществу содержать в себе все совершенства, которые мы можем встретить в опыте, поэтому он есть наибольшее и наивысшее в отношении всего существующего²⁸⁶. У Декарта онтологическое

знающее ни рождения, ни гибели». *Плотин* О бессмертии души (IV 7) 9. Пер. М.А. Солоповой // *Плотин* Сочинения СПб, 1995. С. 632.

²⁸³ *Halfwassen J.* Sein als uneingeschränkte Fülle.... S. 500.

²⁸⁴ *Enders, M.* Denken des Unübertrefflichen.... S. 61-62.

²⁸⁵ У Боэция также находим понимание Бога как того, лучше чего нельзя помыслить, и как совершенного блага, к которому причастны все несовершенные блага: «Так как и нельзя представить себе ничего лучше Бога, можно ли усомниться, что тот, лучше кого нет ничего, является благом... высший Бог преисполнен совершенного блага». *Боэций* Утешение философией III 10. Пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина // *Боэций* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 239. В своей статье Й. Хальфвассен подробно излагает, каким образом модифицированное Боэцием неоплатоническое понимание Бытия стало непосредственным источником и основой ансельмова определения Бога *Halfwassen J.* Sein als uneingeschränkte Fülle.... S. 511-516.

²⁸⁶ Замена в «Прослогионе» «существующего» на «мыслимое» позволяет распространить божественное превосходство на всю сферу возможного. То, что онтологическая аргументация Ансельма в каком-то смысле начинается с того места, где заканчивается его аргументация *ex gradibus*, подтверждают и слова самого автора, когда он говорит, представляет «Прослогион» в качестве продолжения «Монологиона». *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion Prooemium. P. 93-94.

понятие появляется перед изложением психологического аргумента, где идея бесконечного и совершеннейшего Бога выводится из осознания субъектом своей конечности и несовершенства. Происхождение онтологического понятия у Мальбранша имеет сходство и с аргументом *ex gradibus* Ансельма, и с психологическим аргументом Декарта: выше мы уже показали, что ход мысли в обоих этих случаях один и тот же. Спиноза, вероятно, Лейбниц, а также Вольф, напротив, в основу своей онтологической аргументации — причём, и первой, и второй формы — кладут космологическое понятие Бога как необходимой первопричины всего сущего.

Здесь перед нами две парадигмы, определившие две схемы происхождения онтологического понятия: парадигма причастности — в которой всё конечное и несовершенное заимствует свою реальность («вещность», совершенство) из бесконечного и совершенного, и парадигма причинности — в которой существование всего случайного в конечном счёте основано на существовании необходимой первопричины. В основе первой схемы лежит аргумент *ex gradibus*, который теснее связан с понятием первого и третьего онтологических аргументов (совершеннейшее или наиреальнейшее существо). Вторая схема основана на космологическом аргументе и поэтому ближе к понятию второй формы онтологической аргументации (всемогущее существо или причина самой себя). Таким образом, онтологическое понятие, первый и необходимый элемент онтологической аргументации, происходит из апостериорных доказательств существования Бога. На это явным образом указал Кант (в разделе о трансцендентальном идеале), хотя он показал происхождение только понятия наиреальнейшего существа и не дошёл до того, чтобы из космологического доказательства также вывести понятие Бога второго онтологического аргумента.

Такая зависимость онтологического аргумента от апостериорных теологических рассуждений не должна вызывать сомнения в его априорном характере. Действительно, мы находим онтологическое понятие только после обращения к внешнему или внутреннему опыту, однако сам онтологический

переход от идеи Бога к его существованию осуществляется априорно, уже без ссылки на что-либо постороннее. Более того, можно сказать, что понятие актуально бесконечного Бога вообще не может происходить из опыта — по крайней мере, только из него. Гегель пишет, что знание о Боге есть возвышение над чувственным опытом, однако оно не становится от этого менее самостоятельным в отношении эмпирической стороны, поскольку отрицает её²⁸⁷. Здесь уместно вспомнить и Канта: «хотя всякое наше познание начинается с опыта, оно поэтому ещё не всё целиком происходит из опыта»²⁸⁸. Противники онтологического аргумента утверждали, что идею Бога можно получить, до бесконечности прибавляя степени совершенства, находимых нами в себе или во внешнем мире. Однако таким образом может возникнуть понятие не актуальной, а только потенциальной бесконечности, опыт не может дать нам идею Бога, но лишь указать на неё. Онтологическое понятие Бога не образуется последовательно, через прибавление совершенства или реальности, но формируется сразу как понимание актуальной бесконечности, не допускающей увеличения²⁸⁹. Поэтому сторонники онтологического аргумента могли бы в кантовских терминах сказать, что идея Бога — это не дискурсивное понятие, а чистое созерцание, подобное пространству²⁹⁰. Как все фигуры являются ограничениями одного пространства, так и всякая конечная реальность возможна благодаря ограничению бесконечного Бога, и как нельзя пространство составить из всех возможных фигур, так и к понятию Бога нельзя прийти последовательно из конечных вещей, оно может быть получено разом, т.е. созерцаться.

С непониманием специфики актуальной бесконечности связаны и возражения против возможности онтологического понятия Бога. Здесь противники онтологического аргумента выступают наследниками античных философов и

²⁸⁷ *Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 12 // Hegel G.W.F. Werke. Band 8. Frankfurt am Main, 1979. S. 56.*

²⁸⁸ *KrV B 1. S. 45.*

²⁸⁹ *Des Cartes R. Responsio authoris ad quintas objections. P. 371.*

²⁹⁰ *KrV B 39. S. 73.*

учёных, которым была свойственна «боязнь бесконечного»²⁹¹, хотя, как мы видели выше, среди них были и яркие исключения²⁹². Когда Мерсенн замечает, что у нас не может быть идеи бесконечности как не может быть идеи наибольшего числа, — он говорит только о потенциальной бесконечности. Понятие наибольшего числа, действительно, противоречиво, т.к. какое бы число мы ни взяли, всегда можно будет указать на большее. Однако мы можем мыслить весь ряд натуральных чисел как математическую определённую — тогда это будет уже актуальная бесконечность. Точно также, когда Гоббс замечает, что идея бесконечности не имеет положительного содержания, т.к. это только отрицание предела или конечности — он говорит о том, что Гегель называл «дурной бесконечностью»²⁹³. Истинная бесконечность — это абсолютное утверждение, отрицание отрицания, которому уже ничто не противостоит. Поэтому в определённом смысле справедливо седьмое возражение, ставящее проблему соотношения Бога и мира: истинная бесконечность не оставляет конечное наряду с собой, но снимает его в себе, т.е. Бог действительно включает всё в себя. Между тем, это возражение ошибается в том, что находит здесь противоречие: на самом деле, оно лишь ставит задачу объяснить конечное как момент бесконечного.

Итак, различение актуальной и потенциальной, а также истинной и дурной бесконечности снимает все возражения, утверждающие, что онтологическое понятие Бога невозможно. В истории западной философии можно найти множество примеров уверенной работы с понятием бесконечности — от интуиции Парменида до разработок Николая Кузанского²⁹⁴. При этом нужно отметить, что сторонники онтологического аргумента не считали свои определения Бога адекватным отражением его сущности, более того, они подчёркивали, что конечный человеческий ум не может достичь полного знания Бога. Ансельм: «Итак, Господи,

²⁹¹ *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 103.

²⁹² Мы видели, что Платон и Аристотель признавали качественную бесконечность, т.е., например, бесконечную благодать или мощь, но они же отрицали количественную бесконечность — и интенсивную, и экстенсивную.

²⁹³ *Hegel G. W. F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 94. S. 199.

²⁹⁴ *Николай Кузанский* Об ученом незнании. Пер. В.В. Биbihина // Николай Кузанский Сочинения в 2х томах. Т. 1. М., 1979.

ты не только есть то, больше чего нельзя помыслить, но сам есть нечто большее, чем можно помыслить»²⁹⁵. Декарт: «...понятие бесконечности для меня, конечного, непознаваемо»²⁹⁶. Бог, актуально бесконечное существо, безгранично превосходит возможности человеческого познания и не может быть полностью «освещен» нашим умом, поэтому он не только наибольшее или наилучшее из возможных, или мыслимых, существ, но одновременно должен быть больше всего, что человек в принципе способен помыслить.

Тем не менее, с помощью частичного и адаптированного понимания мы способны делать некоторые истинные суждения о нём. В ответе Гаунило Ансельм доказывает возможность помыслить Бога, приводя примеры выводов из его понятия²⁹⁷. Декарт пишет, что для верного мышления о Боге достаточно приписать ему все совершенства, и нет необходимости рассматривать каждое по отдельности²⁹⁸ — достаточно установить, что Бог не может испытывать ни в чём недостатка, и любое из бесконечного ряда возможных совершенств необходимо принадлежит ему. Получается, что формулировки онтологического понятия — это не определения, а скорее правила мышления о Боге, придерживаясь которых мы можем до некоторой степени познавать его.

Здесь проявляются две стороны или функции онтологического понятия Бога: позитивная (катафатическая), обеспечивающая ограниченное положительное знание о божественной сущности, и негативная (апофатическая), отвечающая за беспредельное превосходство Бога над тварью. Онтологический аргумент представляет собой реализацию первой из этих сторон или функций, а во втором случае онтологическое понятие выступает как отрицательное правило мышления о трансцендентном²⁹⁹. Гегель был недоволен чрезмерной абстрактностью онтологического понятия, на его взгляд, понимание Бога как всереальнейшего

²⁹⁵ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion XV // Ibid. P. 112.

²⁹⁶ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia III 25. P. 46.

²⁹⁷ *S. Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli II, III. P. 132-133.

²⁹⁸ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia V 11. P. 67.

²⁹⁹ *Enders, M.* Denken des Unübertrefflichen.... S. 71-72.

существа делает невозможным его познание³⁰⁰. Однако онтологический аргумент и не претендует на то, чтобы познать, что такое Бог, он стремится только показать, что Бог есть, существует.

Существование

В этом параграфе мы разберём экзистенциальные аспекты онтологического аргумента и прежде всего вопрос о возможности онтологического перехода от понятия к действительному существованию. Этот переход лежит в основе всех форм онтологической аргументации, его возможность явно или неявно признавали все сторонники доказательства. Против него направлено томистское, или логическое, возражение, которое использовали почти все противники доказательства, а принимавшие онтологический аргумент авторы часто предвидели это замечание и старались предупредить его, заранее выстраивая защиту. Анализ томистского возражения и ответов сторонников онтологического аргумента должен помочь прояснить концептуальные предпосылки, которые в конечном счёте определили отношение сторон дискуссии к этому вопросу.

Томистское возражение — самое известное и очевидное возражение против онтологической аргументации, оно сразу приходит в голову при критическом разборе доказательства. Как мы писали в первой главе, действительным результатом *unum argumentum* Ансельма было то, что любой разумный человек, понимая предложенное в «Прослогионе» определение Бога, не может помыслить, что Бога нет — это можно сказать и о новоевропейских вариантах онтологического аргумента. Но тут напрашивается замечание, что невозможность помыслить Бога несуществующим — не то же самое, что актуальное существование Бога, и возможность перехода от первого ко второму нуждается в дополнительном доводе. По такой логике, утверждение «Бог существует» в итоге онтологической аргументации равнозначно утверждению «мысль о Боге есть мысль о

³⁰⁰ Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 36. S. 105.

действительном предмете» — в этом и заключается суть томистского возражения. Мы не будем подробнее разбирать само возражение и связанные с ним замечания (обвинения в ошибках предвосхищения основания и учетверения терминов, а также утверждение, что необходимых субъектов не бывает), т.к. уже излагали их много раз во второй главе, но посмотрим, что на них отвечали сторонники онтологического аргумента.

Ансельм в «Прослогионе» никак не обосновывает допущение, что необходимость в мысли равнозначна необходимости в действительности, хотя в ответе Гаунило находим несколько кратких рассуждений, которые могли бы претендовать на роль такого обоснования³⁰¹. Декарт, как кажется, оправдывает онтологический переход с помощью своего общего правила (*regula generalis*) «истинно всё, что воспринимается ясно и отчётливо»: если в результате онтологического доказательства существование Бога становится для нас очевидным, то это значит, что существование Бога истинно и само по себе. Между тем, *regula generalis* вводится Декартом для снятия гипотезы о Боге-обманщике, из-за которого мы можем заблуждаться в том, что кажется нам очевидным, и вне контекста радикального сомнения оно кажется излишним. Действительно, когда из того, что в понятии (сущности) треугольника содержится необходимое свойство равенства суммы его углов 180 градусам, заключают, что всякий треугольник должен обладать этим свойством — с этим выводом никто не спорит. Но то же самое заключение мы видим и в онтологическом аргументе, только на месте свойства равенства трёх углов двум прямым стоит существование. Это и пытался объяснить Декарт в «Пятом размышлении», где он пишет, что его доказательство может показаться софизмом лишь тому, кто привык во всём разделять сущность и существование³⁰².

³⁰¹ Одно из них можно представить следующим образом: всё, что можно помыслить, и при этом не существует, можно помыслить несуществующим, Бога можно помыслить, но только существующим (это итог доказательства второй главы «Прослогиона»), следовательно, Бог существует. Здесь сомнительной выглядит большая посылка. *S. Anselmus Cantuariensis Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli V. P. 131*. См. также *S. Anselmus Cantuariensis Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I. P. 131*.

³⁰² *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 8-10. P. 66-67.*

Мальбранш приводит такой характерный довод против критиков, обвиняющих онтологический аргумент в ошибке *petitio principii*: если кто-либо согласен, что в ясной идее Бога заключается необходимость его существования, но при этом утверждает, что действительное существование Бога можно доказать, только если заранее допустить, что он существует, — это то же самое, как говорить, что свойство иметь четыре угла можно вывести из идеи четырёхугольника только при допущении, что четырёхугольник имеет четыре угла³⁰³. Опять же, разница здесь только в том, что вместо какого-то геометрического свойства речь в данном случае идёт о существовании.

Получается, что кроме выделенных выше предпосылок для обоснования онтологического перехода, по крайней мере в классическом ансельмово-картезианском доказательстве, не требуется никакого дополнительного довода. Если мы признаём вторую идеальную (понятие Бога — истинное понятие, содержащее необходимые связи между своими моментами) и третью, экзистенциальную, предпосылки (существование — одно из необходимых свойств Бога), то мы должны согласиться с тем, что существование относится к сущности Бога так же, как, например, к геометрическим фигурам относятся их необходимые свойства, и поэтому Бог действительно существует. Ансельм, как мы видели, принимал эти предпосылки, и правильность онтологического перехода казалась ему очевидной. Но то же самое означает, что томистское возражение может быть «без остатка» сведено к возражениям, направленным против этих предпосылок, — четвёртому (понятие не может быть истинным в указанном выше смысле) или девятому (существование — не предикат).

Четвёртое возражение возвращает нас к проблеме онтологического статуса понятий или сущностей. Здесь главный вопрос — как следует понимать статус

³⁰³ Мальбранш Н. Разыскания истины IV 11. С. 367. Пример с четырёхугольником выглядит не очень удачно, по крайней мере, на русском языке: само слово «четырёхугольник» (в оригинале *quarre*, квадрат) задаёт нам исходное правило мышления этой фигуры — свойство иметь четыре угла, т.е. мы одновременно полагаем и сам четырёхугольник, и это его свойство. Кажется, здесь лучше подошёл бы декартовский пример с треугольником: мы сначала мыслим фигуру, ограниченную тремя сторонами, и только потом находим в ней необходимость равенства трёх углов двум прямым.

того, с чего начинается и в отношении чего идёт доказательство, т.е. мыслимого Бога. Как было показано выше, сторонники онтологического аргумента допускали, что есть понятия, которым соответствуют независимые от ума сущности, потому в их отношении возможно делать истинные выводы. Основной признак этих истинных понятий — наличие в них необходимых связей, из-за которых мы можем мыслить предмет только по строго определённым правилам, например, обязательно с каким-то свойством. От произвольных, только субъективных понятий, составленных нашим воображением, истинные понятия отличаются неразложимостью, т.е. простотой. Например, мы можем по своему желанию вызвать в уме идею какого-либо треугольника, но при этом не можем помыслить треугольник, у которого сумма углов отличалась бы от 180 градусов — в отличие от, например, летающего коня, которого мы можем мыслить с крыльями или без. Предметы таких истинных понятий обладают объективностью (в современном смысле слова) — если под этим понимать идеальную внеположенность или независимость по отношению к нашему уму. Именно в этом смысле Декарт говорил о предметах истинных понятий, что, даже если их нигде вне нашей мысли нет, они всё равно не могут быть названы ничем³⁰⁴ — это тоже вещи, но данные идеально, а не реально. Здесь в лице Декарта и его последователей мы видим восстановление основополагающей в европейской философии традиции платонического реализма, для которой было характерно признание за понятиями не только гносеологического, но и онтологического измерения. Как мы уже писали в первой главе, это особое измерение нельзя смешивать с действительным существованием (экзистенцией), т.к. оно целиком сводится к неизменности и самоидентичности³⁰⁵.

С приведённым тезисом Декарта можно сравнить прямо противоположные суждения противников онтологического аргумента. Гоббс: «если его [треугольника] нигде нет, то его нет, и потому он не имеет бытия или какой-то

³⁰⁴ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 6. P. 66.*

³⁰⁵ См *Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 334-352.*

природы»³⁰⁶. Гассенди: «если вещь не существует, то о ней говорят не что она несовершенна ... но что она — ничто»³⁰⁷. Для критиков онтологической аргументации любые понятия и идеи сами по себе — фикции, не имеющие отношения к действительности. Без существования нет никаких сущностей, вещь — это то, что действительно существует, а то, что не существует — ничто. Благодаря сущности вещь есть нечто определённое, но есть эта вещь благодаря существованию. Если мы обращаемся только к идеальному предмету, то всё, что о нём можно сказать, принадлежит сфере идеального, и неважно, какую степень реальности мы в нём мыслим. По этой логике не работает и второй онтологический аргумент: всемогущество должно актуализироваться, а это подразумевает существование субъекта (логического), которому принадлежит этот предикат, и потому существование не может быть выведено из всемогущества³⁰⁸. Эта позиция свойственна традиции, которую с оговорками можно возвести к Аристотелю и которая получила своё полное выражение в средневековом и новоевропейском номинализме.

Итак, противники онтологического аргумента утверждают, что из понятия нельзя заключить к действительному существованию, т.к. пока предмет этого понятия только возможен, его существование также только возможно, и если мы делаем это существование равнозначным действительному, то впадаем в ошибку учетверения терминов. Для того, чтобы говорить об актуальном существовании, нужно иметь перед собой уже действительную вещь, но эту действительность вещи и должен обосновать онтологический аргумент — отсюда обвинение в ошибке предвосхищения основания. Однако тут же возникает обратное возражение: для сторонников онтологического аргумента гипотетическое существование — это нонсенс, ведь именно существование меняет статус вещи с возможной на действительную. Когда мы мыслим какую-то вещь и при этом не подразумеваем,

³⁰⁶ *Hobbes T., Des Cartes R. Tertiae objectiones et responsiones auctoris. P. 193.*

³⁰⁷ *Gassendus P. Quintae objectiones. P. 323*

³⁰⁸ Утверждение «Бог всемогущ» должно остаться истинным и в суждении того, кто не признаёт его существования. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund ... I 1 2. S. 633.*

что она существует, то эта вещь со всеми её свойствами представляется только возможной, но если мы помыслили эту вещь существующей, то её существование уже не может быть гипотетическим³⁰⁹. Иначе: если необходимость состоит в невозможности помыслить противоположное, то отрицание необходимого существования равнозначно утверждению, что любой предмет можно помыслить несуществующим, а это, в свою очередь подразумевает, что (мыслимое) существование не может изменить статус логического субъекта, даже при наличии необходимой связи между этим субъектом и определением существования. Здесь проблема переходит в новую плоскость, и главный вопрос звучит теперь следующим образом: как следует понимать то, что доказывается в онтологическом аргументе, т.е. существование Бога.

Сложность этого вопроса состоит в том, что существование чаще всего определяется рефлексивно, через противопоставление мышлению. В самом общем виде существование можно описать через три главные характеристики: автономности (существование сохраняется без мышления), независимости (существование не подчиняется мышлению) и при этом истинности (в мышлении есть критерий знания о существовании). Получается, что существование, с одной стороны, есть нечто внешнее мышлению, с другой стороны, может быть тем же мышлением схвачено. «Трудность возникает потому, что представленность бытия как чего-то независимого от мышления должна быть дана внутри самого мышления и его же средствами [курсив автора – И.Л.]; значит, независимость бытия должна быть выражена в мысленных же формах. Это, скажем, такое понятие, которое в строгом смысле понятием не является...»³¹⁰. Такое необычное понятие должно выражать непонятное содержание знания — поэтому, кстати, пограничное определение Бога в «Прослогионе» подходит и для существования: это то, что

³⁰⁹ Ср. у Хенриха: «О сущности, которую я необходимо мыслю существующей, я не могу одновременно помыслить, что она может не существовать». *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. S. 133.*

³¹⁰ *Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М: 2002. С. 9.*

одновременно и мысль, и больше мысли. Но как всё-таки следует мыслить это существование, как оно соотносится с понятием или сущностью?

Понимание существования как чего-то внешнего по отношению к сущности, что не может быть свойством или предикатом, восходит ещё к Аристотелю³¹¹, этот принцип по-разному реализовывался в средневековой и новоевропейской философии, но его в той или иной степени разделяли все противники онтологического аргумента. Существование с этой точки зрения не зависит от сущности, не является её частью, а привходит извне и определяет сущность как существующую в действительности. Поэтому для сторонников такого подхода характерно дискретное понимание существования: вещь либо существует, либо нет. Для онтологической аргументации, напротив, принципиально признание степеней в существовании (например, возможное, актуальное, необходимое существование), которые реализуются как раз на стороне сущности, где определяется и что есть вещь, и есть ли она. Общий для всех сторонников онтологического аргумента подход может быть проиллюстрирован следующей цитатой из Лейбница: «реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т.е. то, что содержит в себе больше сущности», и далее: «совершенство ... есть то, что содержит больше сущности»³¹². Такой взгляд на соотношение сущности и существования Э. Жильсон предлагает называть онтологией сущности, или эссенциализмом — в противоположность экзистенциальным онтологиям³¹³.

Позиция противников онтологического аргумента полнее всего представлена у Канта. Последний включает существование в число категорий модальности — которые не расширяют понятия, чьими предикатами являются, но выражают

³¹¹ См. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М: 2009. С. 187; *Sonderregger E.* "...denn das Sein oder Nichtsein ist kein Merkmal der Sache...". Bemerkungen zu Aristoteles, De interpretatione 3, 16 b 22f // *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 43, H. 3 (Jul. - Sep., 1989), S. 489-508.

³¹² *Лейбниц Г.-В.* Абсолютно первые истины. С. 124. См. также *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 170-171.

³¹³ *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. // *Жильсон Э.* Избранное. Т.1. М., СПб, 1999. С. 54-55.

отношение к познавательной способности³¹⁴. Другими словами, они говорят не о том, *что* мыслится в понятии предмета, а о том, *как* этот предмет мыслится. То есть они всё-таки добавляют что-то к нашему знанию, но изменяют не содержание, а способ мысли о предмете — теперь он сам «синтетически прибавляется к моему понятию (которое есть определение моего состояния)»³¹⁵. Как видно, разница между мыслью о существующем и мыслью о возможном предмете определяется только «моим состоянием», т.е. лежит целиком на стороне Я-субъекта и не затрагивает объект. Тогда встаёт вопрос о критерии знания о существовании: какой акт познания позволяет нам судить о том, что речь идёт не о возможной, но действительной вещи? В «Критике чистого разума» Кант демонстрирует сенсуалистское понимание существования: вещь определяется как существующая, когда её восприятие (непосредственное или опосредованное) предшествует её понятию³¹⁶. Однако такой подход значительно сужает область применения экзистенциальных суждений: например, в эту схему уже не вписываются ссылки на наблюдения других. Кроме того, в истории западной философии накопилось достаточно примеров убедительной критики опыта, хотя бы аргументы Декарта, заставляющие сомневаться в существовании чувственных вещей: они могут оказаться лишь галлюцинациями или сновидениями³¹⁷ — т.е. здесь потребуются дополнительные правила для очищения опыта. Если же применять юмовский критерий, ссылающийся просто на убеждённость в существовании объекта идеи, тогда онтологический аргумент как раз работает — хотя бы по модели Е.Г. Драгалиной-Черной, которая находит в *inim argumentum* скорее «свободную достоверность риторики», чем «необходимость логического следования»³¹⁸.

³¹⁴ KrV B 266. S. 248.

³¹⁵ KrV B 627. S. 534.

³¹⁶ KrV B 272. S. 253. Видимо, поэтому возражение о том, что существование — не предикат, иногда называют эмпирическим.

³¹⁷ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia* I 4-5. P. 18-19.

³¹⁸ Драгалина-Черная Е.Г. «Слово к внешнему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // «Модели рассуждения – 1: Логика и аргументация». Калининград: 2007. С. 170-180.

Нельзя не согласиться с противниками онтологического аргумента, что существование предмета не находится в мыслимом содержании понятия (Бог — благой, всемогущий, всезнающий, ... существующий) — ведь «познание существования объекта именно в том и состоит, что объект полагается вне мысли сам по себе»³¹⁹. Однако то, что существование — это не реальный (т.е. относящийся к содержанию понятия) предикат, не означает, что существование вообще не предикат³²⁰. Существование — не простое возвышающее свойство, дополнительная реальность или совершенство (иначе можно было бы выводить существование для вещей, совершенных только в своём роде), но, как мы видели у Спинозы и Лейбница, его можно понимать как эмерджентное, или мета-свойство: оно возникает априори в понятии только в одном случае — на его возможных пределах, когда понятию уже некуда расширяться содержательно, и оно в каком-то смысле выходит за свои границы, включая в себя существование. Подобное понимание мы видели также у Гассенди, для которого существование — не категория, как у Канта, а сверх-категория, трансценденталия в схоластической терминологии³²¹.

Кант был прав, когда говорил, что суждение о существовании Бога не может быть аналитическим, ведь определение существования не принадлежит содержанию понятия, подобно другим обычным свойствам. Но его нельзя назвать и синтетическим в обычном смысле: вне Бога нет ничего, что может к нему присоединиться. С другой стороны, существование — не внешнее определение онтологического понятия, оно уже было внутри него, поэтому экзистенциальное суждение о Боге можно всё-таки назвать аналитическим. Его можно назвать и синтетическим — в том смысле, что оно даёт нам новое знание: мы не вкладываем существование в понятие Бога, но по-настоящему открываем его. Между прочим, можно назвать по крайней мере ещё одно такое необычное эмерджентное

³¹⁹ KrV B 667. S. 561-562.

³²⁰ Heidegger M. Kants These über das Sein. S. 448.

³²¹ Sala G.B. Kant und die Frage nach Gott. S. 108.

определение — количественное единство: подобно существованию, оно не входит в понятие вещи³²², но «проявляется» в нём только в случае бесконечного существа.

Осталось понять, о каком способе существования здесь идёт речь. Гегель писал, что онтологический аргумент доказывает только абстрактное бытие Бога, только его простое непосредственное отношение с самим собой³²³. Однако сторонники и противники аргумента говорили явно о другом: существование Бога как итог онтологической аргументации чаще всего обозначалось у них словами, родственными *existentia*. Бог *existet* у Декарта, Спинозы и Вольфа, *existe* у Мальбранша и Лейбница, *exists* у Локка и Юма. Кант использует немецкое слово *Dasein*, но он, по-видимому, значит то же, что и *existentia*³²⁴. Ансельм, как было принято у схоластиков³²⁵, чаще всего использует глагол *sum* (именно *sum in re*), хотя один раз в конце второй главы заменяет его на *existo*³²⁶. Характерны слова, которые использует Декарт, когда сомневается в существовании предметов, соответствующих нашим идеям (в т.ч. и Бога): они могут *вне меня* (курсив мой — И.Л.) оказаться ничем³²⁷. То есть онтологический аргумент претендует на доказательство действительного, внешнего существования, экзистенции. Но, с другой стороны, Бог не может в прямом смысле экзистировать, т.е. подобно чувственным вещам существовать в пространстве и времени. Скорее, его бытие содержит в себе основание экзистенции, и поэтому должно определяться как сверх-существование или вообще не существование, но присутствие, или не-отсутствие — именно так понимается способ бытия Бога в неоплатонической традиции.

³²² См. *Spinoza B. Ethica I Prop. 8 Schol. 2.* 191-192.

³²³ «Для мысли не может быть ничего меньшего по содержанию, чем *бытие* [курсив автора — И.Л.]». *Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 51.* S. 136-137. Правда, экзистенция для Гегеля также не представляла особой познавательной ценности: «Меньшим может быть только то, что обычно представляют под бытием, т.е. внешнее, чувственное существование (Existenz)». *Ibid.* S. 137

³²⁴ См. «Dasein» im *Historisches Wörterbuch der Philosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 2. S. 15 (3.552).

³²⁵ *Жильсон Э. Бытие и сущность.* С. 328-329.

³²⁶ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion II.* P. 102.

³²⁷ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia III 1.* P. 34.

Доказательство

Вопрос о специфике онтологической аргументации как доказательства распадается на три части: во-первых, носит ли она чисто рациональный характер, во-вторых, насколько уникальна форма онтологической аргументации для истории западной философии, в-третьих, является ли она дискурсивным или интуитивным познанием.

Вопрос о рациональном характере онтологической аргументации связан прежде всего с проблемой соотношения в ней разума и веры. В первой главе мы показали, что доказательство «Прослогиона» претендует на необходимость выводов для любого человеческого ума и поэтому может рассматриваться вне связи с Откровением. Что касается новоевропейских авторов, то, как мы видели, они в большинстве случаев обосновывали существование «философского» Бога, в минимальной степени зависимого от религиозных установок³²⁸. Даже в тех случаях, когда итогом доказательства становится существование Бога христианской веры, это совершается путём внешнего присоединения личностных предикатов и не затрагивает суть аргументации. То же касается совершенств или возвеличивающих качеств Бога, среди которых некоторые авторы приводят вполне человеческие (например, мудрость) — это никак не влияет на ход и результат доказательства, которое, как мы показали выше, можно воспроизвести в чистых метафизических понятиях: «бесконечность», «сущность», «существование».

Другая проблема, связанная с вопросом о рациональном характере онтологической аргументации, — это соотношение в ней терминов «аргумент» и «доказательство». До сих пор мы использовали эти термины как синонимы, хотя логическая наука или риторика могут находить между ними разницу³²⁹, да и в

³²⁸ См., например, *Meyer R. Gott in den rationalistischen philosophischen Systemen von Descartes und Wolff. Zu einigen Identitäten und Differenzen // Wissenschaftliche Zeitschrift Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1990 Н. 6. S. 47-56.*

³²⁹ *Argumentation and Education: Theoretical Foundations and Practices. Ed. by N. Muller Mirza and A.-N. Perret-Clermont. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2009. P. 13.*

обыденном русском языке слово «аргумент» семантически сближается с «доводом», т.е. чем-то незавершённым и менее строгим, чем доказательство. На наш взгляд, применительно к онтологической аргументации определение «аргумент» ничего не говорит о степени её достоверности или доказательной силы. Ансельм действительно называл своё рассуждение во второй главе «Прослогиона» *argumentum* и никогда не *ratio*, однако понимал *argumentum* именно как синоним строгого доказательства — в соответствии с Цицероновским определением «доказательство есть рассуждение, которое вещь сомнительную делает достоверной»³³⁰. Между прочим, поэтому мы не можем согласиться с Е.Г. Драгалиной-Черной: *unum argumentum* претендует именно на «необходимость логического следования», он должен обладать логической принудительностью для всякого ума, и тот, кто его не принимает, не просто «безумец», но ещё и «глупец»³³¹. Декарт называл свой онтологический аргумент как *ratio*, так и *argumentum*, причём два эти термина иногда встречаются рядом и, по-видимому, значат одно и то же. У последователей Декарта онтологический аргумент и на французском, и на латыни обозначается словом «доказательство»: *preuve* у Мальбранша, *demonstratio* у Спинозы, *démonstration* у Лейбница. Локк и Юм называли картезианское доказательство то *argument*, то *proof* и, судя по всему, как и Декарт, не видели между ними разницы. Наконец, Кант определил онтологический аргумент именно как *Beweis*, что в конечном счёте стало его привычным обозначением в немецком языке. Таким образом, и сторонники, и противники онтологического аргумента вне зависимости от языка не делали различия между терминами «аргумент» и «доказательство», т.е. онтологический аргумент рассматривался ими как по крайней мере попытка строгого рационального доказательства.

³³⁰ Цицерон Топика II 8 Пер. А.Е. Кузнецова // Цицерон Эстетика: Трактаты, Речи. Письма. М., 1994. С. 58. В оригинале *argumentum: M. Tullius Cicero Topica II 8 // M. Tillii Ciceronis Orator Brutus, Topica, De optimo genere oratorum. Turicum, 1830. P. 375*. Такое понимание *argumentum* Ансельм мог воспринять от Боэция: *Enders M. Wahrheit und Notwendigkeit // Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 64. Leiden, Boston, Köln, 1999. S. 96-97*.

³³¹ *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion Prooemium. P. 103*.

Теперь рассмотрим, насколько специфична онтологическая аргументация для истории западной философии. Если говорить о её априорном характере, т.е. о выводе из одних только понятий, то здесь нет ничего особенного: математика — только один из примеров такого рода рассуждений. Специфика онтологического аргумента состоит в его предмете, т.е. Боге, которого мы определяем через бесконечность или высшее превосходство, или же в том, что требуется доказать, т.е. существовании этого предмета.

Если говорить о предмете онтологического аргумента, то, вероятно, наиболее ранний доступный нам пример подобных рассуждений — это доказательство единственности Бога у Ксенофана: «Если бог — самое могущественное из всех [существ], то ему подобает быть одним.... Ибо если бы [богов] было два или больше, то он не был бы уже самым могущественным и самым лучшим из всех существ»³³². Здесь представлено заключение, по форме похожее на классическую онтологическую аргументацию: у нас есть понятие Бога, которое мы формулируем через высшее превосходство, из чего выводится наличие необходимого признака — в данном случае единственности: мы не можем мыслить Бога иначе как вместе с этим признаком, иначе мы впали бы в противоречие, или предмет нашей мысли был бы уже не Бог. Точно так же Аристотель из определения Бога как наилучшего существа выводил некоторые его свойства: «если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого ..., то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление»³³³. Наконец, ещё один пример, который может быть ближе рассмотренным нами авторам, находим у Августина: «...неухудшающееся лучше, чем ухудшающееся; поэтому я и исповедовал, что Ты, Кем бы Ты ни был, не можешь стать хуже. Никогда ни одна душа не могла и не сможет представить себе нечто, что было бы лучше Тебя...»³³⁴. Здесь снова один из атрибутов Бога выводится из его высшего

³³² Ксенофан А28 // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под. ред. А.В. Лебедева. М., Наука, 1989. С. 160.

³³³ Аристотель *Метафизика* XII 9. С. 315.

³³⁴ *Блаженный Августин* *Исповедь* VII 4. Пер. М.Е. Сергеенко. СПб, 2013. С. 92.

превосходства — в данном случае высшей благодати. От ансельмова доказательства этот аргумент отличается только тем, что с его помощью обосновывается не существование, но неспособность стать хуже.

Трёх приведённых примеров должно быть достаточно для демонстрации того, что априорные выводы из понятия бесконечного и совершенного не уникальны для онтологического аргумента и встречались в западной философии задолго до Ансельма. Перейдём теперь к специфике результата онтологической аргументации: попробуем обнаружить примеры рассуждений, которые из одних понятий выводят существование или другие экзистенциальные определения их предметов (например, неуничтожимость или бессмертие).

С.Л. Франк находит онтологический аргумент³³⁵ у Платона, в одном из доказательств бессмертия души. Нечто, само не имеющее противоположности, будет несовместимо с некоторой идеей, если оно всегда несёт в себе противоположность последней: например, тройка никогда не примет в себя чётность, хотя и не противоположна ей. Также и душа, несущая жизнь телу, не может быть совместима со смертью, а поскольку начало, противоположное смерти, неуничтожимо, то и душа не погибнет при столкновении со смертью, но избегнет её³³⁶. Это рассуждение действительно в какой-то степени напоминает первый онтологический аргумент: наше понятие души подразумевает известное сущностное свойство — животворность, благодаря которому её смерть немыслима, из чего следует вывод, что душа бессмертна. Франк даже приводит против этого доказательства аналог томистского возражения³³⁷.

³³⁵ С.Л. Франк понимает онтологическое доказательство очень широко и не ограничивает его предмет только Богом: *Франк С.Л.* К истории онтологического доказательства. С. 366-367. Поэтому он причисляет к числу и картезианские *cogito*, и психологический аргумент, и первое основоположение Фихте ($Я = Я$), и интуицию абсолюта у Шеллинга.

³³⁶ *Платон* Федон 102d – 106e. Пер. С.П. Маркиша // *Платон* Сочинения в четырёх томах. Т.2. СПб, 2007. С. 75-82.

³³⁷ «... из того, что понятие души содержит признак, несовместимый с признаком смерти, следует лишь то, что душа, если и пока она существует, не может быть мертвой, но отнюдь не следует, что душа действительно вечно существует». *Франк С.Л.* К истории онтологического доказательства. С. 371.

В приведённом рассуждении интересна одна из его предпосылок: начало, противоположное смерти, неуничтожимо. У Платона можно найти дальнейшие рассуждения на эту тему: «то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется ... Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо»³³⁸. Это очень похоже на второй онтологический аргумент: то, что определяет само себя к чему-либо, будет обладать этим вечно, неважно, идёт ли речь о существовании (*causa sui* Спинозы) или движении (вечный двигатель Аристотеля). Явный аналог второго онтологического аргумента можно найти и в рассуждениях Плотина о Нусе-Бытии: то, через причастность к чему всё получает бытие, не может испытывать в нём недостатка, в таком совершенном сущем сущность совпадает с существованием, и потому оно существует с необходимостью³³⁹. Это заключение К. Кремер назвал «зародышем» онтологического аргумента³⁴⁰.

Наконец, аналог третьей формы онтологического доказательства можно найти в одной из интерпретаций утверждения тождества бытия и мышления у Парменида «одно и то же — мышление и то, о чем мысль»³⁴¹. Понятие бытия — самая первая мысль, ещё без содержания и предмета, точнее, в ней отсутствует тот или иной, особенный предмет, при этом есть предмет вообще или мыслимость как таковая — это описано у Гегеля в начале «Логики»³⁴². Всякий ограниченный предмет, т.е. частное содержание мысли может быть недействительным, но бытие как таковое, т.е. бесконечный предмет, уже не может быть неистинным или недействительным, он необходимо есть.

³³⁸ Платон Федр 245c – 245d. Пер. А.Н. Егунова // Платон Сочинения в четырёх томах. Т.2. С. 185. СПб, 2007.

³³⁹ Плотин О бессмертии души (IV 7) 9. С. 632.

³⁴⁰ Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. S. 135.

³⁴¹ Парменид В8, 30 // Фрагменты ранних греческих философов... С. 291.

³⁴² Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 86. S. 182-183.

Как видно, форма онтологической аргументации использовалась античными и раннехристианскими авторами задолго до Ансельма Кентерберийского. Сложно сказать, могли ли эти опыты как-то повлиять на позднейших сторонников классического онтологического аргумента. Здесь важно подчеркнуть, что такой способ доказательства — по крайней мере, в его отдельных аспектах — не является изобретением определённой эпохи, но был востребован философской мыслью на протяжении всей её истории.

Перейдём теперь к третьему пункту и рассмотрим, является ли онтологическая аргументация дискурсивным рассуждением или интуитивным постижением истины. Этот вопрос можно представить следующим образом: под доказательством обычно понимают рассуждение, ведущее по цепочке умозаключений от посылок к следствиям, т.е. опосредованное познание; если же онтологическая аргументация утверждает самоочевидность существования Бога, то в этом случае следует скорее говорить не о доказательстве, а об интуиции, т.е. непосредственном усмотрении истины. Например, аргумент «Прослогиона» имеет форму доказательства от противного, однако логика Ансельма такова, что невозможно понимать предложенное им определение Бога и одновременно сомневаться в его существовании, т.е. существование Бога является для него самоочевидной истиной. В этом ключе, как мы видели, рассматривал аргументацию «Прослогиона» Фома Аквинский, точно так же К. Фишер сравнивал аргумент Декарта с самоочевидной истиной *cogito ergo sum*³⁴³, на эту особенность онтологического аргумента обращал внимание и С.Л. Франк³⁴⁴.

³⁴³ Также как из «*cogito*» непосредственно следует «*sum*», так же из «*Deus cogitatur*» следует непосредственно «*Deus est*». *Fischer K. Descartes und seine Schule // Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie, 8 Bände. Bd. 1. München: 1878. S. 312.*

³⁴⁴ «... утверждаемая им [онтологическим доказательством — И.Л.] мысль ... должна носить характер *непосредственно очевидной истины* [курсив автора — И.Л.]. Ибо раз утверждается наличие содержания, *немыслимого* [курсив автора — И.Л.] иначе, как реально существующим, то, очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания, чтобы в нем, как обыкновенно говорится, «аналитически» усмотреть «признак» реального существования». *Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 366.*

На наш взгляд, онтологический аргумент можно условно рассматривать как рассуждение. Прояснить этот вопрос поможет опять аналогия с математическими теоремами. Действительно, истина существования Бога, так же как математическая истина, потенциально самоочевидна для каждого, однако она не доступна всем раз и навсегда. Например, тот, кто недостаточно размышлял над этим предметом, может иметь какое-то непонимание или неправильные представления. Человек, давно не занимавшийся геометрией или арифметикой, может сомневаться в том, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или же не знать результат произведения двух чисел, однако после соответствующей демонстрации эти истины становятся для него вполне очевидными. В случае же онтологического аргумента задача совсем не тривиальна: если мы привыкли всегда разделять сущность и существование, то придётся приложить усилия, чтобы увидеть их необходимую связь в Боге. Поэтому Декарт замечает, что онтологическое доказательство требует «тщательного исследования»³⁴⁵. Это исследование может идти — опять же, как математическое доказательство — двумя путями: прямо (как у Декарта) или от противного (как у Ансельма). Между прочим, поэтому несправедливо замечание С.Л. Франка, что форма онтологического доказательства в «Прослогионе» противоречива: «Первая посылка аргумента утверждает: дано и, следовательно возможно *гипотетическое* [курсив автора — И.Л.] понятие Бога (Бог как только мыслимое содержание). Вторая посылка, напротив, утверждает: только гипотетическое понятие Бога противоречиво, т.е. невозможно. ... Но соединение обеих посылок и силлогистическое выведение из них необходимости существования Бога невозможно, ибо содержание одной посылки противоречит содержанию другой»³⁴⁶. Изначальный тезис безумца о несуществовании Бога —

³⁴⁵ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia V 13. P. 69.*

³⁴⁶ Ср. у Беринга: «...как я могу помыслить нечто как только возможное, если я не могу составить правильное и полное его понятие без сознания его действительного существования? Одним словом, это нечто без представления о его действительном существовании так же мало может стать предметом моей способности представления, как треугольник с двумя линиями». *Bering J. Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes...* S. 35.

лишь проблематическое положение, т.е. оно может быть очевидно ложным, но всё-таки служить для познания истины³⁴⁷.

С другой стороны, онтологическое доказательство не ведёт по цепочке рассуждений и не строится по типу силлогизма, как хотели представить некоторые его противники: для понятия Бога не может быть более общего положения, ведь не может быть подобрано более общее понятие. Идея Бога — представление о единичном предмете, и, как мы писали выше, даётся нам сразу, а не последовательно, поэтому это не дискурсивное понятие, а, в кантовских терминах, созерцание. Как было показано выше, в онтологической аргументации мы расширяем своё знание о Боге, обнаруживая существование в его понятии, почему вывод из этого аргумента можно одновременно назвать и синтетическим, и аналитическим. Но это было бы невозможно, если бы мы созерцали внешние по отношению к нам предметы (тогда это созерцание было бы чувственным) или структуру собственных познавательных способностей (тогда речь не шла бы о бесконечном Боге). Значит, онтологический аргумент возможен только в том случае, если мы мыслим Бога в Боге, т.е. созерцаем Бога в нём самом — по сути, это и есть возвышение духа к Богу, о котором писал Гегель³⁴⁸.

Эта мысль чем-то напоминает третью форму онтологической аргументации, но отличается от последней тем, что не зависит от метафизических предпосылок, как двух идеальных, так и экзистенциальной, а нуждается только в «правильной» идее Бога. Здесь вообще нет перехода от понятия к действительности, выведения существования из каких-то предпосылок, а также обращения к категориям возможности, актуальности и необходимости. В этой интуиции идея Бога, сам Бог и его существование совпадают: в одном акте мысли происходит сразу и обращение к понятию, и установление присутствия его предмета.

³⁴⁷ См. у Канта: «... кто-то может, хотя бы на мгновение, утверждать это положение, но тем не менее оно служит (как указание ложного пути в числе всех тех, какими можно пойти) для нахождения истины». *KrV* B 100 – B 101. S. 115.

³⁴⁸ *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes 5. Vorlesung // Hegel G.W.F. Werke. Band 12. Berlin, 1840. S. 392.*

Итак, истина онтологического доказательства в конечном счёте познаётся интуитивно, а рассуждение служит лишь подведением к интуиции. В этом смысле, пользуясь выражением С.С. Аверинцева, аргумент можно называть не доказательством, а «показательством»³⁴⁹, способом повернуть мысль в нужном направлении. Онтологическую аргументацию можно сравнить и с сократической майевтикой — помощью в экспликации скрытой в уме очевидной истины. Правда, такая интуиция — это опыт особого рода, даже в определённом смысле откровение: он не доступен для всех или не нужен всем, — именно здесь лежат границы доказательной силы онтологического аргумента.

³⁴⁹ *Аверинцев С.С. Бытие как совершенство — красота как бытие // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб, 2004. С. 38.*

Заключение

Изложим ещё раз ход нашего исследования и его основные итоги.

В первой главе диссертации мы рассмотрели и проанализировали наиболее известные исторические варианты онтологического аргумента — Ансельма Кентерберийского, Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Вольфа. На основании этого анализа были выделены три независимые формы онтологической аргументации: через нахождение существования как необходимого свойства Бога, через демонстрацию того, что Бог сам может быть причиной своего существования, и через обоснование того, что в идее Бога мы имеем дело с самим Богом. Для каждой формы были найдены главные структурные элементы — онтологическое понятие Бога и три метафизические предпосылки; в результате было показано, что три формы онтологической аргументации отличаются друг от друга исходным понятием Бога и/или предпосылкой, отвечающей за переход от мысли к действительности. Также мы пришли к выводу, что общая логика построений рассмотренных авторов и их прямые высказывания позволяют сделать вывод, что сторонники онтологического доказательства не основывали на нём свою философию. Более того, все они, за исключением Ансельма и, возможно, Спинозы, не считали аргумент главным доказательством существования Бога. Популярность онтологического аргумента в Новое время, вероятно, была связана с тем, что он служил демонстрацией основных принципов рационалистической метафизики.

Во второй главе диссертации мы разобрали самые известные исторические варианты критики онтологического аргумента — Гаунило, Фомы Аквинского, Катера, Мерсенна, Гоббса, Гассенди, Локка, Юма и Канта, а затем свели их к одиннадцати основным типам. Между прочим, было отмечено, что классические возражения против аргумента получают особую убедительность в контексте кантовской критической философии, которая окончательно разводит логические и реальные основания и утверждает, что логическая (мысленная) необходимость не имеет права распространяться на действительность. Также мы показали, что все рассмотренные возражения направлены либо против понятия Бога и связанных с

ним идеальных предпосылок доказательства, либо против экзистенциальной предпосылки, отвечающей за переход от понятия Бога к его существованию, либо самой формы аргументации. Эти три момента стали главным предметом разногласий между сторонниками и противниками аргумента, именно вокруг них в основном развивалась дискуссия о его доказательности.

В третьей главе мы подробнее рассмотрели и оценили позиции сторонников и противников онтологического доказательства, в том числе в более широком историко-философском контексте.

Во-первых, мы показали, что все изученные варианты онтологического понятия можно свести к идее абсолютной и актуальной бесконечности — это позволяет ответить на большинство возражений против онтологического аргумента, которые касаются понятия Бога.

Во-вторых, мы рассмотрели разногласия сторон по поводу возможности онтологического перехода между мыслью и действительностью. В результате было показано, что онтологический аргумент напрямую зависит от основных принципов платонической традиции — реализма, рационализма и эссенциализма, тогда как его критики, напротив, в целом обнаруживают склонность к номинализму, эмпиризму и разведению сущности и существования — такие взгляды можно с оговорками возводить к Аристотелю. Эти установки в известной степени антиномичны, и они постоянно воспроизводились в противоположных учениях на протяжении большей части истории западной философии. Тем не менее, применительно к онтологическому аргументу разногласия могут быть сняты, если понимать существование не как обычное возвеличивающее свойство, но как эмерджентное, или мета-свойство, которое может априори возникнуть в понятии только на его возможных пределах.

В-третьих, мы показали, что онтологический аргумент можно только условно рассматривать как дискурсивное доказательство: оно не ведёт по цепочке рассуждений и не строится по типу силлогизма, как хотели представить некоторые его противники. Аргумент возможен только как созерцание Бога в Боге т.е. как

интуиция, а рассуждение может служить лишь подведением к этой интуиции. Правда, такую интуицию можно назвать опытом особого рода, даже в определённом смысле откровением, он не доступен для всех или не нужен всем — именно здесь лежат границы доказательной силы онтологического аргумента.

На наш взгляд, дальнейшая разработка темы настоящего исследования может идти по двум направлениям. Во-первых, это распространение исторической части на XIX и даже XX века, что подразумевает изучение соответствующих работ Гегеля, Шеллинга, неокантианцев, Фреге, Brentano, а также современных сторонников и противников аргумента. Во-вторых, перспективным представляется развитие и углубление некоторых затронутых в диссертации проблем, в первую очередь вопроса о соотношении мышления и бытия в философии Канта.

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Бытие как совершенство — красота как бытие // *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб, 2004.
2. *Аристотель* Метафизика. Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976.
3. *Басос А.В.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // *Истина и благо: универсальное и сингулярное.* М., 2002.
4. *Блаженный Августин* Исповедь. Пер. М.Е. Сергеенко. СПб, 2013.
5. *Блаженный Августин* О Граде Божиим // *Блаженный Августин* Творения. Т. 3. Сост. С.И. Еремеев. СПб, Киев, 1998.
6. *Бонавентура* Путеводитель души к Богу. Пер. В.Л. Задворного. М., 1993.
7. *Бочаров В.А.* Анализ критики Кантом онтологического аргумента // *Кантовский сборник.* Вып. 14. Калининград, 1989.
8. *Бозций* Утешение философией. Пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина // *Бозций* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 239.
9. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2009.
10. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
11. *Горбатова Ю.В.* «Упущение Лейбница» и божественное всемогущество // *Вох.* Философский журнал. 2010. № 9.
12. *Горин А.А.* Экспликация онтологического аргумента. Ключевые подходы. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб, 2010.
13. *Грузенберг С.О.* Богопонимание Декарта (Опыт критического анализа онтологического и антропологического аргумента бытия Бога) // *Вопросы философии и психологии.* Год XXIII, кн. 118 (III). М., 1913.
14. *Дионисий Ареопагит* О божественных именах. Пер. Г.М. Прохоров // *Дионисий Ареопагит* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб, 2002.
15. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

16. *Драгалина-Черная Е.Г.* «Слово к внемлющему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения — 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007.
17. *Иоанн Дунс Скот* Избранное. Под ред. Г.Г. Майорова. М., 2001.
18. *Ермолаев В.К.* Аргументация Канта в схолии к теореме VI в диссертации «Nova delucidatio»: проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011 № 3.
19. *Ершов М.Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914.
20. *Жильсон Э.* Бытие и сущность // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М., 2004.
21. *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. // *Жильсон Э.* Избранное. Т.1. М., СПб, 1999.
22. *Иоанн Дамаскин* Точное изложение православной веры I 5. Пер. А. Бронзова. М., 2003.
23. *Коротких В.И.* Онтологический аргумент в контексте гегелевского учения о бытии // Вестник Московского университета. Серия 7 (Философия). 2004. №5.
24. *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М., 1998.
25. *Кричевский А.В.* Образ Абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М., 2009.
26. *Кротов А.А.* Философия религии Мальбранша // Философские науки 2003 № 2.
27. *Купреева И.В.* Комментарии к «Прослогиону» // *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995.
28. *Лейбниц Г.-В.* Абсолютно первые истины. Пер. Г.Г. Майорова // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4х томах. Т. 3. М., 1984.
29. *Лейбниц Г.-В.* Есть совершеннейшее существо. Пер. Я.М. Боровского // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982.

30. *Лейбниц Г.-В.* Монадология. Пер. Е.Н. Боброва // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982.
31. *Лейбниц Г.-В.* Начала природы и благодати, основанных на разуме. Пер. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982.
32. *Лейбниц Г.-В.* Новые опыты о человеческом разумении... Пер. П.С. Юшкевича // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 2. М., 1982.
33. *Лейбниц Г.-В.* О глубинном происхождении вещей. Пер. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982.
34. *Лейбниц Г.-В.* Размышления о познании, истине и идеях. Пер. Э.Л. Радлова // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 3. М., 1984.
35. *Лейбниц Г.-В.* Рассуждение о метафизике. Пер. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4х томах. Т. 1. М., 1982.
36. *Мальбрани Н.* Разыскания истины. Пер. Е. Б. Смеловой. СПб, 1999.
37. *Неретина С.С.* Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе // *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Реабилитация вещи. СПб, 2010.
38. *Николай Кузанский* Об ученом незнании. Пер. В.В. Бибихина // *Николай Кузанский* Сочинения в 2х томах. Т. 1. М., 1979.
39. *Николай Кузанский* О возможности-бытии. Пер. А.Ф. Лосева // *Николай Кузанский* Сочинения в 2х томах. Т. 2. М., 1980.
40. *Платон* Государство. Пер. А.Е. Егунова // *Платон* Сочинения в четырёх томах. Т. 3. СПб, 2007.
41. *Платон* Федон. Пер. С.П. Маркиша // *Платон* Сочинения в четырёх томах. Т.2. СПб, 2007.
42. *Платон* Федр. Пер. А.Н. Егунова // *Платон* Сочинения в четырёх томах. Т.2. СПб, 2007.
43. *Плотин* О бессмертии души. Пер. М.А. Солоповой // *Плотин* Сочинения СПб, 1995.

44. *Протопопов И.А.* Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта // *EINAI: Проблемы философии и теологии*, 2012. Том 1. № 1/2 (1/2).
45. *Сенека* О природе. Пер. Т.Ю. Бородай // *Сенека* Философские трактаты. СПб, 2001.
46. *Фейербах Л.* История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // *Фейербах Л.* Сочинения в трёх томах. Т. 1. М., 1974.
47. *Флоренский П.А.* О символах бесконечности // *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 1. М., 1994.
48. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под. ред. А.В. Лебедева. М., Наука, 1989.
49. *Франк С.Л.* К истории онтологического доказательства // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб, 1995.
50. *Франк С.Л.* Онтологическое доказательство бытия бога // *Франк С.Л.* По ту сторону правого и левого. Paris, 1972.
51. *Фреге Г.* Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа. Пер. В.А. Суровцева // *Фреге Г.* Логико-философские труды. Новосибирск, 2008.
52. *Цицерон* О природе богов. Пер. М.И. Рижского // *Цицерон* Философские трактаты. М., 1985.
53. *Цицерон* Топика. Пер. А.Е. Кузнецова // *Цицерон* Эстетика: Трактаты, Речи. Письма. М., 1994.
54. *Adams R.M.* Presumption and Necessity Existence of God // *Noûs*. Vol. 22. № 1. 1988.
55. *S. Anselmus Cantuariensis* Epistola de incarnatione verbi // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 2. Roma, 1940.
56. *S. Anselmus Cantuariensis* Monologion // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 1. Edinburgum, 1946.

- 57.S. *Anselmus Cantuariensis* Proslogion // S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- 58.S. *Anselmus Cantuariensis* Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli // S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
59. *Argumentation and Education: Theoretical Foundations and Practices*. Ed. by N. Muller Mirza and A.-N. Perret-Clermont. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2009.
60. *Bardout J-C*. *Metaphysics and Philosophy // Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge, 2000.
61. *Barnes J*. *The Ontological Argument*. Edinburgh, 1972.
62. *Barth K*. *Fides Quaerens Intellectum. Anselm Beweis Der Existenz Gottes in Zusammenhang Seines Theologischen Programms*. München, 1958.
63. *Bering J*. *Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes: aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens*. Gießen, 1780.
64. *Bissinger A*. *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*. Bonn, 1970.
65. *Blumenfeld D*. *Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments // Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, 2006.
66. *Caterus J*. *Primae objectiones // Oeuvres de Descartes*. Vol. 7. Paris, 1904.
67. *M. Tullius Cicero* *Topica // M. Tillii Ciceronis Orator Brutus, Topica, De optimo genere oratorum*. Turicum, 1830.
68. *Corr C.A*. *The Existence of God, Natural Theology and Christian Wolff // International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 4, No. 2, 1973.
69. *Crusius C.A*. *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten*. Leipzig, 1766.
70. *Des Cartes R*. *Meditationes de prima philosophia // Oeuvres de Descartes*. Vol. 7. Paris, 1904.
71. *Des Cartes R*. *Principia philosophiae // Oeuvres de Descartes*. Vol. 8. Paris, 1905
72. *Enders M*. *Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs // Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1. 2002.

73. *Enders M.* Wahrheit und Notwendigkeit // Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 64. Leiden, Boston, Köln, 1999.
74. *Fischer K.* Descartes und seine Schule // Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie, 8 Bände. Bd. 1. München, 1878.
75. *Gassendus P.* Disquisitio Metaphysica adversus Cartesium // Petri Gassendi Opera Omnia. Vol. 3. Lugdunum, 1658.
76. *Gassendus P.* Quintae objections // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904.
77. *Gaunilo* Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente // S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
78. *Gödel K.* Ontological Proof // *Gödel K.* Collected Works Vol. 3 (Unpublished Essays and Letters). New York, Oxford, 1995.
79. *Halfwassen J.* Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 56. 2002.
80. *Harrelson, K. J.* The Ontological Argument from Descartes to Hegel. Amherst, 2009.
81. *Hartshorne Ch.* Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence. La Salle, 1965.
82. *Hegel G.W.F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse // *Hegel G.W.F.* Werke. Band 8. Frankfurt am Main, 1979.
83. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes // *Hegel G.W.F.* Werke. Band 12. Berlin, 1840.
84. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // *Hegel G.W.F.* Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main, 1979.
85. *Heidegger M.* Kants These über das Sein // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1976.
86. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960.
87. Historisches Wörterbuch der Philosophie.

88. *Hobbes T., Des Cartes R. Tertiae objectiones et responsiones auctoris // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904.*
89. *Hume D. A Treatise of Human Nature. Oxford, 1888.*
90. *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion // Hume D. Dialogues and Natural History of Religion. Oxford, 1993.*
91. *Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes // Kant I. Werke in zwölf Bänden. Band 2, Frankfurt am Main, 1977.*
92. *Kant I. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio // Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Bd. 1. Leipzig, 1838.*
93. *Kant I. Werke in zwölf Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, 1977.*
94. *Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1971*
95. *Lewis D. Anselm and Actuality // Noûs № 1. 1970.*
96. *Locke J. Essay Concerning Human Understanding // Locke's Essay Concerning Human Understanding. Books II and IV. London, Chicago, 1917.*
97. *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // Philosophical Review. Vol. 69. № 1. 1960.*
98. *Marcus R.B. Spinoza and the Ontological Proof // Human Nature and Natural Knowledge. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 89. 1986.*
99. *Mersennus M. Secundae objectiones // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904.*
100. *Meyer R. Gott in den rationalistischen philosophischen Systemen von Descartes und Wolff. Zu einigen Identitäten und Differenzen // Wissenschaftliche Zeitschrift Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1990. H. 6.*
101. *Oppy G. Ontological Arguments and Belief in God. Cambridge, 1995.*
102. *Plantinga A. The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers. New York, 1965.*
103. *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. München, 1992.*
104. *Rohls J. Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987.*

105. *Sala G.B.* Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, New York, 1990.
106. *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung // Schelling F.W.J. Werke. Band 3, Leipzig, 1907.
107. *Schelling F.W.J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen). Leipzig, 1966.
108. *Sobel J.H.* Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God. Cambridge, 2004.
109. *Sonderegger E.* "...denn das Sein oder Nichtsein ist kein Merkmal der Sache...". Bemerkungen zu Aristoteles, De interpretatione 3, 16 b 22f // Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 43, H. 3 (Jul. - Sep., 1989)
110. *Spinoza B.* Ethica // Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Vol. 1. Lipsia, 1843.
111. *Spinoza B.* Renati Descartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata // Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Vol. 1. Lipsia, 1843.
112. *Tatarkiewicz W.* Ontological and Theological Perfection // Dialectic and Humanism Vol. VIII. № 1. 1981.
113. *Thomas Aquinas* Summa contra gentiles // Divi Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor. Vol. 1. Roma, 1894.
114. *Thomas Aquinas* Summa Theologica // Divi Thomae Aquinatis Summa theologica. Pars Prima. Roma, 1920.
115. *Christianus Wolffius* Philosophia prima sive ontologia, method scientifica pertractata.
116. *Christianus Wolffius* Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Verona, 1738.

Приложение

Таблица 1. Структура трёх форм онтологической аргументации

	Первый (классический) аргумент	Второй аргумент	Третий аргумент
Определение Бога	Абсолютно и актуально бесконечное (совершеннейшее) существо	Бесконечно могущее существо. Причина самой себя	Абсолютно и актуально бесконечное (совершеннейшее) существо
Первая предпосылка (идеальная 1)	Мы можем составить понятие бесконечности и работать с ним		
Вторая предпосылка (идеальная 2)	Это понятие просто и не выдумано нами, ему соответствует независимая от нас сущность, предмет этого понятия возможен		
Третья предпосылка (экзистенциальная)	Существование — момент понятия вещи, дополняющий высшее совершенство	Все сущности стремятся к существованию, чтобы существовать, им нужна либо причина, либо отсутствие помехи для актуализации	Содержанию любой нашей идеи (совершенству сущности) должна в конечном счёте соответствовать действительная причина
Авторы, использовавшие этот вариант аргумента	Ансельм, Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Вольф	Ансельм, Декарт, Спиноза, Вольф	Мальбранш, Спиноза

Таблица 2. Классификация возражений против онтологического аргумента

	Суть возражения	Авторы	На какой элемент онтологической аргументации направлено
1	У нас нет адекватного понятия Бога, поэтому онтологическая аргументация несостоятельна	Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди	Онтологическое понятие всех форм, 1-ая предпосылка
2	Онтологический аргумент обосновывает не существование Бога, а то, что мысль о Боге должна быть мыслью о существующем Боге	Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Мерсенн, Гассенди, Крузиус, Беринг, Кант	2-ая предпосылка, 3-ие предпосылки 1-ой и 2-ой формы
3	Онтологическое понятие Бога произвольно, не все, даже верующие, готовы его принять	Фома Аквинский, Мерсенн	Онтологическое понятие 1-ой и 3-ей формы
4	Любые идеи, не получившие своего обоснования в действительности (в опыте) — это фикции	Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди, Кант	2-ая предпосылка
5	Существование Бога доказывается из допущения, что оно является неотъемлемым свойством божественной сущности (<i>petitio principii</i>)	Катер, Гассенди, Беринг, Кант	2-ая предпосылка, 3-я предпосылка 1-ой формы
6	Следует обосновать непротиворечивость онтологического понятия Бога	Мерсенн, Гассенди, Лейбниц, возможно, Кант	2-ая предпосылка
7	Бесконечность Бога противоречит существованию конечных вещей	Мерсенн	Онтологическое понятие всех форм, 1-ая предпосылка
8	Необходимое существование — нонсенс: любой субъект может быть без противоречия отвергнут вместе со всеми своими предикатами	Гоббс, Юм, Кант	2-ая предпосылка, 3-я предпосылка 1-ой формы
9	Существование — не реальный предикат	Гассенди, Юм, Беринг, Кант	3-я предпосылка 1-ой формы
10	В посылках онтологического аргумента речь идёт о мыслимом существовании, а в выводе — о действительном (<i>quaternio terminorum</i>)	Гассенди, Крузиус, Беринг	2-ая предпосылка, 3-я предпосылка 1-ой формы