

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога.

«Доказательства» бытия Божия, принятые в традиционной богословии (западной и восточной церкви), в настоящее время в значительной мере потеряли свой кредит не только у неверующих, но в особенности именно у верующих. Все они, независимо от частного содержания каждого из них в отдельности, воспринимаются, как некая «схоластика», т. е., точнее говоря, как рационализм, недопустимый именно в области веры, как не адекватный самой ее природе. Если бы возможно было подлинно убедительное доказательство бытия Божия, – так обычно сознает дело и аргументирует верующий – то не нужно было бы откровения, не нужно было бы акта веры, и не было бы религиозной заслуги в победе веры над сомнением. Можно ли поверить в достоверность доказательств бытия Бога, если нам известно, что даже святые в своем духовном пути проходят обычно через состояние неверия и сомнения и преодолевают его лишь актом духовного подвига? Всякое доказательство бытия Бога, по-видимому, отнимает у веры самое ее существо, именно свободу, – то свободное волевое напряжение, вне которого нет религиозной веры. И это возражение имеет, очевидно, не только психологическое значение: природа религиозного опыта такова, что только акту свободной, никакой логической необходимостью не связанной веры открывается ее истинный объект – Бог. Бог, доказанный с математической достоверностью, перестал бы для верующей души быть Богом, т. е. той верховной Личностью, которая может открываться лишь сердцу, свободно Ее ищущему и на Нее направляющемуся. Отсюда следует, что, либо доказательства бытия Бога обладают лишь мнимой убедительностью, либо же, в случае их действительной достоверности, предмет, реальность которого в них доказывается, совсем не совпадает с Богом религиозной веры. В обоих случаях мы не имеем подлинного доказательства бытия Бога.

Оставим пока это общее сомнение в стороне; нам придется вернуться к нему ниже. Здесь мы сосредоточиваемся лишь на одном типе доказательства бытия Бога, на т. наз. «онтологическом доказательстве». Из всех доказательств этого рода оно имеет наиболее дурную славу; со времени Канта оно почитается за некоторого рода софизм, нелепость и как бы интеллектуальная нечестность которого очевидно почти сама собой. Но и задолго до критики «всеразрушающего» Канта оно неоднократно отвергалось даже в традиционном типе богословской мысли, утверждавшем в общей форме возможность доказательств бытия Бога. Его отвергает и творец богословия западной церкви – св. Фома Аквинский, богословская система которого доселе догматически обязательна для католиков. И можно сказать, что католическая церковь, признав систему Фомы Аквинского наиболее адекватным выражением христианского религиозного мировоззрения, тем самым молчаливо осудила отвергаемое им онтологическое доказательство. При этом характерно, что Фома Аквинский был ярким представителем направления, которое может быть названо средневековым рационализмом, т. е. творцом «естественного» или рационального богословия, впервые предоставившим очень широкие права разуму в вопросах веры[1]. В лице онтологического доказательства мы имеем редкий пример хода мысли, в отвержении которого сошлись такие антиподы, как Фома Аквинский и Кант. При этих условиях, казалось бы, попытка реабилитации онтологического доказательства есть предприятие довольно безнадежное. И все же именно эту попытку мы хотим здесь предложить вниманию читателей.

I.

По общепринятому (как увидим далее, ошибочному) мнению историков философии, творцом «онтологического доказательства» является Ансельм Кентерберийский (в XI веке), от которого оно было воспринято Декартом и Спинозой. Смысл его – как его обычно излагают, следуя за внешней формой рассуждения Ансельма и Декарта – состоит, как известно, в следующем. Мысля содержание того, что мы разумеем под понятием Бога, мы необходимо должны прийти к выводу, что несуществование Бога противоречило бы самому его понятию, т. е. что существование Его необходимо. А именно, под Богом мы разумеем совершеннейшее существо или существо, обладающее максимальной полнотой или богатством («*id, que majus cogitari nequit*» у Ансельма – «то, больше чего ничто не мыслимо»). Но несуществующее беднее или менее совершенно, чем существующее. Следовательно, несуществование Бога заключало бы в себе логическое противоречие, требуя от нас утверждения совершеннейшего существа, которое вместе с тем несовершенно. Поэтому Бог необходимо существует.

Взятое в таком смысле, онтологическое доказательство очевидно несостоятельно. Кант формулирует свою критику его, как известно, примерно

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org следующим образом. Бытие вообще не есть признак, входящий в состав содержания понятия, а момент совершенно инородный, привстающий извне к логическому содержанию понятия и потому из него невыводимый. Существующее ничуть не богаче, полнее, совершеннее по своему содержанию, чем не существующее: «сто талеров» существующих и «сто талеров» воображаемых есть математически или логически одна и та же сумма денег. Чрезвычайно существенное различие между действительным обладанием «ста талерами» и мечтой о них не имеет никакого отношения к мыслимому при этом содержанию, а имеет совсем иной смысл, постижимый только из опыта, а не через логический анализ. Или, в иной формулировке: всякое суждение о существовании (экзистенциальное суждение) есть суждение синтетическое: в нем к содержанию понятия подлежащего присоединяется совершенно новый, не заключенный в нем момент: факт бытия, усматриваемый в опыте. Анализ же содержания понятия дает суждения только аналитические, т. е. суждения, перечисляющие признаки подлежащего, и потому не выводит нас за пределы понятия, т. е. чисто гипотетически или идеально принятого содержания понятия и, следовательно, никогда не может вести к утверждению реальности его предмета.

По истине, совсем не нужно обладать гениальностью Канта, а нужно уметь только здраво, т. е. отчетливо мыслить, чтобы усмотреть несостоятельность так понимаемого онтологического доказательства и самому дойти до хода мыслей, убедительно его опровергающего. И действительно, утверждение, что Кант первый убедительно опроверг онтологическое доказательство (в этой его редакции), возможно только при полном незнании истории вопроса. Уже современник Ансельма, монах Гаунилон (Gaunilo) в своей полемической книге «Liber pro insipiente» («книга в защиту безумца» – Ансельм вел свое доказательство, как обличение нелепости того безумца, который, по словам псалмопевца, «рече в сердце своем: несть Бога») утверждает, в сущности, то же самое, что Кант, именно что «совершенство» гипотетически принятого понятия ничуть не гарантирует реальности его бытия; так, можно вообразить себе остров, жизнь на котором полна высочайшего совершенства – и все же такого острова на самом деле не существует. С совершенной ясностью «кантова» аргументация была предвосхищена Гассенди в его возражениях Декарту. Приведем следующие его утверждения: «совершенство не есть качество, и не принадлежит к какому либо определенному роду вещей» (*Disquisitio metaphysica* в *Œuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, VII, стр. 405); «ни в Боге, ни в каком либо ином предмете бытие не есть совершенство» (*Objectiones quintae ad Meditationes de prima philosophia*. *Œuvres de Descartes*, VII, стр. 323). Аналогичные возражения приводит против онтологического доказательства у Декарта и Локк в своих письмах (ср. Lord King, *The life and letters of John Locke*, London 1858, стр 313–316, цит. у E. Grimm. *Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Vaco bis Nume*, 1890, стр. 290–291).

Несостоятельность онтологического доказательства, понимаемого в изложенном смысле, очевидна сама собой. Если то, что мы разумеем под «содержанием понятия», по самому определению своему есть нечто, имеющее значимость и смысл независимо от реального наличия или отсутствия (небытия) предмета, к которому оно относится и от которого оно отвлечено, то сказать, что из содержания понятия нельзя ничего вывести о реальности его предмета, значит высказать самоочевидность, приближающуюся к тавтологии. Если понятие есть моя мысль о предмете, т. е. о его качествах или признаках, то никакой его анализ не выводит меня за пределы моей мысли, и всякое утверждение реальности предмета есть ?????????? ??? ??????????, логический скачок. Но уже заранее представляется неправдоподобным, чтобы мыслители такой силы, как Декарт или Спиноза (не говоря о многих других), могли совершить подобную элементарную логическую ошибку.

В действительности, онтологическое доказательство имеет совершенно иной смысл. Поводом к недоразумению послужила не вполне удачная его формулировка (точнее говоря, неудачность одной из формулировок его) у Ансельма. Но прежде, чем уяснить происхождение этого недоразумения, попытаемся уяснить себе важнейшее в этом вопросе – именно истинный смысл онтологического доказательства.

Этот истинный смысл заключается в следующем. В применении к большинству предметов, именно ко всем эмпирическим вещам, имеет силу положение, что содержание понятия есть нечто, отвлеченное от предмета и имеющее значимость независимо от его реальности. Идеальная или мыслимая сущность и реальное существование суть по общему правилу вещи совершенно различные, и первая независима от второго. Наша мысль может сосредоточиваться на мыслимом

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org содержания, не касаясь вопроса об его реальности. «Белизна» может быть мыслима и постигнута независимо от того, имею ли я реально белую вещь, или нет. Математические понятия и отношения имеют силу, все равно, существуют ли в реальности предметы и отношения, им соответствующие или нет. Смысл понятия «сто талеров» (возвращаясь к пресловутому примеру Канта) независим от того, лежат ли они у меня в кармане или нет. Но есть реальности, к которым это отношение неприменимо. Гегель справедливо и тонко заметил по поводу примера Канта, что весь вопрос именно в том и состоит, можно ли Бога уподобить в этом отношении «ста талерам», т. е. действуют ли в отношении его те логические соотношения, которые с самоочевидностью имеют силу в отношении «ста талеров». И вот, онтологическое доказательство утверждает, что есть предметы (исторически это развивается в отношении Бога), в которых мы вообще не можем иметь только «мыслимого содержания», чистой идеи, отрешенной от реальности, т. е. в которых мы не можем отвлечь, оторвать от реальности чистую, гипотетически принятую их «идею», а которые, напротив, даны нашей мысли так, что мы сразу и необходимо имеем саму их реальность. Смысл онтологического доказательства состоит совсем не в том, что через анализ отвлеченной идеи, не имеющей необходимой связи с реальностью, мы с помощью каких-то волшебных умозаключений, какого-то логического «трюка» доходим до утверждения реальности, а просто в том, что мы здесь с самого начала имеем не отвлеченную идею, а саму полноту реальности, и всматриваясь в нее, видим, что иначе мы такой предмет вообще иметь не можем, т. е. что обычное логическое различие между «идеей» и «реальностью» здесь неосуществимо.

Чтобы понять смысл такого утверждения и усмотреть, по крайней мере, его возможность и правдоподобие, обратимся сначала к ходу мыслей, на первый взгляд не имеющему ничего общего с онтологическим доказательством бытия Бога и пользующемуся весьма широким признанием, как образец логически самоочевидного положения. Мы имеем в виду Декартово «*Cogito ergo sum*». Как известно, Декарт доказывает – или точнее, показывает (так как, по его собственным словам, мы имеем здесь дело не с умозаключением, а с первично-очевидным положением) самодостоверность нашего я, как «чистой мысли» или «мыслящего существа». В отношении всех других предметов я всегда могу сомневаться, не есть ли моя идея или представление о нем только идея, т. е. соответствует ли ей реальность самого предмета. Но в отношении моего я такое сомнение невозможно, ибо противоречиво. Если я мыслю свое я, то имею здесь не идею, оторванную от предмета и могущую иметь силу независимо от него, а самообнаружение самой реальности. Даже всякое мое заблуждение есть такое самообнаружение заблуждающейся мысли, т. е. реальности «я», как мыслящего существа. В отличие от других предметов наше «я» дано нам не как идея или понятие, а сразу, как реальность: мысль совпадает здесь с реальностью, и при том не случайно (так, что она могла бы и не совпадать с ней), а необходимо, ибо сама мысль есть самообнаружение реальности.

В этом рассуждении – оставляя здесь в стороне вопрос, действительно ли оно имеет такую бесспорную очевидность в применении к данному специфическому предмету, т. е. нашему «я», и беря его лишь с чисто формальной стороны – мы имеем классический образец онтологического доказательства (в применении к понятию «я»). Декарт говорит нам: кто разумеет понятие «я», кто мысленно уяснил себе, что такое есть «я» (т. е. имеет содержание этого понятия), тот тем самым сразу и необходимо имеет и реальность «я». Попробуйте подойти к этому рассуждению с кантовской критикой онтологического доказательства, с рассуждением, что содержание понятия независимо от реальности предмета, что мысль о ста талерах не гарантирует их реальности и пр. Вы сразу же убеждаетесь, что в отношении этого предмета они теряют свою силу. Мое «я» вовсе не есть предмет, от которого я мог бы отвлечь чистую идею «я», независимую от его реальности; Мое «я» мне дано не в форме идей или мысли, независимой от предмета, а в форме самообнаружения или «откровения» самой реальности, и «идея» «я» прикована здесь к реальности и неотделима от нее.

Это соотношение имеет для нас решающее значение. Оно свидетельствует, что «онтологическое доказательство», по крайней мере в данном случае, есть не бесплодный «схоластический» софизм, а усмотрение самоочевидного соотношения. Существует по меньшей мере одна реальность, которая дана нам так, что вместе с ее «идеями» нам непосредственно очевидна сама реальность, как таковая. Эта реальность есть наше «я» или – точнее говоря (нам нет здесь надобности задерживаться на уточнении и исправлении мысли Декарта) – наш внутренний, духовный мир. Онтологическое доказательство, правильно понятое, имеет здесь силу потому, что духовный мир не есть для нас «внешний предмет», который мы имели бы через посредство его представления и идеи, в

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
силу чего его «идея» была бы самостоятельной реальностью, мыслимой и при отсутствии самого предмета. Напротив, существо соотношения здесь – в том, что реальность дана нам через свое самообнаружение, что мы знаем о ней или имеем ее «идею» только потому, что она (реальность) сама является нам или в нас, как бы презентуется нам в подлиннике, без всякого посредства, и говорит сама от себя и за себя.

А теперь пойдём дальше и спросим себя: применимо ли такое рассуждение только к нашему «я», к «внутреннему» духовному миру личности, или есть надежда применить его и к другой реальности – к реальности Бога? Вопрос этот решается ссылкой на условие, в силу которого в рассмотренном случае онтологическое доказательство обретает значимость. Это условие указано выше: оно состоит в том, что реальность, о которой здесь идет речь, не есть внешний объект или – шире говоря – не есть в гносеологическом смысле предмет, противостоящий познающему взору и доступный ему через «идею», представляющую предмет, а есть бытие, усматриваемое через его самообнаружение. Образно выражаясь: мы имеем здесь не темную, саму по себе, вещь, которую еще нужно извне озарить лучом света, а самый свет, освещающий самого себя. Есть ли что-либо, кроме нашего собственного «я», к чему мы стояли бы в таком же отношении?

Этот вопрос мы разрешим, поставив другой вопрос: в силу чего наше «я» находится в указанном отношении к нашему знанию? Очевидно, это отношение основано не на том, что делает наше «я» данным, единичным, индивидуальным «я», а на том, что наше «я» есть именно проявление общего, универсального, абсолютного начала «света», «самораскрытия», «чистой мысли». И по Декарту *cogito ergo sum* применимо не к эмпирической личности, а к «субъекту мысли», или «гносеологическому субъекту». Психологистический или субъективный идеализм, как известно, при раскрытии его истинного и правомерного смысла, неизбежно преобразуется в объективный или абсолютный идеализм. Исторически Декартово «*cogito ergo sum*» преобразовано в самоочевидность абсолютной чистой мысли у Фихте (в *Wissenschaftslehre* 1804 г.). Фихте выставляет, в качестве верховного понятия философии, понятие видения (*sehen*), и именно в отношении его развивает «онтологическое доказательство»: мы не можем мыслить абсолютный разум, видеть само видение, только гипотетически: ибо это видение само видит себя, оно присутствует для нас – точнее, для самого себя – лишь в силу самого себя; самопроникновение видения (в чем и состоит его сущность) есть чистый акт, который есть лишь в самом себе, в своем самоосуществлении, т. е. необходимо и непосредственно самоочевидно есть. Поэтому видение вообще не может мыслиться как понятие, как мертвое, призрачное отображение в мысли, а лишь как актуальное, «непосредственно живое, мощное и действенное сущее» (Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1804, *Samtliche Werke*, 1-е издание, В. Х., стр. 300-302).

Мы видим: самоочевидность реальности – в утверждении которой и состоит смысл онтологического доказательства – имеет свое истинное основание в ее абсолютности, в том, что она не имеет ничего вне себя, а есть универсальная первооснова и нашей мысли, – как акта мысли, и содержания этой мысли, т. е. что в ней то и другое слито в неразрывное единство. Но удовлетворяет ли чистый субъект этому условию? Очевидно нет, ибо субъект по самому своему определению имеет вне себя – объект. То, что имеется в виду в рассуждении Фихте (как он сам в этом открыто признается), есть уже нечто большее, чем чистый субъект. С той же необходимостью, с какой психологистический идеализм превращается, при продумывании его до конца, в абсолютный идеализм, абсолютный идеализм превращается в абсолютный идеал-реализм или, что то же самое, в абсолютный реализм (подробному обоснованию этого посвящена моя книга «Предмет знания. СПб. 1915»). Всяческое наше знание имеет своей основой самообнаружение абсолютной реальности. Соотношение между субъектом и объектом, взаимная связь между мыслящим и мыслимым, или между актом мысли и ее содержанием, есть не что иное, как самораскрытие самого абсолютного, как единства того и другого, как непосредственного бытия или жизни, раскрывающейся в двуединстве света мысли и реальности, озаряемой этим светом. Абсолютное первее, очевиднее всего относительного и частного, которое мыслимо только на его основе. В нашей связи это значит: не «видение», как чистый акт, не «мысль» есть то, что дано нам в форме самообнаружения и к чему применимо поэтому онтологическое доказательство, а единство «видения» с «видимым», абсолютная жизнь, как бы живой трепет глубочайшего первоисточника всего мыслимого и сущего, который есть сразу и видение, и видимое. А это значит: то, к чему подлинно применимо онтологическое доказательство, выраженное в Декартовой формуле «*cogito ergo sum*», не есть ни «мое единичное я», ни даже «я вообще» или

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org «гносеологический объект», а есть абсолютное, как таковое. Именно оно – и в строгом смысле только оно одно – есть та реальность, которая имеет свою «идею» не вне себя, – так чтобы идея была мыслима и вне связи с самой реальностью и потому не обеспечивала бы ее – а только внутри себя, как момент и показатель самой себя, – та реальность, которая дана, не как «предмет» нашей мысли, а как нечто, что неотрывно присуще нашей мысли именно потому, что сама наша мысль есть то, что не может быть отрицаемо, ибо само отрицание, как и все остальное, есть его же проявление и именно потому бессмысленно в отношении его самого. Нельзя иметь голой идеи, мысли об абсолютном бытии и спрашивать: верна ли эта мысль? соответствует ли ей что-либо в «самой реальности»? – ибо здесь самый вопрос уже предполагает то самое, к чему он относится, и потому теряет силу. Абсолютное бытие дано нам или точнее раскрывается для нас всегда воочию, в собственном лице. Можно осмысленно спрашивать: существует ли то или иное отдельное содержание, ибо это значит спрашивать: принадлежит ли оно к составу бытия? Но нельзя спрашивать: существует ли самое бытие? Ибо мысль, выражаемая нами в вопросе «существует ли...?» сама предполагает это бытие. Декартово *cogito ergo sum* превращается, при точном его осмыслении, в истину: *cogito ergo est esse absolutum* (или *ens absolutum*).

Теперь мы можем подвести итоги нашему анализу и выразить их в общей логической форме. Если под «доказательством» разуметь ход мыслей, основанный на умозаключении и уясняющий какую-либо истину косвенно, через установление ее связи с другими истинами, то «онтологическое доказательство» вообще не есть «доказательство», ибо оно есть, напротив, ход мыслей, подводящий к непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины (именно в этом – о чем ниже – и заключается его ценность, как умственного пути к усмотрению бытия Божия). Истина всегда есть выражение необходимости. К какого же рода необходимости принадлежит истина, постигаемая «онтологическим доказательством»?

Существует необходимость эмпирическая, усматриваемая в единичном опыте: это есть необходимость, присущая факту, тому, что воочию стоит перед нами. Истины опытного порядка выражают эту необходимость. Факт есть нечто неустранимое, как бы принудительно нам навязывающееся и в этом смысле необходимое. Но с логической точки зрения факт всегда случаен: мыслимо и иное, чем этот факт. Если я стал жертвой, скажем, автомобильной катастрофы, то факт этот вместе с его возможными последствиями – увечьем или смертью – есть для меня горькая необходимость, и никакими силами мысли я не могу устранить его, сделать бывшее небывшим. И вместе с тем эта необходимость факта есть логически случайность – я мог бы и не попасть под автомобиль. Существует, с другой стороны, необходимость логическая, усматриваемая в умозрении: таковая необходимость состоит в неотмыслимости, в немислимости иного. Но, с другой стороны, с точки зрения реальности, т. е. эмпирической необходимости, она только гипотетична, условна: ей недостает категоричности факта. Логическая необходимость выражается в условном, гипотетическом суждении: «если есть А, то необходимо есть и В»; но есть ли в действительности А, а потому и В, остается здесь не решенным. (Правда, ту же самую истину можно словесно выразить и в категорической форме: «связь между А и В необходимо есть». Но в этом смысле возникает соблазн, расширяя понятие «онтологического доказательства», сказать, что всякое рациональное доказательство есть доказательство онтологическое, ибо приводит нас к открытию того, что истинно есть; однако, такое расширенное словоупотребление, по основаниям, которые мы сейчас укажем, нежелательно). Эта как бы категорическая необходимость связи не есть, однако, подлинная фактическая необходимость; «связь» есть абстракция, и, как таковая, не существует реально; подлинно-реальная значимость связи предполагает действительное наличие терминов, которые она связывает, а именно это наличие остается здесь неусмотренным.

Вся обычная критика онтологического доказательства сводится в конечном счете к указанию, что нельзя смешивать фактическую необходимость с необходимостью логической, и что первая никогда сама по себе не следует из второй. Мысль, конечно – совершенно бесспорная и после опровержения рационализма типа Декарта и Спинозы общеизвестная. Если бы онтологическое доказательство действительно сводилось к этому смешению (или поскольку оно формулируется так, что в нем можно подметить это смешение) – оно очевидно несостоятельно.

Но весь вопрос в том, исчерпываются ли необходимостью фактической и логической (или – выражаясь в терминах логики: «категорической» и

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org («аподиктической») все возможные виды необходимости, и нет ли, напротив, третьего вида необходимости, несводимой на первые два? Такой третий вид необходимости действительно есть, и в усмотрении его и состоит смысл онтологического доказательства. Это – необходимость первичная или абсолютная, совмещающая в себе категоричность с аподиктичностью, фактическую неустранимость с логической неотмыслимостью. Такова именно необходимость бытия, как всеобъемлющего всеединства, как абсолютной полноты всего мыслимого и существующего – иначе говоря, необходимость абсолютного. Та истина, что что-то вообще есть, или что есть само бытие – и соотносительная ей невозможность утверждения, что ничего нет – выражает ли необходимость фактическую, или логическую? Она не основана только на фактической необходимости, ибо утверждаемое в ней неотмыслимо, немислимо иным; она не основана и только на необходимости логической, ибо имеет не гипотетический, а категорический смысл, и утверждаемое ею не только неотмыслимо, но и неустранимо. Это есть истина сверхэмпирическая (потому что она необходима и для нашей мысли), и сверхрациональная (потому что она необходима и как опытное данное, точнее, как условие всяческого единичного опыта). Бытие абсолютного есть сразу и факт, и первичная истина нашей мысли. В усмотрении этой первичной и абсолютной необходимости заключается весь смысл «онтологического доказательства». Оно, как указано, в сущности, ничего не доказывает в смысле выведения из чего-либо иного. Оно просто говорит: Абсолютное самоочевидно есть: стоит только нам «помыслить» его, обратить на него внимание, сосредоточить на нем нашу мысль, как мы «усматриваем» (с необходимостью, совмещающей в себе силу факта с силой логической истины) его бытие.

Конечно, для оправдания онтологического доказательства бытия Божия надлежит еще доказать, что это абсолютное совпадает с тем понятием Бога, которое есть предмет религиозного опыта. Это доказательство в систематической форме мы откладываем на конец нашего размышления. Пока мы удовлетворяемся тем, все же весьма существенным итогом, что какое-то вообще онтологическое доказательство, т. е. доказательство в применении, по крайней мере, к одному предмету – к абсолютному, бесспорно истинно. Этим засвидетельствовано, что общая логическая природа онтологического доказательства не имеет в себе той логической порочности, которая ей обычно приписывается. А теперь попытаемся показать, что исторически наличные в философии и богословии формы онтологического доказательства содержат именно тот ход мысли, который мы выше пытались уяснить.

II.

Надо признать, что повод к недоразумению, внесшему смуту в понимание смысла онтологического доказательства, дал именно тот мыслитель, который почитается его творцом: Ансельм Кентерберийский. Знаменитое рассуждение Ансельма в его «*Proslogium*» (S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia. Migne, Patrologia latina, t. 158) ведется следующим образом. «Безумец», который «рече в сердце своем: несть Бога», во всяком случае имеет понятие Бога в своем уме (*in intellectu*) – иначе он не мог бы и высказать свое суждение. Но смысл понятия Бога состоит в том, что Он есть «абсолютно величайшее» (*id, quo majus cogitari nequit*). Но это понятие требует, чтобы то, что в нем мыслится, было реально: ибо существующее *in re* больше существующего только *in intellectu*; следовательно, абсолютно максимальное, существующее только в сознании, не было бы абсолютно максимальным, что противоречиво. Следовательно, стоит лишь помыслить понятие Бога, чтобы с логической очевидностью усмотреть Его реальное бытие (l. c. стр. 227–228, *Proslogium*, Cap. 2).

Конечно, в такой форме рассуждение несостоятельно. Если уже исходишь из возможного различия, в применении к понятию Бога, между «только представляемым» и «реальным», иначе говоря, из возможности иметь Бога, как мыслимое понятие, как только идеальное содержание сознания, то положение сразу становится безнадежным; утверждение, что «сущий Бог» больше «представляемого» оказывается ложным, ибо противоречит первому допущению, что «безумец», отрицающий бытие Бога, все же имеет в своем сознании правильную идею Бога, т. е. понятие о Боге во всей его полноте. С другой стороны, если верна вторая посылка, т. е. что истинное понятие о Боге с самого начала требует, чтобы он мыслился сущим, то «безумец» не мог иметь только гипотетического понятия Бога. Первая посылка аргумента утверждает: дано и, следовательно, возможно гипотетическое понятие Бога, не предрешающее вопроса о Его реальном бытии. Вторая посылка, напротив, утверждает: такое только гипотетическое понятие о Боге невозможно.

Слабость этого рассуждения – или, точнее, этой словесной формулировки, ибо в действительности, как сейчас увидим, Ансельм хотел сказать нечто совсем иное – не ускользнула от самого Ансельма. В следующих же главах *Proslogium'a* (с. 3-4) вводятся поправки, существенно изменяющие смысл рассуждения. А именно, здесь утверждается просто, что «абсолютно-величайшее» вообще немислимо несуществующим, а сразу же дано нам, как существующее. Но как же, в таком случае, «безумец» мог утверждать небытие Бога? На этот вопрос Ансельм отвечает – предвосхищая гносеологические идеи Лейбница – различием между символическим и адекватным мышлением («на один лад мыслится вещь, когда мыслится слово, ее обозначаемое, и иначе, когда мыслится именно то самое, что вещь есть»). В неадекватном замысле можно помыслить «Бога нет», в адекватном мышлении это утверждение обнаруживается, как противоречивое, т. е. невозможное. Тот же самый ход мыслей подробнее и еще яснее развивается в ответе на возражения Гаунилона (*Liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente*. с. 8, 1. с., стр. 257). В этом ответе онтологическое доказательство вместе с тем дается уже в совершенно новой формулировке, в которой нет и речи о каком-либо количественном сравнении между Богом «мыслимым» и «существующим». Смысл рассуждения здесь таков. Все, что мыслимо сущим и не сущим, что может быть и не быть, мыслится имеющим возникновение. Но Бог, как абсолютно величайшее, или абсолютная полнота, немислим возникающим – следовательно, он немислим несуществующим. Или иначе: Бог есть целое (*totum*). Но «быть и не быть» может только отдельная часть (ибо она заменима другой частью). Целое, то, что есть, везде и всегда – другими словами, Бог, как вечное и вездесущее Существо – немислим не сущим; признаки отсутствия, небытия, к нему логически неприменимы. (1. с., I, стр. 249-252). Истинный смысл онтологического доказательства выступает здесь с совершенной ясностью: мысля понятие абсолютного, мы с самоочевидностью убеждаемся, что в отношении его всякое отрицание или сомнение просто лишено смысла, т. е. что содержание его первичным образом дано нам, как сущее, и не может быть лишь идеальным содержанием сознания. При свете этой формулировки нам уясняется подлинный смысл того, что Ансельм хотел сказать в своей первой, словесно неудачной формулировке: она есть не силлогизм, в котором из «гипотетически» принятого понятия Бога логически выводится Его реальное существование, а лишь дидактический прием, имеющий целью показать, что «безумец», пытающийся отрицать бытие Божие, с самого начала исходит из ложного, смутного, противоречивого понятия о Боге[2]. Но Ансельм вовсе не был «творцом» онтологического доказательства, как это принято думать. С истинным – именно мистически-интуитивным, а не схоластически-рационалистическим – смыслом этого доказательства у Ансельма согласуется тот факт, что Ансельм вообще не был «схоластиком» в общепринятом смысле, а был в XI веке на Западе выразителем мистического духа христианского платонизма. Он сам признается, что считает себя хранителем традиций бл. Августина (*Monologium, Migne, Patr. Latina, t. 158. стр. 143*). Августин же в философском отношении есть последователь Плотина. Эта общеплатоновская филиация идей имеет силу и в отношении «онтологического доказательства». Мы встречаем последнее и у Августина, и у Плотина – правда, в иной форме, чем та, которая приобрела популярность через Ансельма. Истинным творцом онтологического доказательства (если не брать в расчет намеки на него в мировоззрении Парменида – «без сущего мысль не найти – она изрекается в сущем» (пер. С. Трубецкого), и сходного с онтологическим доказательством рассуждения в платоновском «Федоне», где бессмертие души признается окончательно доказанным через утверждение, что признак «жизни» присущ понятию души, как таковому – ср. «Предмет знания», стр. 444-450, надлежит считать величайшего мистического философа всех времен, наложившего печать своей мысли на всю позднейшую мистическую философию, начиная от Оригена и Августина до Шеллинга и Гегеля, – Плотин. У Плотина «разум» (????), объединяющий в себе «идеи» или идеальные сущности, тождествен абсолютному бытию, так как он есть единство мыслящего и мыслимого. Но если уже каждая «идея», будучи вечной, носит основание самой себя и тем самым обладает необходимым бытием (в отличие от временного явления, в котором конкретное существование отлично от его сущности и потому само по себе не необходимо), то тем более необходимым бытием обладает то единое всеобъемлющее целое, моментами которого являются отдельные идеи (Плотин, *Ennead.*, III, 6, 6; VI, 7, 2; VI, 8, 14). Истинное и первое бытие, тождественное с разумом, есть всецело сущее; для него бытие не извне заимствовано, а утверждено в себе и есть абсолютное бытие (III, 6, 6, VI, 2, 21). Эти общие соображения дополняются особым рассуждением, в котором можно усмотреть подлинное – и первое в истории философии – систематическое

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org онтологическое доказательство. Оно содержится в исследовании о бессмертии души (Ennead. IV, 7), которое, опираясь на аргументы Платона в «Федоне», существенно их углубляет и уясняет. Смысл рассуждения сводится, коротко говоря, к доказательству бессмертия души, поскольку она сама есть «жизнь, как идеальная сущность». В этой связи Плотин развивает мысль о самоочевидности идеального, как такового, т. е. истинно-сущего именно как сущего. Немыслимо, чтобы все вещи обладали заимствованным извне бытием, жизнью, получаемой из какой-то иной инстанции – иначе мы имели бы регресс в бесконечность; в основе всего должна лежать некая первично и исконно-живая сущность, которая ex definitione неразрушима и бессмертна, ибо есть начало всяческой жизни в мировом бытии. Именно в приложении к этому началу имеет силу то соотношение, уяснение которого получило позднее название «онтологического доказательства»: «это сущее не заслуживало бы истинного наименования бытия, если бы оно могло быть или не быть – подобно тому, как белое (в смысле самой белизны) не может быть то белым, то не белым. Если бы белое было самим сущим, то помимо того, что оно – белое, оно всегда было бы; но сущее только имеет белизну (и потому белое может и не быть). То же, чему, как таковому, присуще бытие, будет само по себе и исконно вечно сущим» (IV, 7, 9).

Смысл этого рассуждения совершенно ясен и имеет бесспорную очевидность: отдельные содержания (как напр., белое) суть только предикаты бытия – то, что бытие имеет, а не то, что оно есть; поэтому мы не можем им приписать необходимого бытия; иначе говоря – бытие не есть признак какого-либо отдельного содержания понятия (в указании на это соотношение и состоит весь смысл и вся мудрость кантовской критики онтологического доказательства, не содержащей, как видим, для Платона ничего нового). Иначе обстоит дело с сущим, как таковым – с тем содержанием, которое мы имеем в виду, когда говорим о самом бытии; оно именно так же необходимо должно быть, как белое – должно быть белым. Абсолютное бытие есть содержание, в котором, как говорил позднее Спиноза, «сущность совпадает с существованием».

Понятие бытия, тождественного с разумом, не есть, как известно, высшее понятие системы Платона; от него он восходит к абсолютно высшему, первичному, к тому, что называется у него единое (??), и что по существу есть жизнь в смысле первоисточника саморождающейся и самотворящей жизни, единая жизнь, ??? ??? (Enn. VI, 5, 12). В идее Единого «онтологическое доказательство» содержится уже не в виде знания, а в виде самоочевидной себе жизни. Эта абсолютная жизнь не допускает вопроса о своем начале, или вопрос о начале всеобщего начала лишен смысла (VI, 8, 11); о ней даже нельзя сказать, чтобы она была необходима сама по себе – не потому, чтобы она зависела от чего-либо иного, а потому, что она есть живое, самотворящее основание всяческой необходимости (мысль, позднее повторенная, как увидим тотчас же ниже, Николаем Кузанским) и, следовательно, стоит выше последней (V, 8, 8). (Эти мысли были систематизированы позднее Проклом (Institute theologica, с. 9-10) в анализе понятия «самодовлеющего» (?????????) и его условия.)

Здесь не место излагать историю онтологического доказательства в дальнейшем развитии философской мысли [3]. Эта история почти совпадает с историей платонизма в средневековой и новой философии – темой, доселе совершенно неисследованной надлежащим образом. Об идеях бл. Августина, связанных с «онтологическим доказательством», мы упомянем ниже в другой связи [4]. Но чтобы исправить обычное представление о смысле этого доказательства и по крайней мере хоть на одном еще примере подтвердить наше его понимание, отметим вкратце соответствующие идеи доселе недостаточно оцененного и известного мыслителя, – одного из величайших мыслителей, связующих средневековую церковную традицию с мыслью нового времени – Николая Кузанского (1401-1462) – мыслителя, который формулировал это доказательство гораздо глубже и убедительнее, чем Ансельм и чем общеизвестные формулировки Декарта и Спинозы (не говоря уже о Вольфе и его школе).

Основной мыслью всего мировоззрения Николая Кузанского является учение, что Бог, с одной стороны, в своей неизреченной сущности превосходит всякое человеческое понятие и в этом смысле непостижим, и, с другой стороны, что эта непостижимая сущность Бога именно в своей непостижимости, в своей запредельности всякой отвлеченной, рациональной мысли, дана с абсолютной самоочевидностью человеческому сознанию, уяснившему себе ограниченное значение отвлеченного знания. В этом сверхрациональном знании, в этом знании именно через посредство своего опознанного незнания заключается

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
существо проповедуемой Николаем Кузанским «*docta ignorantia*» – «умудренного» или «просвещенного» неведения. Непостижимое для нас существо Бога есть для нас не внешний предмет, на который бы направлялся наш умственный взор (при этом условии непостижимость была бы просто равнозначна незнанию, т. е. отсутствию для нас Бога), а самораскрывающаяся в нас и для нас первооснова, вне которой немислимо ни наше бытие, ни знание, – первооснова, обладающая абсолютной онтологической (кантианство сказало бы здесь: «трансцендентальной») самодостоверностью, как условие возможности всяческой истины и даже всяческого сомнения и отрицания. В этой связи Николай Кузанский и развивает во множестве различных формулировок (которые сводятся к выяснению разных сторон одного и того же соотношения) онтологическое доказательство, т. е. уясняет из понятия Бога Его абсолютную самоочевидность или неотмыслимость. Так, ближайшим образом, Бог, как «абсолютно-величайшее» («максимум») есть абсолютная необходимость. Все частное, ограниченное, конечное конституируется своими границами, т. е. своим отношением к иному, лежащему за его пределами и его ограничивающему. Следовательно, целое, всеединство, логически первее всего ограниченного и конечного (мысль, позднее развитая Декартом, Спинозой и Мальбраншем). Но это всеединство или «абсолютно величайшее» существует необходимо: ибо возможность не быть есть не что иное, как возможность быть замененным чем либо иным и следовательно логически применимо только к частному, конечному, ограниченному. То же, что не имеет пределов и потому не имеет ничего вне себя, а, напротив, все в себе объемлет, очевидно, ничем уже заменено не может быть и потому не может мыслиться отсутствующим, не сущим. Напротив, в качестве основы всяческой замены одного другим, – основы выбора между одним и другим, – оно абсолютно необходимо, как условие бытия всего конечного, как бы как общий фон, в пределах которого разыгрывается смена одного другим и на котором, следовательно, только и возможно отсутствие, небытие чего-либо. Всеединство и бытие есть, в сущности, одно и то же, и потому мысль о небытии всеединого и абсолютного содержит логическое противоречие (*De docta ignorantia*, I, cap. 6).

Эта аргументация близка к той (обычно игнорируемой) формулировке Ансельма, на которую мы выше указали. Но Николай Кузанский в дальнейших своих произведениях не останавливается на ней и развивает ряд более углубленных обоснований той же идеи. Николай Кузанский уясняет абсолютную самодостоверность Бога из понятия Бога, как абсолютного единства или всеединства. Это всеединство лежит в основе всего мыслимого, всякого познания и всего познаваемого, как нечто логически им предшествующее и обуславливающее их возможность. Именно в силу этого всеединство само не есть объект знания; но именно поэтому к нему неприменимо сомнение и отрицание, смысл которых определен исключительно отношением знания к его предмету, предметной, т. е. – производной стороны знания. Это своеобразное, ни с чем не сравнимое свойство абсолютного бытия может быть уяснено с двух сторон: со стороны возможности познания, и со стороны возможности бытия. Что касается первого отношения, то Николай Кузанский показывает, что Бог, как абсолютное единство, есть условие всех категорий, которые конституируют природу вопроса; и потому к Нему Самому никакой вопрос не применим. Поэтому «невозможен никакой вопрос, который не предполагал бы уже этого абсолютного единства. Так, вопрос: есть ли что-нибудь? – уже предполагает самое бытие, вопрос: каково оно? – саму причину, вопрос: для чего оно? – саму цель. Но то, что предполагается во всяком сомнении, необходимо должно быть абсолютно достоверным. Поэтому абсолютное единство, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей не может быть подвергнуто никакому сомнению» (*De conjecturis*, I, гл. 7, *Opera* ed. 1514, f. 43 b). Поэтому, «если то, что лежит в основе самого вопроса, есть в богословии ответ на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос, так как ответ совпадает с самим вопросом» (*Idiota de Sapientia*, lib. II, *Opera*, f. 78 b).

Если обратиться к другой стороне вопроса, именно к понятию Бога, как условию бытия, то мы усматриваем в нем ту же абсолютную или первичную необходимость. Здесь центральным является установленное Кузанским понятие Бога, как сущей возможности («*possest*» или «*posse ipsum*»), т. е. как бытия, которое есть для всех вещей как бы сущее лоно возможности, то, из чего они берутся или в чем утверждены в силу того, что могут быть. С этой точки зрения онтологическое доказательство принимает следующий вид. Когда мы спрашиваем: есть ли что либо, или его нет, то это предполагает возможность быть или не быть. Но сама эта возможность, как условие бытия и небытия – может ли она не быть? Очевидно, самый вопрос здесь нелеп и лишен логического смысла. Если мы уясним себе, что Бог есть не предметная

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
реальность, не внешний объект действительности, а бытие, как сущая
возможность всего мыслимого, всего, что есть и чего нет, то мы
непосредственно усмотрим первичную, превышающую всякий вопрос и всякое
сомнение очевидность бытия Бога. Как можно спрашивать, существует ли сама
возможность, если сам вопрос предполагает возможность быть или не быть и,
следовательно, немислим вне бытия самой возможности? (*De apice theoriae*,
Op. 1, f. 220). Или, иначе: как может не быть сама возможность, когда «не
быть» и значит находиться в состоянии «возможности», т. е. когда бытие и
небытие одинаково находятся в лоне самой возможности и немислимы вне ее?
Или, еще в иной редакции: отрицать бытие чего-либо значит исключать это
нечто из состава бытия; таким образом, всякое отрицание уже опирается на
понятие бытия и предполагает его; следовательно, есть некое первичное
бытие, которое, будучи условием осмысленности самого отрицания, недостижимо
для последнего. «Мир», как совокупность сотворенного, есть существующее в
отличие от несуществующего; но Бог есть первичное, исконное и
самоутвержденное бытие – то бытие, которое предполагается, как условие
всего не только существующего, но и не существующего; и это бытие уже не
может быть отрицаемо. «Его бытие есть, следовательно, основа бытия всего,
что есть, или что каким либо образом может быть» (*De possest*, Op. I. f. 182
b).

В заключение этого исторического документирования нашего понимания
онтологического доказательства приведем еще одну его формулировку. Она
принадлежит Декарту. Декарт в том своем известном доказательстве бытия
Бога, которое принимается обычно за классическую форму онтологической
доказательства, только повторяет основное общеизвестное рассуждение
Ансельма (приведенное выше); он заменяет в нем только Ансельмово понятие
Бога, как «величайшего существа» (*id quo majus cogitari nequit*) понятием
«совершеннейшего существа», что по существу не меняет дела, а скорее еще
более затрудняет убедительность доказательства. Но у Декарта есть еще одно
доказательство бытия Бога, обычно называемое «антропологическим». Нам нет
надобности приводить его полностью. Нам важно лишь отметить, что в его
составе есть мысль, которая образует существенный момент истинного
онтологического доказательства. А именно, от достоверности нашего «я»,
усмотренного в «*cogito ergo sum*», Декарт переходит к достоверности Бога
через рассуждение, показывающее, что бесконечное первее конечного. В
бесконечной субстанции – говорит Декарт – содержится больше бытия, больше
положительной реальности, чем в конечной, «и, следовательно, восприятие
бесконечного, т. е. Бога, некоторым образом (*quodammodo*) более первично во
мне, чем восприятие конечного, т. е. меня самого (*Meditationes de prima
philosophiae*, 3 *livres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, VII, стр. 45).
Понятие бесконечного первее понятия конечного уже потому, что само понятие
бытия, как такового, равнозначно именно бесконечному бытию, тогда как
понятие конечного бытия получается через ограничение этого общего понятия и
потому в отношении его производно (*Correspondance*, V, 356, письмо к
Clerselier). Непонимание этого соотношения обусловлено чисто словесным
обстоятельством: на нашем языке «бесконечное» (*infininitum*) образовано через
отрицание «конечного» и кажется производным от последнего; в
действительности же, т. е. не психологически, а логически, по своему
смыслу, дело обстоит наоборот. Подлинное, адекватное смыслу понятия
обозначение для бесконечного бытия должно основываться не на восприятии его
через отрицание «конечности», а на восприятии его «всеобъемлющей полноты»;
бесконечное должно было бы собственно называться «*ens amplissimum*»
(*Correspondance III* стр. 427. Ср. *Quintae Responsiones*, *livres*, VII, стр.
365). Это обычно упускается из вида, потому что под бесконечностью
понимается только способность нашего сознания к неограниченному движению
вперед или расширению; но эта последняя способность, или соответствующая ей
потенциальная бесконечность (*indefinitum*) должна быть строго отличима от
сознаваемой актуальной бесконечности (*infininitum*) Бога, как производная в
отношении ее; в качестве незавершенности, она есть признак именно нашего,
человеческого, несовершенного сознания. Но сознавая себя ограниченным, я
тем самым сразу же (*simul*) постигаю бытие недостающей мне актуальной
бесконечности Бога (*livres*, VII, стр. 47 и 61 – *Meditatio tertia*; *Principia
philosophia I*, 26–27, *Correspond. V*, стр. 356), и на это нельзя возражать,
что человеческое сознание, будучи ограниченным, не в силах постичь или
охватить бесконечное. Мы, правда, не можем ясно познать всю полноту
содержания бесконечного Существа, мы не видим всего, что в нем есть, и в
этом смысле наша идея о нем смутна; но мы видим все же наличие, бытие самой
бесконечности, и в этом смысле наше понятие о ней вполне ясно и
самоочевидно – подобно тому, как можно иметь ясное представление о
треугольнике, не зная всей совокупности математических теорем, выражающей

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org всю полноту его геометрических свойств (Medit. tertia, ?uvres VII, стр. 46, Primae Responsiones, ib. стр. 113-114, Quintae Responsiones, стр. 365, 367-368).

Из этого рассуждения ясно, что Декарт, в сущности, исправляет свое «*cogito ergo sum*» в развитом нами выше направлении, т. е. заменяет его формулой «*cogito ergo est ens infinitum*». Самоочевидность нашего «я», как ограниченного существа, логически вовсе не есть первичная самоочевидность; первична, напротив, лишь самоочевидность бесконечности, или, что то же, бытия, как такового, тогда как наше ограниченное «я» мыслимо только уже на почве этого первично-бесконечного бытия, через его ограничение. Знаменитое «*Cogito ergo sum*» оказывается не первичной в логическом смысле истиной, а лишь первым в психологическом смысле подходом к уяснению первичной самоочевидности бесконечного бытия, т. е. Бога. Этот последний вывод не был до конца осознан Декартом – иначе ему пришлось бы отречься от всего своего классического построения, ставшего краеугольным камнем всего индивидуализма новой философии и всего умонастроения и непонимания новой истории. Лишь Мальбранш, опираясь именно на этот ход мыслей Декарта, создал систему, в которой первичное бытие Бога, как бесконечного Существа, есть самоочевидная и логически первая основа самой нашей мысли, нашего познания и самосознания. Но и у Декарта мы встречаем идеи, в сущности совпадающие с этим мировоззрением Мальбранша. «Обращая внимание – говорит он в *Primae responsiones* (?uvres. VII, стр. 110) – на безмерную и необъятную мощь (potentia), которая содержится в идее Бога, мы сознаем ее настолько все превосходящей (*exsuperantem*), что с ясностью видим, что причина (или «основание» – *causa*) этого бытия не может лежать ни в чем, кроме самой этой идеи». И именно поэтому Бог сам есть основание своего бытия («*Deus est suum esse*») (*Quint. Respons.*, ?uvres. VII, стр. 383).

III.

Из этого понимания онтологического доказательства, которое – если отречься от неудачных его формулировок, странным образом получивших наибольшую известность – совпадает и исторически с идеей его творцов, следует, как указано выше, что онтологическое доказательство есть не что иное, как усмотрение самоочевидности абсолютного, как такового. Оно не есть в обычном смысле «доказательство», т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное усмотрение истины. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некоей первичной и непосредственной мистической интуиции, простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличии от знания отвлеченного – предметного. Весь смысл онтологического доказательства состоит не в том, что с помощью наших идей и мыслей мы приходим к убеждению о существовании Бога, а, как раз наоборот, в том, что «о Боге» мы собственно вообще не можем иметь никакой, отдельной от Него самого, идеи или никакого понятия, как чего-то, что противостоит самой реальности Бога. О всех других вещах мы можем иметь идеи, которые онтологически суть нечто иное, чем сами вещи, и только «выражают» их «содержание»; Бога же мы знаем только, когда Он Сам в своей реальности нам открывается. Наша идея Бога не есть, – как это бывает в других случаях – наша идея о Боге; она есть просто присутствие, наличие самого Бога в нашем сознании, Его самообнаружение, Его откровение. Знание предметное всегда отвлеченно; взор, направленный на чуждую ему и внешнюю для него реальность, усматривает ее через посредство «идей», и отсюда возникает наше обычное понятие бытия, как предметного бытия, внешнего в отношении идеи; но в основе предметного знания лежит знание иного рода, знание живое, в котором нет отдельности между субъектом и объектом, между идеей и предметом. В этом живом знании не «мы» постигаем реальность внешним взором, а реальность сама раскрывается в нас и для нас, как бы говорит сама о себе через само свое присутствие. Так и только так нам дана реальность Бога. Всякое видение Бога есть присутствие в нас самого Бога и есть как бы актуализация в нас самого Бога.

Этим мы подведены к намеченной в начале нашего размышления проблеме отношения онтологического доказательства к живой религиозной вере, которая, согласно обычному и вполне справедливому мнению верующего человека, одна только удостоверяет нас в бытии Бога. Мы видим, что онтологическое доказательство, не будучи опосредствованным, на рациональных началах основанным умозаключением, не заключая в себе никакой гордыни отвлеченной мысли, а будучи, напротив, лишь как бы рациональным отчетом о непосредственном мистическом узрении, во всяком случае гораздо ближе к

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org живой природе религиозной веры, чем это обычно думают, и этим существенно и принципиально отличается от обычного типа «доказательств» бытия Бога. Но для полного разрешения представляющихся здесь сомнений надлежит рассмотреть еще два вопроса: 1) в каком отношении стоит то, что в онтологическом доказательстве разумеется под «Богом», к Богу религиозной веры? 2) в каком отношении стоит природа интуитивного акта, в котором усматривается утверждаемая онтологическим доказательством самоочевидность Бога, к духовному существу религиозной веры? Оба вопроса, несмотря на различие своего содержания, так тесно между собою связаны, что лишь совместное разрешение обоих может дать отчетливый ответ на сомнения, возбужденные каждым из них.

Основное сомнение по первому вопросу заключается в том, что онтологическим доказательством удостоверяется только бытие абсолютного или абсолютное бытие, но никак не бытие живого Бога религиозной веры – говоря словами Паскаля, только «Бог философов», но отнюдь не «Бог Авраама, Исаака и Якова». Это возражение в основе своей правильно, и мы должны открыто признать его силу. Спорным остается здесь лишь вопрос, в каком отношении между собой стоят эти два понятия. Если бы они противоречили друг другу, то онтологическое доказательство, в качестве доказательства бытия Бога, теряло бы всякую силу – оно не достигало бы своей цели. В действительности, однако, то различие между ними, которое Паскаль, в результате некоего мистического озарения или видения, испытал, как коренную противоположность, не имеет этого характера противоположности. Между «Богом философов» и «Богом Авраама, Исаака и Якова» есть существенное различие в степени конкретности, но нет противоположности, основанной на несовместимости признаков. В самом деле, каковы те атрибуты Бога, которые предполагаются онтологическим доказательством, и очевидность которых им уясняется? Бог, как абсолютное бытие или всеобъемлющее единство, означает – как это видно уже из приведенных образцов этого доказательства – Истинно-сущее или Перво-сущее, Единое, Вечное и Вездесущее Начало – атрибуты, присущие и понятию Бога религиозной веры. Он означает также Свет Истины, начало, в силу которого возможны мысль и познание (ср. в особенности приведенное выше рассуждение Фихте, который именно на этом пути пришел к философскому обоснованию Бога-Слова, Логоса, и сейчас же ниже – мысли бл. Августина). Можно было бы подумать, что абсолютное начало или бытие (как это, казалось бы, видно уже из этимологических признаков его имени), в отличие от личного живого Бога, безлично – есть некое безличное «оно», а не личное «я» (или «ты» – для обращенного на него человеческого сознания). Но это не так. Прежде всего, подлинная абсолютность идеи Бога, или идея Бога, как абсолютного, исключает уже чисто логически вместилище ее в одну из двух категорий, в совокупности своей исчерпывающей все сущее. Безличное есть то, что противоположно личному; в качестве такового, оно есть свойство части бытия и не может притязать на значение абсолютного или всеобъемлющего бытия. Ближайшим образом, следовательно, понятие Бога в онтологическом доказательстве стоит выше этого различия и как бы нейтрально в отношении его. Но этим дело не исчерпывается: так как путь к Богу в онтологическом доказательстве ведет через глубины нашего сознания, через внутренний опыт, то мы вправе сказать, что предполагаемая им идея Бога ближе к началу личного бытия, чем к безличному, материальному, природному миру. Конечно, Бог онтологического доказательства не есть личность в смысле, тождественном понятию личности в применении к человеку; но в этом отношении оно предполагает то самое, что утверждается и религиозной верой: 1) невозможность адекватного применения к Богу любой вообще из категорий, имеющей силу в приложении к тварному миру – что есть основная мысль всего «отрицательного богословия», которое, как известно, со времени Оригена и Дионисия Ареопагита есть незабываемая основа христианского богословия, 2) неприменимость к Богу момента ограниченности, присущего человеческой личности. В этом смысле весьма выразительны слова бл. Августина: «не ищи Бога во вне – Истина живет внутри тебя; погрузись в самого себя и там, где ты найдешь себя ограниченным, выйди за пределы самого себя (*transcende te ipsum*)». Бог раскрывается во внутреннем, личном опыте, как источник и основа личной жизни – но при условии выхода за пределы ограниченности я, как единичного, индивидуального сознания.

Характерным образцом совместимости веры в живого, личного Бога (при условии мистически-сверхрационального, а не рационализованного Его понимания) с онтологическим доказательством являются те размышления бл. Августина, в которых онтологическое доказательство обнаруживается, как путь к вере. Известно, что бл. Августин приходит к вере, к Богу на том пути, на котором позднее доказывает бытие Бога Декарт – именно через уяснение

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org самоочевидности самосознания; именно Августин, а не Декарт, является творцом «*cogito ergo sum*» (что в свое время отметил уже янсенист Arnauld, а в новейшей литературе – Дильтей в его *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), стр. 322 и сл.) «Заключается ли жизненная сила в воздухе или в огне, об этом люди могут сомневаться; но кто будет сомневаться, что он живет, вспоминает, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Ведь если он сомневается, то он живет, то он вспоминает, почему сомневается, понимает, что ничего не знает, судит, что ничего не должен признавать без проверки». (*De trinitate* X, 14). «Вне всякого воображения какого либо образа или представления мне абсолютно очевидно, что я есмь, что я это знаю и люблю. В отношении этих истин мне ничуть не страшны аргументы академиков (т. е. скептиков), говорящих: а что, если ты заблуждаешься? Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь. Ибо кто не существует, не может заблуждаться... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь?» (*De civitate Dei*, XI, 26). Но Августин, в противоположность Декарту, сразу же сознает, что эта самоочевидность личного самосознания производна от иной, более первичной самоочевидности. Мое бытие и мое знание об этом бытии – два момента, из которых слагается мое самосознание – очевидно предполагают, с одной стороны, само Бытие и, с другой стороны – само Знание или Истину. Первичное Бытие, Бытие само по себе есть Бог; все остальное имеет производное бытие, получая его от Бога, следовательно, существует только заимствованным образом. Все остальное (в том числе и мое я) «хотя и есть, потому что исходит от Тебя, но вместе с тем и не есть, потому что оно не то, что Ты» (*Confessiones* VII, 11). Бог сам определил себя в ветхозаветном откровении, сказав «Я есмь сущий», и именно это бытие Истинносущего, а не «мое бытие» есть первичная достоверность. Столь же достоверно бытие самой Истины: «Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает..., итак, всякий, кто сомневается, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины» (*de vera religione*, с. 39). Именно на этом пути, на пути узрения самоочевидности истинного бытия, которое вместе с тем есть «внутренний свет», «неизменный Свет Истины», произошло религиозное обращение Августина, внезапное раскрытие и усмотрение им очевидного и вечного присутствия Бога в человеческой душе, о чем так драматически повествует седьмая книга его «Исповеди»: «И я сказал себе: разве истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издали: да, она есть. Я есмь сущий. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что я живу, чем что есть Истина» (*Confessiones*, VII, 10). Такова вдохновенная, сердечная религиозная интуиция, открывшая Августину живого Бога и совпадающая с изложенным выше существом онтологического доказательства. Абсолютное, интуитивно, внутренним опытом постигаемое бытие, как единство бытия и знания – это понятие, лежащее в основе онтологического доказательства – совпадает с той таинственной сердцевиной бытия, которая раскрывается в живом личном религиозном опыте, как Бог.

Есть еще одна сторона вопроса, которая здесь естественно может возбуждать сомнение. Онтологическое доказательство имеет в виду, очевидно, именно онтологическое понятие Бога или онтологический момент в идее Бога; Бог есть в нем первооснова бытия (и знания). Но оно оставляет, повидимому, совершенно в стороне аксиологический момент в понятии Бога – Его всеблагость, Бога, как первоисточника Добра. Более того: идея Бога, как первоосновы всеединого бытия, как первоединства всего сущего, как будто мыслит Бога источником всей мировой реальности, в том числе и реальности зла. Нет нужды скрывать или затушевывать трудность, на которую указывает это сомнение. Та редакция онтологического доказательства, которая (как у Декарта) исходит из понятия Бога, как «Совершеннейшего существа», не помогает делу, так как основана на непроясненном отождествлении двух понятий – совершенства онтологического (онтологического богатства, бесконечности, вечности) с совершенством аксиологическим. Но трудность, с которой мы имеем здесь дело, есть в конечном счете общая трудность – рационально вообще неразрешимая – проблемы зла, т. е. проблемы теодицеи. Ведь совершенно независимо от того или иного способа доказательства бытия Бога или удостоверения в последнем, религиозное сознание роковым образом стоит перед антиномией – как согласить всемогущество Божие (идею Бога, как первоосновы или творца всяческого бытия) с Его всеблагостью. В истории религиозной мысли, начиная с манихейства и гностицизма и кончая новейшими религиозными течениями (напр. Джемс), не было недостатка в попытках

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org разрубить этот Гордиев узел простым отрицанием одного из членов этой антиномии, т. е. отрицанием всемогущества за счет всеблагости Бога. Религиозное сознание христианской церкви упорно и категорически отвергает по чисто религиозным основаниям это упрощенное решение. Тем более, конечно, для религиозного сознания неприемлем противоположный выход – религиозный аморализм, утверждение всемогущества Бога за счет Его всеблагости – ход мыслей более редкий, какой мы встречаем напр. в пантеизме Спинозы. Традиция Церкви – с особенной ясностью утвержденная именно восточными отцами церкви – настаивает, в противоположность этим рационалистически-упрощающим тенденциям, на том, что в конечном счете, в последней, рационально недостижимой нам глубине бытия всемогущество совпадает с всеблагостью, т. е. Бытие (в истинном, последнем мистическом смысле – в отличие от эмпирического существования) и Благо совпадают, иначе говоря, что зло, будучи эмпирически реальным, не имеет подлинных онтологических корней в бытии, есть «не-бытие», мираж, наваждение. Откуда может вообще взяться, при первоначальном господстве и наличии чистого бытия, такого рода не бытие, которое не есть просто ничто, как оно может все же эмпирически не только существовать, но даже обладать огромной силой и как бы покорять себе тварную реальность («мир во зле лежит») – в этом и заключается проблема теодицеи, рационально вообще неразрешимая, и уяснимая лишь путем сверхрационального религиозно-мистического опыта. Смысл этого решения заключается во всяком случае в том, что в глубочайшей первооснове сущего Бытие и Добро между собой совпадают. Этого, в связи наших размышлений, для нас совершенно достаточно. Это свидетельствует не только о том, что понятие Бога в онтологическом доказательстве не противоречит религиозной и в частности христианской идее Бога, но – что еще существеннее – о том, что путь онтологического доказательства – сосредоточение сознания на первичном, абсолютном бытии – сходен с путем религиозного опыта и ведет к той же цели, что и последний, – к погашению в мистическом переживании последних глубин бытия непреодолимого для рационального сознания дуализма между бытием и добром. А что «онтологическое доказательство», как рациональный отчет о сверхрациональной интуиции, не может исчерпать всей полноты последней и остается в отношении ее только упрощающей схемой – это заранее очевидно для всякого, понимающего сверхрациональность религиозного переживания и одинаково применимо ко всякому, в словах и понятиях выразимому богословствованию.

Обратимся теперь ко второму вопросу – к вопросу, в какой мере онтологическое доказательство, давая нам достоверное, как бы логически необходимое знание, согласимо с характером религиозного акта веры, как свободного, ничем не вынуждаемого признания Бога, – признания, ценность которого в том и заключается, что здесь рационально недостоверное и недоказуемое утверждается на основе веры. Часто это соотношение мыслится так, что между верой и знанием по существу полагается непроходимая бездна, так что предмет веры *eo ipso* не может быть предметом знания, как и наоборот. Такое умонастроение отвергает принципиально не только всякие вообще попытки «доказательства» бытия Бога, но всякую вообще попытку утверждения Его достоверности во имя обеспечения своеобразия веры, как свободного, ничем не вынужденного нравственного акта. Указывают на тот факт, что даже святые, как известно, по большей части переживали жизненные периоды, когда они обуревались сомнениями, и одолевали эти сомнения не усмотрением достоверности бытия Бога, а героическим волевым усилием, аскетическими подвигами, через которые они – вопреки всякой умственной очевидности – восстанавливали свою веру в Бога.

Что «доказательства» бытия Бога в обычном смысле слова, т. е. умозаключения, опосредствованным путем, через логические связи посылок с выводом, приводящие к косвенному удостоверению Бытия Бога, неадекватны своему предмету и лишены всякой подлинной силы – это мы выше сами признали, указав, что ценность онтологического доказательства именно в том и состоит, что оно есть не умозаключение, а наведение сознания на интуитивное усмотрение непосредственной очевидности. В этом смысле онтологическое доказательство есть для нас единственное вообще возможное доказательство бытия Бога. Так как в конечном счете всякое правильное рациональное доказательство в силу сводимости рационального умозаключения к непосредственной интуиции, при правильной его конструкции само собой приводит к онтологическому доказательству [5], то нам остается здесь вкратце указать на несостоятельность всяких вообще эмпирических доказательств бытия Бога. Эмпирическое доказательство бытия Бога, как бы оно ни велось и в чем бы ни состояло, умозаключает о бытии Бога от каких-либо фактов или соотношений мирового бытия. Но всякое такое доказательство разбивается о

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
факт зла или даже несовершенства мира. Сколько бы мы ни усматривали следов гармонии, совершенства, целесообразности и сверхчеловеческой мудрости в устройстве мира – но тот факт, что все же не все в мире совершенно и гармонично, что в мире царят и случайность, бессмыслица, дисгармония, зло, лишает доказательство всякой убеждающей силы. Если античное сознание особенно склонно было к такого рода обоснованию бытия Бога, с необычайной остротой ощущая эстетическое величие и гармонию мироздания (ср. замечательный, сохраненный у Цицерона в «Somnium Scipionis» отрывок из Аристотеля), то это психологически определялось тем, что античное сознание не достаточно ощущало абсолютность нравственных потребностей личности. (С другой стороны, античная мысль, как известно, полна пессимистического сознания безысходного трагизма человеческой судьбы в космическом бытии.) (Популярную сводку данных об этом см. в книге Н.С.Арсеньева «Жажда подлинного бытия».) Для христианского сознания, утвердившего абсолютную ценность каждой человеческой личности и, быть может, в конечном счете каждого живого существа вообще, мировая гармония не может сама по себе быть свидетельством бытия Бога, потому что даже единый факт трагизма и неправды есть диссонанс, сразу разрушающий всю эту гармонию. Слезинка единюго невинно замученного ребенка, по верному и неопровергаемому указанию Ивана Карамазова у Достоевского, не позволяет «принять» мир, т. е. является уже опровержением «эмпирического» доказательства бытия Бога, умозакрывающего от устройства мира к бытию Бога. По справедливой мысли немецкого философа Макса Шелера, наличие одного страдающего существа в мире – хотя бы это был раздавленный и извивающийся от боли червяк – перевешивает, как противопоставление, всю мировую гармонию. Если бы человеческой душе был доступен только этот косвенный путь к Богу от познания мирового устройства, то бесспорно, что единственной правомерной гипотезой оставался бы только атеизм – «система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная», говоря словами молодого Пушкина. И Лаплас с своей точки зрения чистого ученого был совсем не неправ в своем знаменитом ответе Наполеону на вопрос, почему он в своем рассуждении о происхождении планетной системы не упоминает о Боге: «Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothese».

Совсем иначе, однако, мы должны оценить обычное представление, полагающее непреодолимую противоположность между верой и интуитивным усмотрением самоочевидности бытия Бога. Под словом «вера» можно понимать двоякое, и эти два смысла ее надо отчетливо различать один от другого. «Вера» в обычном (внерелигиозном) смысле может означать субъективную уверенность при отсутствии объективных оснований для ее оправдания, т. е. без возможности удостовериться в ее истинности. В этом смысле можно верить, что напр. затеянное мною трудное дело удастся, что я выиграю в лотерею, что я доживу до старости и т. п. Но «вера» может значить и совсем другое: достоверность особого порядка, не доказуемую обычным, рациональным путем, но непосредственно усматриваемую в опыте особого, духовного порядка. В этом смысле я «верю» своему другу, верю, что человек, которого я непосредственно-интуитивно воспринимаю, как честного человека, не может поступить бесчестно и т. п. Совершенно очевидно, что религиозная вера должна пониматься как вера во втором смысле: она есть «вещей невидимых обличение», непосредственное удостоверение в том, что обычным путем, т. е. из чувственного опыта или из рациональной мысли подтверждено быть не может. И в этой связи существенно отметить, что «онтологическое доказательство», будучи непосредственным усмотрением абсолютного, есть путь, в котором открывается именно высшее знание, т. е. знание и вера совпадают. Достоверность его предполагает способность возвыситься над обычным, владеющим нашим сознанием отношением между познающим и предметом познания, и вместо привычной нам, доступной из чувственного опыта предметной действительности, к которой это доказательство неприменимо («сто талеров»!), увидеть абсолютную реальность или осуществить абсолютное знание, в котором реальность, как указано выше, дана не извне через посредство идеи, а непосредственно сама нам раскрывается.

Именно поэтому самоочевидность бытия Бога, удостоверяемая онтологическим доказательством, не только совместима с свободой, с нравственным подвигом акта веры, но именно предполагает такой свободный волевой акт. Свобода относится здесь к тому волевому напряжению, которым мы должны направить наше внимание вовнутрь, на раскрывающуюся в нас духовную реальность и отрешиться от привычного, как бы гипнотического действия на нас предметной действительности, – действия, склоняющего нас к убеждению, что единственная «настоящая» реальность есть реальность внешнего чувственного мира. Чтобы увидеть духовную реальность и первичное бытие, к которому относится

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org
онтологическое доказательство, нужно, говоря словами Платона, «повернуть глаза души». Этот поворот есть акт совершенно свободный; куда мы направим наше внимание, на чем мы сосредоточимся – это зависит всецело от нас самих и определено моральными силами нашего существа. Так как внешний, чувственный мир приковывает обычно наше внимание не только своей привычностью и ясностью, но и, прежде всего, соблазнами, которыми он пленяет нашу волю, то такой «поворот глаз души» от внешнего к внутреннему, от чувственного к сверхчувственному, от поверхности бытия к его последней глубине требует именно морального напряжения воли, есть некоторый подвиг; и при всяком ослаблении воли, руководящей вниманием, абсолютное легко вновь исчезает из нашего сознания, кажется нашим субъективным измышлением, и онтологическое доказательство психологически теряет над нами силу. Но если раз наш умственный или духовный взор направлен на эту глубину, то содержание того, что им усматривается, становится самоочевидным. Характер достоверности онтологического доказательства, таким образом, вполне совпадает с характером достоверности религиозной веры: психологическая трудность усмотрения истины сочетается в обоих с смысловой, объективной очевидностью раз обретенной истины. Религиозная вера, лишенная этой внутренней очевидности ее объекта, не имела бы присущих ей характерных черт незыблемости, прочности, величайшей силы над сознанием, которым она владеет.

Но есть и еще более общее соображение, свидетельствующее, что путь «онтологического доказательства» не только не противоречит пути религиозной веры, но, напротив, основан именно на гносеологическом своеобразии религиозного постижения. Обычное возражение неверия, перед которым иногда и верующее сознание, не опознавшее своей природы, оказывается бессильным, сводится ведь к тому, что религия верит в объекты, которые трансцендентны человеческому сознанию и, как таковые, недоступны ему, не допускают опытной проверки. Неверию всегда представляется, что в религиозной вере, говоря немецкой поговоркой, «*der Wunsch ist der Vater des Gedankens*» – что люди верят в реальность того, что им хотелось бы иметь, как реальность. В известном споре между Грановским и Герценом о бессмертии души Герцен, на слова Грановского, что он не может жить без веры в бессмертие, ответил: «Вот было бы хорошо, если бы мир был устроен, как сказка, если бы все, что нам нужно, было бы тотчас у нас под руками». Мы видим – Герцен, не зная того, повторяет по существу кантовский аргумент о «ста талерах»: вот было бы хорошо, если бы мысль о ста талерах всегда совпадала с их реальностью! Предпосылкой этого рассуждений в его применении к объекту религиозной веры является допущение, что структура бытия, предстоящая религиозному сознанию, принципиально совпадает с структурой внешне-предметного бытия, предстоящего чувственному взору и образующего предмет наших чувственных желаний и исканий. В обоих случаях – таково предположение – желание и искание есть одно, а реальность желанного нечто совсем иное и совершенно независимое от факта ее желанности. И неверующий убежден, что верующий лишь из отсутствия мужества и интеллектуальной честности утверждает реальное наличие того, чем он жаждет обладать.

Для опознания природы того живого знания, которое образует существо религиозной веры, и для подлинно-разумного оправдания веры, чрезвычайно существенно уяснить себе, что эта предпосылка (молчаливо допускаемая часто самими верующими) ложна. В живом знании, и следовательно, в религиозном сознании структура отношения между объектом и субъектом действительно совершенно иная, чем в знании предметном. А именно, в нем сама духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект, ибо есть именно откровение, самораскрытие самой реальности этого объекта. Душа, горящая верой в Бога, не может заблуждаться: ибо само ее горение не противостоит, как чисто субъективный процесс, ее объекту (который мог бы оказаться и иллюзией), а есть именно самообнаружение Бога в душе человека. И даже простое желание и искание, при правильном его опознании, совпадает с реальной наличностью желаемого и искомого, ибо оно вообще было бы немислимо, если бы его объекта не было, если бы оно не было порождением сил той реальности, которая здесь ищется и желается. Бог, будучи трансцендентен чувственному миру и тварному существу человека, не трансцендентен духовной жизни, ибо она сама есть именно Его самообнаружение в человеке. «Оттого знаем мы, что мы находимся в Нем, а Он – в нас, что дал нам от Духа Своего». В этом заключается самое существо мистического опыта, или – что то же – живого знания, которое есть первичная основа всякой религиозной веры. В наших мыслях и понятиях о Боге мы можем грубо заблуждаться, но в духовном опыте, в живом горении духа нет места заблуждению. Эта живая идея Бога совпадает с самой реальностью Бога и неотделима от нее так, как идея «ста

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога filosoff.org талеров» отделима от их наличия в моем кармане. Именно в уяснении этого своеобразия духовного опыта заключается существо «онтологического доказательства». Оно есть не что иное, как рациональное опознание специфической достоверности религиозного опыта.

Примечания

1

Убедительно и ярко это показано лучшим современным исследователем средневековой философии Е. Gilson'ом в его книге «Le thomisme».

2

После того, как я в своей книге «Предмет знания» пытался выяснить этот истинный смысл онтологического доказательства у Ансельма (ср. «Предмет знания», стр. 459-465), мое толкование нашло себе подтверждение в превосходном анализе этой темы, представленном в чисто исторической работе А. Koiré, «L'idée de Dieu chez Anselm».

3

Набросок этой истории – неполноту которого я ясно сознаю – был представлен мною в приложении к «Предмету знания» 1915.

4

О замечательно изящном и убедительном изложении мистического существа этого доказательства у св. Бонавентуры – ср. E.Gilson. La philosophie de St. Bonaventure.

5

Обоснование этого соотношения, относящееся к общим проблемам логики, завело бы нас здесь слишком далеко; оно представлено мною в моей книге «Предмет знания», гл. V (стр. 181-208) и приложение, стр. 437-443.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!