

И. И. Евлампиев

*Санкт-Петербургский государственный университет
yevlampiev@mail.ru*

**«НЕКЛАССИЧЕСКАЯ» ФОРМА
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА В ФИЛОСОФИИ
И. КАНТА И Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ***

В статье детально рассматривается та версия онтологического доказательства бытия Бога, которую сформулировал С.Л. Франк в своей работе «К истории онтологического доказательства» (1915) и которую можно назвать ее «неклассической» формой. Аргументируется, что в достаточно последовательном виде она впервые была выражена в работе И. Канта «Единственное возможное основание для доказательства бытия Бога». В «Критике чистого разума» Кант не столько опровергает эту форму онтологического доказательства, сколько уточняет ее и делает по-настоящему непротиворечивой. В окончательном виде указанная «неклассическая» форма онтологического доказательства была выражена Гегелем, это увидели только представители неогегельянства в начале XX в. (И. Ильин, А. Кожев).

Ключевые слова: онтологическое доказательство, проблема бытия, трансцендентальная апперцепция, Николай Кузанский, М. Хайдеггер, С.Л. Франк

Igor I. Evlampiev

St. Petersburg State University

**THE “NON-CLASSICAL” FORM OF ONTOLOGICAL ARGUMENT
IN THE PHILOSOPHY OF I. KANT AND G.W.F. HEGEL**

The article discusses in detail the version of ontolog-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00506а.

ical argument which S.L. Frank formulated in his work "On the history of ontological argument" (1915) and which can be called "non-classical" form. It is proved that in a fairly consistent form it was firstly expressed in the work of Immanuel Kant "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence". In "Critique of Pure Reason" Kant does not so much refute this form of ontological argument as he refines it and makes it truly consistent. Finally, the indicated "non-classical" form of ontological argument was expressed by Hegel, and only representatives of Neo-Hegelianism in the beginning of the 20th century have detected this point (I. Ilyin, A. Kojev).

Key words: ontological argument, problem of being, transcendental apperception, Nicholas of Cusa, M. Heidegger, S.L. Frank

1. «Неклассическая» форма онтологического доказательства в формулировке С.Л. Франка

Существует общепринятое мнение, что онтологическое доказательство бытия Бога, впервые предложенное Ансельмом Кентерберийским в XI в. и возрожденное в Новое время Р. Декартом, было окончательно «похоронено» И. Кантом; и после Канта говорить о справедливости онтологического доказательства означает впасть в дремучий метафизический догматизм. В этом смысле даже попытка Гегеля возродить онтологическое доказательство вопреки Канту обычно изображается не очень успешной и не убедительной. Однако распространенность этого мнения вовсе не является доказательством его истинности; это как раз тот случай, когда господство устоявшегося стереотипа даже не позволяет задуматься над тем, является ли правильной традиционная интерпретация.

Мы постараемся показать, что представление о Канте как «борце» с онтологическим доказательством ничего общего не имеет с действительностью, более того, ситуация в данном случае является прямо обратной по

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

отношению к той, которая изображается в «стандартных» версиях истории философии. Кант не только не «опроверг» онтологическое доказательство бытия Бога как таковое, наоборот, именно он впервые придал ему ту форму, которая сделала его универсальной системой метафизической аргументации, сохраняющей свою силу в философии вплоть до наших дней.

Это утверждение идет вразрез со всем, что обычно видят в философии Канта, поэтому оно требует капитального обоснования и разъяснения. Однако прежде чем приступить к такому разъяснению, обратим внимание на то, что в XX в. нашлись мыслители, которые не только «реабилитировали» онтологическое доказательство, но и пытались показать, что такого рода аргументация является *необходимой* для философии в ее новейших тенденциях.

Впервые эту точку зрения ясно выразил С. Л. Франк в работе «К истории онтологического доказательства», опубликованной в 1915 г. в качестве приложения к книге «Предмет знания». В своей работе Франк полностью соглашается с известной критикой традиционной формы онтологического доказательства (впервые сформулированной задолго до Канта): вывести существование Бога по правилам *формальной логики* из *конечного* понятия, созданного человеческим рассудком, безусловно, невозможно. Ансельм в своем доказательстве основывается на понятии «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», Декарт использует понятие «наисовершеннейшего существа». Неадекватность соответствующих форм доказательства бытия Бога связана с тем, что в них существование признается одним из *предикатов*, присущих понятию, наряду со всеми другими логическими предикатами. Однако, отвергая так понятое онтологическое доказательство, Франк настаивает, что его можно и нужно принять в другой форме, лишенной отмеченных недостатков. Поскольку аргументация Франка в пользу онтологического доказательства непосредственно свя-

зана с теми новыми принципами, которые определили специфику неклассического периода развития европейской философии, саму указанную форму также уместно назвать *«неклассической»*, в противоположность *классической* форме Ансельма – Декарта.

«Логическая природа так называемого «онтологического доказательства», – пишет Франк, – не зависима от специального применения его к бытию Бога (хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него). Эта логическая сущность рассматриваемого учения в своей общей форме состоит в том, что утверждается наличие такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость, или «существование» и «сущность» настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признавать вторую, не признавая вместе с тем и первого. Из этого определения логической сущности онтологического доказательства прежде всего следует, что утверждаемая им мысль – если она вообще возможна – должна носить характер *непосредственно очевидной истины*. Ибо раз утверждается наличие содержания, *немыслимого* иначе, как реально существующим, то, очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания, чтобы в нем, как обычно говорится «аналитически» усмотреть «признак» реального существования»¹. Это означает, что онтологическое доказательство ни в коем случае не может быть «доказательством» в обычном логическом смысле, как движение мысли от некоторых посылок к следствию. Скорее наоборот, то содержание, которое в нем полагается, является исходной, основополагающей истиной, выявляющейся в движении, обратном тому, которое составляет смысл любого доказательства.

В такой форме онтологическое доказательство выражает мысль о невозможности философствовать без некоей бытийной связи с Абсолютом как универсальным ос-

¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 366.

нованием любого полагания, причем Абсолют признается непосредственно данным в сознании, он присутствует в нем «с очевидностью». Это значение онтологического доказательства наглядно проявляется в собственной философии Франка; в работе «Предмет знания» он доказывает, что познание любого конечного предмета возможно только «на фоне» Абсолюта-всеединства, который должен быть нам дан *непосредственно*, чтобы из указанного «фона» наше познание могло выделить конечный предмет и познать его. Вот как это формулирует Франк: «...то *сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к «предмету», как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т.е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есмь* сверхвременное единство, *мы пребываем в нем и оно в нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а *само сверхвременное бытие*»². По сути здесь утверждается, что любое *конечное* познание (познание конечного предмета с помощью традиционной научной рациональности) возможно только на основе акта *бесконечного* познания, понятого как непосредственное соединение-слияние с Абсолютом. Именно способность нашего сознания к такому бесконечному (интуитивному) познанию, дающему не сущее, не предметность, а само *безусловное бытие*, и утверждается в той версии онтологического доказательства, которую развивает Франк.

Переходя в своем историческом обзоре онтологического доказательства к Канту, Франк не ограничивается констатацией известного факта критики немецким философом онтологического доказательства, он проницательно утверждает, что именно Канту, благодаря общему перевороту, совершенному им в философии, удалось «дать толчок

² Там же. С. 155–156.

к углублению онтологического доказательства, к исцелению его из того состояния маразма, в котором оно пребывало со времени Лейбница»³. Однако при этом Франк считает, что Кант дал указанный «толчок» как бы помимо своей воли, вовсе не желая возродить онтологическое доказательство. В этом смысле известную работу докритического Канта, специально посвященную этой теме («Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», 1763), Франк характеризует всего лишь как «исторически любопытную мелочь». Можно только пожалеть, что русский философ в данном случае проявил удивительную близорукость и не разглядел в этом труде Канта чрезвычайно важного хода мысли, полностью согласующегося с главной идеей его собственного исторического обзора. В данном случае Франк все-таки оказался подверженным тому самому стереотипу о Канте как решительном «борце» с онтологическим доказательством, который до наших дней не позволяет дать достойную оценку выдающимся размышлениям Канта на эту тему.

2. Онтологическое доказательство в докритических трудах И. Канта

Уже самое беглое прочтение работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» вызывает у человека, хорошо знакомого с традиционными оценками творчества Канта, искреннее недоумение. Прежде всего в этой работе бросается в глаза очень ясная критика традиционной версии онтологического доказательства (версии Ансельма и Декарта), основанной на признании бытия одним из предикатов логического субъекта (в онтологическом доказательстве таким субъектом является понятие Бога). В связи с этим сразу возникает сомнение в правильности традиционного противопоставления этой работы более поздним работам «критического» периода, прежде всего «Критике чистого разума». На

³ Там же. С. 405.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

деле, критика онтологического доказательства, проводимая в главном труде Канта, просто повторяет рассуждения более ранней работы. Это заставляет повнимательней присмотреться к попыткам Канта найти истинную форму онтологического доказательства на фоне ложных версий.

Нужно заметить, что работа «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» является в определенном смысле итогом всего раннего периода творчества Канта, в эту работу он включает выводы двух самых принципиальных из предшествовавших работ — книги «Всеобщая естественная история и теория неба» и статьи «Новое освещение первых принципов метафизического познания» — при том что сами эти работы кажутся совершенно разными и даже несовместимыми по тематике. Это показывает, что значение этой работы в общем контексте творчества Канта далеко не рядовое, и можно только пожалеть, что она редко привлекает внимание исследователей, считающих, что все ее главные идеи были отвергнуты «критическим» Кантом⁴.

На деле ситуация является почти противоположной: Кант в этой работе нащупывает такие идеи, которые дальше становятся очень важными для его творчества, без их учета невозможно правильно понять важнейшие положения его главных трудов. Невнимание к этим идеям ведет к тому, что сами главные труды Канта мы понимаем *с существенными искажениями*.

Уже в работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» Кант вступает в полемику с рационалистической традицией Лейбница — Вольфа, в которой метафизическое познание строится на основе

⁴ На русском языке в последние годы появились исследования, в которых сделана попытка показать первостепенное значение этой работы для всего творчества Канта. См.: Коцюба В.И. К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк — И. Кант) // Знание и парадигма в истории мировой философии: сб. статей. М., 2001. С. 397–412; Протопопов И.А. Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта. СПб., 2010.

чисто логических принципов во главе с принципом противоречия. Кант возражает против принятия такой основы метафизики, утверждая, что ею может быть только принцип тождества. На первый взгляд, кажется, что он просто подменяет один логический принцип другим, но на деле здесь речь идет о замене логического принципа принципом *реального бытия*. Вот как это формулирует Кант: «Существует два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно положение «все, что есть, есть»; другой для отрицательных истин, а именно положение: «все, что не есть, не есть». Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества»⁵.

В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» эта тенденция к замене логических принципов метафизического познания на принцип бытия проведена еще более явно. Бытие здесь описывается как особый акт полагания вещи, ничего общего не имеющий с логическим отношением субъекта и предиката: «Существование есть абсолютное полагание вещи, и этим оно отличается от любого другого предиката, который, как таковой, всегда полагают в отношении какой-то другой вещи»⁶.

Именно в связи с этой тенденцией к пониманию бытия не как логического предиката, а как абсолютного полагания, ранний трактат Канта высоко ценил М. Хайдеггер. Согласно Хайдеггеру, Кант в своем «тезисе о бытии» возвысился над всей современной ему философией, поскольку сделал попытку преодолеть то «забвение бытия», которое определяло развитие всей новоевропейской философии. При этом Хайдеггер утверждал, что идеи, высказанные Кантом в работе «Единственно возможное

⁵ Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания / Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 1, М., 1963. С. 268.

⁶ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога / Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 1. С. 403.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

основание для доказательства бытия Бога», сохранили свое значение и в его последующих, самых известных работах: «...именно вопрос, возможно ли, как и в каких пределах возможно предложение «Бог есть» в качестве абсолютного полагания, становится и навсегда остается для Канта тем тайным стимулом, который движет всей работой мысли в «Критике чистого разума» и остается мотивом последующих главных произведений»⁷.

И далее Хайдеггер разъясняет, каким образом меняется постановка главных проблем теории познания при таком изменении ее исходного пункта: «Речь о бытии как абсолютном полагании в отличие от относительного как логического, конечно, создает видимость, будто при абсолютном полагании никакого отношения не устанавливается. Когда, однако, при абсолютном полагании дело идет об *объективном* употреблении бытия в смысле наличествования и существования, то для критического осмысления не только становится ясным, но и в принудительном порядке приходится признать, что здесь тоже полагается определенное отношение и тем самым связка «есть» приобретает характер предиката, хотя и не реального.

При логическом употреблении бытия (а есть b) речь идет о полагании отношения между субъектом и предикатом предложения. При онтическом употреблении бытия — этот камень есть («существует») — речь идет о полагании отношения между Я-субъектом и объектом, однако так, что в субъект-объектное отношение, как бы пересекаясь с ним, включается субъект-предикатное отношение. Этим предполагается: «есть» как связка имеет при высказывании объективного знания какой-то иной и более и богатый смысл, чем просто логический»⁸.

Как видно из этой цитаты, существенное различие между постановкой проблемы бытия в ранней работе

⁷ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 367.

⁸ Там же.

Канта и в его поздних трудах (прежде всего в «Критике чистого разума») Хайдеггер видит только в том, что в первом случае Кант еще не осознает до конца необходимость определить те условия в субъекте, которые позволяют бытию полагать себя в отношении субъекта, в главных же «критических» работах именно анализ этих условий (прежде всего структуры рассудка) становится главной темой («... более глубокое критическое определение рассудка дает теперь гарантию видоизмененного и более богатого объяснения бытия»⁹).

Однако Кант не только переосмысливает понятие бытия, рассматривая его как абсолютный акт полагания любой вещи, он доказывает, что имеется такое сущее, которое безусловно обладает бытием, в то время как любая вещь, конечно же, может как существовать, так и не существовать, т.е. не обладает такой безусловностью. Хайдеггер обращает меньше внимания на эту сторону размышлений Канта в его раннем трактате, однако для самого Канта она является главной — ведь переосмысление понятия бытия для него есть всего лишь *единственно возможное основание* для доказательства существования указанного безусловного сущего, Бога. В соответствующих рассуждениях Канта содержится ряд важных моментов, которые нужно учесть, если мы хотим до конца понять революционное значение его философии (к чему нас призывает Хайдеггер).

Кант строит свое доказательство бытия Бога следующим образом: чтобы нечто существовало, оно должно быть возможным, т.е. должно не быть невозможным. В формальной логике невозможность чего бы то ни было связана с наличием противоречия в определениях или свойствах соответствующего нечто. Отсутствие противоречия означает, что соответствующее нечто возможно в логическом смысле. Однако Кант в полном соответствии с отмеченной выше тенденцией к замене логических

⁹ Там же. С. 370.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

оснований метафизического познания *бытийными* подчеркивает, что логическая возможность вовсе не является реальным основанием для существования. Логически непротиворечиво любое «пустое слово», но, чтобы нечто могло существовать, оно должно быть возможным в совершенно другом смысле — в смысле *материальной*, или, как говорит Кант, *внутренней*, возможности: «... возможность отпадает не только тогда, когда имеется внутреннее противоречие, как логическая сторона невозможности, но также и тогда, когда нельзя мыслить ничего материального, никакого данного. Ибо в этом случае не будет дано ничего мыслимого; всякое же возможное есть нечто мыслимое, чему присуще логическое отношение по закону противоречия»¹⁰.

Отметим очень характерный штрих: Кант утверждает, что материальная возможность, на основе которой вещь может прийти к существованию, есть *мыслимость* соответствующего содержания. В этом моменте его рассуждения радикально отличаются от рассуждений Аристотеля, который похожим образом анализировал соотношение возможности и действительности¹¹. Кант работает уже в совершенно иной, чем Аристотель, философской парадигме — в парадигме новоевропейского субъективизма, идущей от Декарта.

Итак, чтобы нечто существовало, необходимо, чтобы оно было материально возможным, т.е. чтобы его можно было хотя бы как-то мыслить. Но именно такая возможность должна опираться на что-то действительное, реально существующее: «Всякая возможность предполагает нечто действительное, в чем и через что дано все мыслимое. Поэтому существует некоторая действительность, уничтожение которой упразднило бы даже всякую внутреннюю возможность вообще. Но то, упразднение

¹⁰ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога. С. 408–409.

¹¹ См.: Аристотель. Сочинения: в 4 тт. Т. 1, М., 1975. С. 237–249.

или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо. Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом. Пока что ясно, что существование одной или большего числа вещей лежит в основании даже всякой возможности и что это существование само по себе необходимо»¹².

Это ключевой момент той формы онтологического доказательства, которую развивает Кант. Отталкиваясь от *возможности* существования хотя бы чего-то в мире («... основание для доказательства бытия Бога, которое мы даем, построено только на том, что нечто возможно»¹³) и понимая эту возможность как *мыслимость* этого «чего-то», он признает, что такая возможность с неизбежностью ведет нас к признанию некоего действительного бытия, предшествующего указанной возможности. Очевидно, что это доказательство в целом соответствует той схеме, которую фиксирует в своей работе, посвященной онтологическому доказательству, С.Л. Франк: возможность мыслить какое-либо содержание в сознании основывается на необходимом полагании некоторого безусловного бытия самим сознанием.

В предисловии к своей работе Кант с явной гордостью говорит, что «вышеуказанное доказательство <о том, что существует Бог. — *И.Е.*> никогда еще не было найдено»¹⁴, т.е. он претендует на то, чтобы первым дать *истинную* формулу онтологического доказательства, противостоящую его явно ложным формам (Ансельм и Декарт). Это утверждение трудно признать верным. Как показывает в своем историческом обзоре Франк, некий аналог *истинного* («неклассического») онтологического доказательства можно найти даже у античных мыслителей. Тем не менее, их рассуждения еще слишком несо-

¹² Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога. С. 414.

¹³ Там же. С. 424.

¹⁴ Там же. С. 394.

вершенны, чтобы прямо соотносить их с предельно ясным «доказательством» Канта. На самом деле, впервые ход мысли, который демонстрирует Кант, был последовательно осуществлен Николаем Кузанским, который во многом определил развитие всей последующей философии, и прежде всего, конечно, немецкой философской традиции. Именно с рассуждениями Николая Кузанского нужно сравнивать рассуждения Канта, чтобы, с одной стороны, уточнить их смысл, и, с другой стороны, понять, из какой традиции Кант мог почерпнуть свои идеи.

В трактате «О возможности-бытии» Николай описывает различие между тварным миром и Богом как раз через различный статус «возможности». В Боге все, что возможно, одновременно и действительно, обладает бытием; в тварном мире бытие и возможность различаются, и каждая вещь бытийствует только одним определенным образом, в то время как остальные возможности ее бытия остаются *только возможностями*. Это означает, что каждая вещь обладает определенным бытием и всеми доступными ей возможностями (или только возможностями, если иметь в виду несуществующие объекты, например, кентавра) только потому, что есть абсолютный «резервуар» *действительных* возможностей — *возможность-бытие, т.е. Бог*. Вот как об этом пишет Николай: «И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. <...> Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие»¹⁵. И далее еще более лаконично: «...возможность возникнуть предполагает абсолютную возможность, которая совпадает с действительностью и без которой невозможно, чтобы что-нибудь могло возникнуть <...>»¹⁶.

¹⁵ Николай Кузанский. Сочинения: в 2 тт. Т. 2, М., 1980. С. 152.

¹⁶ Там же. С. 154.

Несколько иным образом та же самая мысль выражена в позднем трактате Николая «Охота за мудростью»; здесь между Богом как абсолютной возможностью и вещами, которые действительны только на фоне относительных (небытийных) возможностей, помещается особая сфера *чистых* и поэтому *вечных* возможностей (не переходящих ни в реальное бытие, ни в невозможность); этот тип возможностей Кузанец называет «возможность стать»: «Становящееся происходит из возможности стать, ведь это именно возможность стать становится актуально всем, что становится. <...> Хотя возможность стать берет начало после того, что есть все то, что может быть, т.е. после вечного, однако кончиться она не может: если бы она кончалась, это могло бы стать, и, значит, возможность стать не кончалась бы! Возможность стать поэтому имеет начало, но пребывает вовеки и постоянна (*perpetuum*). Поскольку она не стала, а все-таки имеет начало, мы называем ее сотворенной в том смысле, что она не предполагает себе никакого источника, кроме своего Творца. И все, что сотворено Творцом после нее, произведено из нее, возможности стать»¹⁷. При этом сама «возможность стать» опирается на некоторое действительное и необходимое бытие: «...то, что есть, не стало и не сотворено, не могло и не может ни стать, ни быть сотворено: оно предшествует возможности стать и само вечно, раз ни создано, ни сотворено, ни может стать другим»¹⁸.

Сравнение идей двух великих немецких мыслителей не только заставляет задуматься о влиянии Кузанца на Канта, оно помогает прояснить некоторые не вполне понятные аспекты рассуждений Канта. Кузанец выделяет особую сферу возможности («возможности стать»), обладающую собственным онтологическим статусом и обеспечивающую связь Бога (возможности-бытия, абсолютной

¹⁷ Там же. С. 349.

¹⁸ Там же. С. 348–349.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

возможности) и тварного мира; в истории эту сферу часто отождествляли с материей, против чего Николай решительно возражает. Кант в явном виде о такой особой сфере не говорит (как мы увидим, она появится в соответствующих рассуждениях «Критики чистого разума»), однако мы рискнем утверждать, что ему не только можно, но даже нужно приписать эту идею; только в этом случае можно сделать понятной сущность резкого противопоставления им двух подходов к доказательству бытия Бога: физико-телеологического (космологического) и онтологического.

Первый подход, выводящий бытие Бога из гармонии и совершенства устройства Вселенной, Кант признает совершенно не соответствующим глубине христианского понимания Бога: «Этот метод может служить лишь к тому, чтобы доказать существование творца связей и искусственных соединений в мире, а не творца самой материи и происхождения составных частей Вселенной. Этот большой недостаток неизбежно оставляет всех тех, кто только пользуется этим методом, во власти того опасного заблуждения, которое называют утонченным атеизмом и согласно которому Бог в собственном смысле рассматривается не как творец мира, а лишь как его зодчий, правда упорядочивший и давший материи форму, но не породивший и не создавший ее»¹⁹. Такое представление, утверждает Кант, можно найти уже в Античности, например, у Аристотеля, который выводил существование Бога из закономерного порядка вещей в нашем мире. Но это как раз означает, что вещи самостоятельны в своем бытии, не зависят по своему происхождению от Бога, и Богу приходится «внешним» образом, путем прямого вмешательства в ход природных процессов приводить их к согласию и гармонии.

В том подходе, который развивает Кант, Бог является основанием сферы возможностей (и, как следствие, ос-

¹⁹ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога. С. 460.

нованием самого *бытия* вещей), поэтому при объяснении того, как устроен порядок реально существующих вещей в природе, нам уже не нужно обращаться к Богу, этот порядок в свернутом виде заложен в сфере возможностей и его «развертывание» в форму действительности осуществляется *естественным, закономерным* образом: «То, что существуют вещи, находящиеся в таком прекрасном взаимоотношении, следует приписать мудрому выбору того, кто создал их ради этой гармонии, но то, что каждая из этих вещей содержит в себе столь большую способность к разнообразной согласованности через простые основания, благодаря чему может поддерживаться достойное удивления единство в целом, это заложено в самой возможности вещей, и так как здесь исчезает то случайное, что должно быть предположено при каждом выборе, то основание этого единства можно, правда, искать в некотором мудром существе, но не через посредство его мудрости»²⁰.

Таким образом, единственно правильная форма доказательства бытия Бога, согласно Канту, делает *ненужным* обращение к Богу при конкретном объяснении явлений природы в их взаимной согласованности и гармонии – весь порядок вещей закономерно вытекает из того единства, которое уже заложено Богом в сферу возможностей.

Для полноты сравнения взглядов Канта и Николая Кузанского нужно указать также на наиболее явное различие в предлагаемых ими формулировках онтологического доказательства; оно заключается в том, что Кант сводит возможности бытия вещей к их *мыслимости*, чего, конечно же, невозможно найти у Кузанца. Это различие принципиально; именно оно позволяет понять, что происходит с найденным Кантом *истинным* онтологическим доказательством бытия Бога в его главном труде «Критике чистого разума».

²⁰ Там же. С. 437.

3. Уточнение новой формы онтологического доказательства в «Критике чистого разума» и последующих трудах Канта

Согласно традиционным воззрениям, в «Критике чистого разума» Кант радикально пересматривает свои взгляды и отказывается от многих идей, характерных для его докритических сочинений. Может показаться, что, в первую очередь, это проявляется в его отношении к онтологическому доказательству. Если в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант различает онтологическое доказательство в его истинной форме и доказательство Ансельма и Декарта, то в «Критике чистого разума» он отвергает онтологическое доказательство *как таковое*.

Если внимательно присмотреться к структуре третьей главы второй книги отдела «Трансцендентальная диалектика», где рассматривается трансцендентальный идеал чистого разума и в контексте этого рассмотрения критикуется онтологическое доказательство, то можно увидеть очевидное сходство этого фрагмента «Критики чистого разума» с работой «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Критика онтологического доказательства в разделе четвертом указанной главы почти полностью совпадает с аналогичной критикой в более ранней работе, разница заключается только в том, что теперь понятие высшей сущности (Бога) берется не в варианте Ансельма и Декарта – теперь она определена как «абсолютно необходимая сущность». Представляется несомненным, что это определение намекает на то *истинное* онтологическое доказательство, которое Кант выставил в ранней работе против *ложных* доказательств Ансельма и Декарта, ведь там он строил свое доказательство на переходе от *возможности* вещей к некоторой *необходимой* сущности, без которой их возможность будет немыслима. Решительно отвергая теперь естественность перехода от понятия абсолютно необходимой сущности к ее существованию, Кант, как кажется,

опровергает и отвергает именно свое прошлое *истинное* доказательство.

В определенном смысле это действительно так: в «Критике чистого разума» Кант отказывается от некоторых принципиальных положений своей более ранней работы. Однако рассуждения Канта об онтологическом доказательстве в «Критике чистого разума» все-таки нельзя понимать просто как отрицание всего содержания предшествовавшей работы на эту тему. Ситуация здесь гораздо более сложная и тонкая. На деле, Кант не столько отвергает логику ранней работы, сколько уточняет и углубляет ее, доводя до такого результата, который может быть правильно понят только в перспективе развития европейской философии в направлении ее самых радикальных неклассических форм.

Обратим внимание на первые три раздела рассматриваемой третьей главы, которые предшествуют разделам, содержащим резкую критику онтологического доказательства. Здесь Кант размышляет о причинах, по которым наше сознание с неизбежностью приходит к полаганию *трансцендентального идеала* как основы для *определения* любой вещи (т.е. основы *возможности* вещи). Внимательный читатель увидит в этих рассуждениях Канта точное воспроизведение рассуждений, которые в ранней работе он назвал истинным онтологическим доказательством. Точно так же как в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», в указанных разделах «Критики чистого разума» Кант противопоставляет *логическое* определение вещи (т.е. ее формальную возможность) и ее *содержательное* определение (т.е. материальную возможность); требование такого содержательного определения, присущее нашему рассудку, Кант называет «принципом полного определения» и даже «основоположением», которое заключает в себе «предположение о материи для *всякой возможности* которая должна *a priori* содержать в себе *данные* для

частной возможности всякой вещи»²¹. Ход мысли Канта в данном случае полностью аналогичен тому, который привел его раньше к доказательству бытия Бога: возможность вещей ведет нас к предположению некоторой реальности, которая содержит «данные» для этой возможности. Только теперь Кант в еще большей степени сближается с Николаем Кузанским, вводя промежуточную сферу между Богом и вещами. Поэтому указанная реальность предстает, прежде всего, как «материя» («возможность стать», в терминологии Кузанца), как *бесконечная совокупность всего возможного*, из которой наш рассудок путем ограничения выбирает конечный набор предикатов для определения конкретной вещи. «Если, следовательно, полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей, то этот субстрат есть не что иное, как идея всей реальности (*omnitudo realitatis*). В таком случае все истинные отрицания суть не что иное, как *границы* (*Schränke*), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (все). Благодаря такому обладанию всей реальностью понятие *вещи в себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *ens realissimum* есть понятие единичной сущности, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию, всегда имеется в ее определении. Следовательно, в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный *идеал*, составляющий высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания»²².

²¹ Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 3, М., 1964. С. 504.

²² Там же. С. 506–507.

Вывод, который в контексте этих рассуждений делает Кант, на первый взгляд, полностью совпадает с тем выводом, который раньше означал благополучное завершение истинного онтологического доказательства: «Таким образом, всякая возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что заключает в себе всю реальность, рассматривается как первоначальная»²³. Тем более, что дальше описанный трансцендентальный идеал (представление о «всей реальности») Кант признает возможным назвать «первосущностью» и «высшей сущностью», т. е. Богом.

Однако в этом же месте обнаруживается принципиальное расхождение новой версии рассуждений Канта об основании возможностей вещей со старой версией, которая вела к полаганию в качестве такого основания *бытия* Бога. Теперь Кант утверждает совсем иное: «Для этой цели, т. е. для того чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку *не существование сущности, соответствующей идеалу, а только ее идею*, дабы вывести из безусловной целокупности полного определения обусловленную, т. е. целокупность ограниченно-го»²⁴ (курсив мой. — И. Е.). Он решительно отрицает возможность вывести из проведенного рассуждения *бытие* указанного идеала, этот идеал является всего лишь «регулятивным принципом». Именно вслед за этим принципиальным утверждением следует язвительная критика онтологического доказательства, которая подчеркивает разительное отличие новой версии рассуждений Канта от столь похожих на них рассуждений ранней работы об онтологическом доказательстве.

Однако, мы настаиваем, что и в данном случае нужно не просто констатировать отказ Канта от своей

²³ Там же. С. 508.

²⁴ Там же. С. 507–508.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

прежней позиции, а попытаться понять, что он имеет в виду, решительно отрицая вывод о *бытии* «сущности, соответствующей идеалу». Здесь полезно вновь обратиться к точке зрения Мартина Хайдеггера, который в своей поздней работе «Тезис Канта о бытии» дал чрезвычайно тонкий и плодотворный анализ представлений Канта. Мы уже приводили выше суждение Хайдеггера о том, что в работах критического периода Кант углубляет представление о бытии, по сравнению с его ранними работами, и это углубление связано с тем, что теперь Кант понимает бытие только в рамках *человеческой субъективности, рассматриваемой как неотъемлемое условие акта полагания бытия*.

Хайдеггер противопоставляет Канта всей современной ему философии в связи с тем, что, по его мнению, Кант уже в докритической работе об онтологическом доказательстве, определяя бытие как «акт полагания вещи», возвратил философию к правильному смыслу бытия, схваченному ранними греческими философами («постоянное присутствие»), «тогда как господствующим в остальной истории философии истолкованием бытия как субстанциальности субстанции этот смысл прямо затемняется и даже искажается»²⁵. Однако если мы еще раз внимательно всмотримся в ход рассуждений Канта в его работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», то должны будем признать, что суждение Хайдеггера не вполне справедливо. В начальных тезисах работы Кант действительно ясно выражает понимание бытия как акта полагания, противопоставляя его логическому пониманию бытия как предиката. Однако в дальнейшем развитии своего «истинного онтологического доказательства» Кант, по существу, возвращается как раз к осуждаемому Хайдеггером пониманию бытия как «субстанциальности субстанции», поскольку он выводит *бытие* Бога из того факта, что Бог является

²⁵ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 372.

необходимым, т.е. самодостаточным, *субстанциальным* сущим.

Таким образом, ранняя работа Канта, при всем ее новаторстве, оказывается не вполне последовательной: Кант не выдерживает найденную им логику обоснования бытия вещей, возвращаясь к той традиции, с которой он пытался бороться. Это проявляется в характерном противоречии: хотя возможность вещей Кант отождествляет с их *мыслимостью*, т.е. признает человеческую субъективность необходимым условием их возможности, бытие Бога, которое обосновывает возможность вещей, он рассматривает уже «догматически», никак не связывая его с субъективностью субъекта.

Именно этот недостаток своей ранней работы Кант и преодолевает в «Критике чистого разума». Отрицая существование «высшей сущности» и настаивая на том, что идеал есть только идея, Кант окончательно преодолевает то традиционное догматическое понимание бытия, которое было характерно для его эпохи. Но это вовсе не означает, что он отрекается от онтологического доказательства как такового, наоборот, именно после отказа от полагания бытия *Бога* в качестве итога онтологического доказательства он до конца продумывает и формулирует именно *новую, «неклассическую»* его форму, смысл которой позже выразил в своей работе С. Франк. В этой новой форме онтологического доказательства самое главное — *обнаружение некоей сферы непосредственного бытия в сознании*, и поскольку это бытие дано только под условиями человеческой субъективности, оно уже не может обозначаться понятием «Бог». Именно это и оказывается самым выразительным в рассуждениях Канта в «Критике чистого разума». Можно сказать, что производимое здесь опровержение онтологического доказательства бытия Бога опровергает не столько само *доказательство*, сколько *бытие Бога* (субстанциальное и догматическое) как итог этого доказательства. Новым итогом рассуждений Канта, повторяющих его рассужде-

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

ния в докритической работе, является полагание не бытия Бога, а бытия некоторой сферы в сознании, которая является основанием и самого сознания, и чувственной данности вещей в сознании.

Проблема заключается в том, что в силу устоявшихся привычек нашего мышления, обнаружив в сознании подлинное бытие, неотделимое от нашей субъективности, мы не можем остановиться на нем, а тут же уходим от него, конструируя некоторую «высшую сущность», которая предстает как независимая субстанция, и именно ее принимаем в качестве безусловно и необходимо существующей. Именно против такого развития главного принципа онтологического доказательства и возражает Кант, совершенно не возражая против самого этого главного принципа, суть которого в полагании сферы непосредственного бытия, являющейся универсальным условием любой предметности в нашем сознании. Нам кажется, что именно так нужно понимать следующее рассуждение Канта, в котором указанное основание любой предметности обнаруживается как *наша чувственность*; одновременно здесь Кант показывает, как в силу отмеченной выше привычки нашего мышления мы ставим найденное основание предметности в зависимость от чисто гипотетической «высшей сущности»: «...высшая реальность составляет *основание* возможности всех вещей, а не их *совокупность*, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть. Расследуя подробнее эту свою идею и гипостазируя ее, мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседвелеющую, вечную и т.д. — одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикаментами. Понятие такой сущности есть понятие Бога в трансцендентальном смыс-

ле <...>. Однако такое применение трансцендентальной идеи выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости»²⁶.

Здесь «вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении» названа *следствием* «первосущности», «высшей реальности», но это относится к привычному способу мышления, когда главным полагается достижение понятий Бога и обоснования его бытия. Для Канта эпохи «Критики чистого разума» этот способ мышления является порочным и нефилософским; выявляя причины этой ложной формы обоснования, Кант исправляет его, делая *обратным* соотношение «первосущности» и безусловного бытия в сознании. Он пишет: «...я спрашиваю: как приходит разум к рассмотрению всякой возможности вещи как производной от одной-единственной возможности, лежащей в основе, а именно от возможности высшей реальности, и затем допускает ее как содержащуюся в особой первосущности? Ответ сам собой вытекает из сказанного в трансцендентальной аналитике. Возможность предметов чувств есть отношение к нашему мышлению, в котором нечто (а именно эмпирическую форму) можно мыслить *a priori*, а то, что составляет материю, реальность в явлении (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе его вообще нельзя было бы мыслить и, стало быть, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств может быть полностью определен только в том случае, если он сопоставляется со всеми предикатами явления и представлен посредством них утвердительно или отрицательно. *Но так как то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано — без этого его нельзя было бы и мыслить — и так как то, в чем дано реальное [содержание] всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, то материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную*

²⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 509.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

в виде некоторой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг от друга и их полное определение»²⁷ (курсив мой. – И.Е.).

Это и является подлинным итогом рассуждений Канта – в нашем сознании мы с неизбежностью обнаруживаем некоторую «материю для возможности всех предметов чувств», некоторый «единый всеохватывающий опыт», который дан в своем бытии безусловно и непосредственно, поскольку является необходимым основанием возможности вещей, возможности их мыслимости, их данности в сознании в качестве предметов. Еще раз вспоминая работу С. Франка, нужно признать, что этот итог полностью соответствует тому пониманию онтологического доказательства, которое формулирует Франк.

При этом нужно добавить, что указанный здесь «единый всеохватывающий опыт», т.е. та сфера непосредственно данного бытия, которая обнаруживается в сознании, допускает более конкретное описание. Для этого еще раз обратимся к поздней работе Хайдеггера о Канте. Выводы, к которым приходит Хайдеггер, по своему смыслу чрезвычайно похожи на ту систему рассуждений, которую мы считаем возможным называть «неклассической» формой онтологического доказательства. Сам Хайдеггер не очень интересуется собственно онтологическим доказательством, он рассматривает то, как изменяется отношение Канта к бытию в «Критике чистого разума» (в сравнении с более ранними работами). Это изменение Хайдеггер формулирует следующим образом: «Определяя последнее как «просто полагание», он <Кант> понимает бытие исходя из некоторой определенной точки, а именно из полагания как акта человеческой субъективности, т.е. ориентированного на чувственную данность человеческого рассудка»²⁸. Таким образом, то опреде-

²⁷ Там же. С. 510.

²⁸ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 376.

ление бытия как полагания, которое Кант дает в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», теперь дополняется представлением о том, что указанное полагание связано с формами человеческой субъективности – чувственностью и рассудком. Как пишет Хайдеггер, «полагание лишь тогда способно установить нечто как объект, т.е. как предносящееся, и тем самым фиксировать в качестве предмета, когда этому полаганию через чувственное созерцание, т.е. через аффицирование чувств дано то, что подлежит полаганию»²⁹. Здесь Хайдеггер, как кажется, имеет в виду именно тот кульминационный фрагмент рассуждений Канта, который мы приводили выше. Но, продолжает Хайдеггер, аффекция через чувства дает множественность, «мешанину» многообразия, которая должна стать связной, упорядоченной, чтобы предстать в качестве предмета. Такое единство в предмет привносит рассудок с помощью своих понятий и категорий, однако если мы говорим не о вторичном полагании определенных предметов в сознании, а о самой основе такого полагания как некоторой сфере безусловного бытия, то здесь нужно говорить о единстве, которое находится «выше», «над связующим полаганием, осуществляемым в рассудке»³⁰. «Кант называет его поэтому «исходным синтетическим единством». Оно заранее уже привходит (*adest*) во всякое представление, в перцепцию. Оно есть единство исходного синтеза апперцепции. Поскольку оно делает возможным бытие сущего, или, говоря языком Канта, объективность объекта, оно располагается выше, за пределами объекта. Поскольку оно делает возможным предмет как таковой, оно называется «трансцендентальной апперцепцией»³¹.

Согласно Хайдеггеру, именно *трансцендентальная апперцепция* является «высшей точкой» размышлений

²⁹ Там же. С. 368.

³⁰ Там же. С. 370.

³¹ Там же.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

Канта о бытии сущего, и именно это понятие дает основу для всей кантовской трансцендентальной философии, которую Хайдеггер считает возможным признать *онтологией*, «которая осмысливает бытие сущего как предметность предмета опыта»³². Эта мысль Хайдеггера кажется нам весьма плодотворной, поэтому и мы в своем рассмотрении онтологического доказательства делаем вывод о том, что Кант мыслит под упомянутым выше «единым всеохватывающим опытом» именно синтетическое единство трансцендентальной апперцепции, которое в этом контексте приобретает онтологический характер, предстает как целостная «всеохватывающая» сфера безусловного бытия, открывающаяся непосредственно в нашем сознании.

Если пытаться и дальше продвигаться в столь необычной (но, на наш взгляд, совершенно обоснованной) онтологической интерпретации трансцендентальной апперцепции, то можно рискнуть утверждать, что через нее, т.е. через сферу «единого всеохватывающего опыта» нашему сознанию дается сама реальность вещи в себе. Не случайно Кант говорит, что, пытаясь полностью определить указанную сферу первичного опыта, сферу всей полноты реальности, мы приходим к тому, что «понятие *вещи в себе* представляется как полностью определенное» (см. выше). Конечно, это «полное определение» является чисто гипотетическим и не может рассматриваться как *познание* вещи в себе. Тем не менее, отталкиваясь от того факта, что вещь в себе *дана* в сознании, можно пытаться уточнять *содержание* этой данности. И Кант вполне уверенно идет по этому пути в «Критике практического разума» и «Критике способности суждения». Мы не будем подробно говорить об этом, поскольку эта тема является еще более сложной и объемной, чем та, которая затрагивается в данной работе³³.

³² Там же. С. 371.

³³ См.: *Евламиев И.И.* Становление европейской неклассиче-

Тем не менее, нужно обратить внимание, что, двигаясь в этом направлении, приходится отбросить еще один распространенный стереотип – представление об «агностицизме» Канта, который якобы полагал подлинную реальность, реальность мира вещей в себе «непознаваемой». На деле, Кант лишь отрицает применимость традиционных форм рациональности (научной рациональности его эпохи, имеющей основание в формальной логике) к постижению подлинной реальности, которая открывается в нашем сознании через трансцендентальную апперцепцию и через сферу моральности. Но весь пафос рассуждений Канта в двух его последующих «Критиках» заключается в том, что сфера вещей в себе *допускает постижение* с помощью некоторых форм рассуждения, которые в соответствии с современным словоупотреблением вполне можно назвать формами *неклассической рациональности*. Эта тенденция философии Канта также не является абсолютно новаторской, ее исток можно найти в философии Николая Кузанского, в его идее «ученого незнания», как особой формы постижения Абсолюта (абсолютной полноты реальности, предшествующей бытию каждой вещи и обосновывающей это бытие). Вот как это формулирует Кузанец: «...не зная Бога, который является первообразом всего в мире, ничего нельзя знать о мире, а не зная мира, ничего нельзя знать очевидно об его частях. Так, знанию о любой вещи предшествует знание о Боге и о мире»³⁴. Но только после Канта подобное различие *конечной, формально-логической и бесконечной, интуитивной* рациональности становится важным принципом европейской философии³⁵.

ской философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб., 2008. С. 14–27.

³⁴ Николай Кузанский. Книги простеца / Николай Кузанский. Сочинения: в 2 тт. Т. 1. С. 425.

³⁵ Отметим, что М. Хайдеггер в книге «Кант и проблема метафизики» (1929) строит свою интерпретацию «Критики чистого разума» на утверждении, что для Канта человеческое познание

Для обоснования высказанных утверждений уместно привести суждение Канта из предисловия к «Критике чистого разума», где он, рассуждая о перспективах метафизики как знания о безусловном, т.е. о вещах в себе, замечает, что доказательство невозможности теоретического, спекулятивного построения метафизического знания вовсе не ведет к выводу о невозможности построить это знание в иной форме: «...после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума»³⁶.

Отметим, что *практические* данные разума все же являются данными *разума*, т.е. Кант говорит именно о «неклассическом» применении разума, расширяющем

является исключительно *конечным*. Именно поэтому в этой книге совершенно не упоминается об онтологическом доказательстве. Но в поздней статье «Тезис Канта о бытии» (1962) Хайдеггер, по-видимому, радикально изменяет свою точку зрения. Утверждая, что онтологическое доказательство было в центре размышлений Канта *на протяжении всего его творчества* (см. приведенную выше цитату из статьи «Тезис Канта о бытии»), Хайдеггер тем самым признает, что для Канта имеет принципиальное значение способность человека к бесконечному познанию, которое является безусловно первичным, поскольку именно в нем находится основа для конечного познания.

³⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 90.

то ограниченное понимание рациональности, которое было характерно для философии его эпохи. Если приведенное суждение все-таки кажется недостаточно убедительным, поскольку в «Критике чистого разума» Кант все-таки не идет по обозначенному пути и не пытается показать, как возможно постижение мира вещей в себе, то в «Критике практического разума» он прямо демонстрирует формы такого постижения и недвусмысленно говорит о *познании* этого мира, прежде всего в отношении самого человека как главной его «составляющей». Например, как утверждает Кант, через осознание свободы и нравственности (т.е. через некоторые акты «неклассической рациональности») принадлежность человека к умопостигаемому миру «не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже в отношении закона причинности этого мира *определенно* и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*»³⁷.

Любопытно, что в связи с таким уверенным утверждением не только возможности *определенного познания* мира вещей в себе, но даже его *имманентной данности* в нашем сознании, Кант достаточно неожиданно возрождает онтологическое доказательство именно в форме доказательства *бытия Бога*. Только теперь под «Богом» понимается умопостигаемый мир, мир вещей в себе. Он пишет: «...высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т.е. **Бог**. Следовательно, по-

³⁷ Кант И. Критика практического разума / Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 4, Ч. 1, М., 1965. С. 435.

студат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно бытия Божьего. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия Божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом, т.е. морально необходимо признавать бытие Божье»³⁸.

Это рассуждение иногда называют «моральным» доказательством бытия Бога у Канта, но по своей структуре оно вполне соответствует той «неклассической» форме онтологического доказательства, которую выделил Франк: в нашем сознании обнаруживается неотъемлемое от него содержание – чувство долга, с очевидностью ведущее к полаганию бытия некоего единого основания мира и человеческого сознания, гарантирующего реализацию высшего блага. Впрочем, нужно признать, что такая форма кантовского онтологического доказательства, использующая традиционные понятия Бога, высшего блага, высшей причины и т.п., выглядит не столь новаторски, как парадоксальные рассуждения на эту тему в «Критике чистого разума». Тем не менее, онтологическое доказательство испытывает дальнейшие достаточно интересные преобразования в «Критике практического разума» и в последующих трудах Канта, и эта проблема требует отдельного углубленного анализа.

Таким образом, проделанный нами анализ приводит к выводу о том, что намеченная Кантом в ранней докритической работе новая версия онтологического доказательства вовсе не отрицается в «Критике чистого разума», а только уточняется и приобретает по-настоящему новаторскую форму. В этом варианте онтологическое доказательство констатирует наличие в нашем

³⁸ Там же. С. 457.

сознании сферы непосредственно данного и безусловного бытия, что означает непосредственную данность в сознании подлинной (умопостигаемой) реальности. Это заставляет признать глубоко неверным тезис об «агностицизме» Канта; в двух последующих своих «Критиках» он пытается показать, в каких формах (формах «неклассической», или бесконечной, рациональности) можно осуществить постижение умопостигаемого мира (мира вещей в себе).

4. Онтологическое доказательство в философии Г.В.Ф. Гегеля

Известно, что Гегель вступил в заочную полемику с Кантом и признал онтологическое доказательство вполне законным способом обоснования бытия Бога. Однако столь же хорошо известно, что философия Гегеля интерпретировалась в прошлом, а часто интерпретируется и в наши дни, как крайний рационализм, в котором Абсолютом является Мировой Разум, охватывающий и полностью контролирующий своими законами все реальное. Если все существующее зависит от такого Абсолюта, то доказать его существование, исходя из постижения конечных сущностей, не составляет труда. Разум человека в этом случае есть отражение или воспроизведение Мирового Разума в сфере конечности, а его понятия являются «копиями» понятий Мирового Разума. Но тогда его существование вполне выводимо из человеческого разума. *Понятие* самого Мирового Разума, которое создает наш разум, является достаточно точным его воспроизведением и должно свидетельствовать о его бытии.

В рамках такой логики онтологическое доказательство оказывается «реабилитированным», но возникает вопрос: чье бытие доказано в нем? Ведь Мировой Разум, понятый как всеобщая мировая рациональность и закономерность, может быть отождествлен с Богом, только если стоять на позиции самого прямолинейного рационализма, который был окончательно дискредитирован в

философии еще в XIX веке. Как правильно пишет А. Гулыга, такая интерпретация онтологического доказательства в философии Гегеля, это скорее путь к атеизму, чем элемент религиозного сознания. «Бог Гегеля, если разобьется по существу, — это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей идеальное в реальное»³⁹.

Однако интерпретация философии Гегеля как абсолютного рационализма является неадекватной ее глубинному смыслу. Понимание этого глубинного смысла было достигнуто только в XX в., в неогегельянстве, поэтому и подлинный смысл онтологического доказательства в философии Гегеля нужно искать в рамках неогегельянских интерпретаций.

Сопоставляя трактовки системы Гегеля в трудах двух наиболее оригинальных представителей европейского неогегельянства — И. Ильина и А. Кожева, мы без труда находим общий пункт их отношения к гегелевским идеям, который напрямую связан с онтологическим доказательством и выводит его в центр системы Гегеля, понятой как новаторское, *неклассическое* философское построение.

Известно, что Гегель придавал очень особое значение диалектическому методу развития своей философии, считая это своим важным достижением: после многовекового господства формально-логического метода Гегель заявляет, что философия отличается от всех наук именно тем, что она строится совсем на другом основании, чем формальная логика с его принципом непротиворечивости. Большинство исследователей не сомневалось в истинности этих суждений Гегеля, но именно признание диалектики *методом*, замещающим формальную логику, не давал возможности увидеть интерпретаторам гегелевской системы ту подлинную новизну, которую диалектика вносила в философию.

³⁹ Гулыга А. Гегель. М., 2008. С. 187.

Ильин и Кожев с удивительным единодушием заявляют, что диалектика — это не метод, а особая форма объяснения отношения сознания и реальности, выдвигающая на первый план понятие интуиции. Как пишет Ильин, «по методу *своего философствования*, Гегель должен быть признан не "диалектиком", а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем. <...> Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его "субъективный" способ познания. Это не он практикует "диалектику", а *предмет*»⁴⁰. Почти то же самое утверждает и Кожев: «...может показаться, что диалектика — это свойство логического мышления, или, иначе говоря, что речь здесь идет о философском *методе*, о каком-то исследовательском приеме или способе изложения материала. Так вот, ничего подобного. <...> Мышление диалектично лишь в той мере, в которой оно правильно раскрывает диалектику бытия, которое *есть*, и реального, которое *существует*»⁴¹. И далее он противопоставляет Гегеля всем предшествующим философам, для которых диалектика действительно была только методом: «После Сократа — Платона и вплоть до Гегеля диалектика была всего лишь философским методом, которому ничего не соответствовало в реальном. У Гегеля мы имеем реальную диалектику, но его философский метод — это простое и чистое описание, диалектичное лишь в том смысле, что оно описывает диалектику реальности»⁴².

Диалектика как система методологических полаганий (принципов и законов диалектики) только потому присутствует в нашем сознании, что сознание в акте познания способно непосредственно «слиться» с

⁴⁰ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 115.

⁴¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 554–555.

⁴² Там же. С. 572.

предметом познания и принять его «способ» бытия, который отличается от формально-логического способа бытия самого сознания. Если Кант признал акт познания суверенным делом сознания, которое определяет предмет, то Гегель в интерпретации Ильина и Кожева приходит к противоположной модели: сознание растворяется в предмете, подчиняется «ритму» его бытия и в познании (правильном, диалектическом) способно полностью выразить сущность самого предмета. Как пишет Кожев, философия, в ее подлинном, гегелевском определении, опирается именно на *непосредственный опыт* (но, конечно, не эмпирический), который «раскрывает конкретную реальность и раскрывает ее, не искажая и не «возмущая»»⁴³. «Созерцающий человек «поглощен» тем, что он созерцает, «познающий субъект» «утратил себя» в познаваемом объекте. В созерцании раскрывается объект, а не субъект. Не субъект, а объект сам себя показывает в познании и посредством познания, а лучше сказать, в качестве такового»⁴⁴. Примерно то же самое пишет Ильин: «Слияние единичного человеческого сознания с тем содержанием, которое им мыслится, достигается <...> в результате того, что мысль приобретает силу созерцания, а созерцание *отдается всецело* делу мысли; <...> Сознание единичной души должно таким образом раствориться в предмете до самозабвения. Мало того: до полного забвения о том, что это самозабвение вообще было ею предпринято для целей познания как своего рода познавательный прием»⁴⁵. При этом сознание практически исчезает, оно полностью подчиняется самому предмету, который «опытно» открывается в нем. «Сознание, живущее в предмете, если оно погружено в предмет самозабвенно, есть уже царство предмета, *есть*

⁴³ Там же. С. 563.

⁴⁴ Там же. С. 11.

⁴⁵ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 55.

уже сам предмет: познавательное открывающееся подлинное духовное обстояние»⁴⁶.

Если мы сравним эти рассуждения с тем, как Франк описывает свое «неклассическое» понимание онтологического доказательства, мы увидим здесь почти полное совпадение. Согласно Ильину и Кожеву, Гегель в философии полагает в качестве самой главной способности сознания его интуитивную способность «схватывать» само бытие познаваемых объектов. Правда, при этом Бог уравнивается со всеми прочими объектами, поскольку сознание через их понятия, точно так же как это имеет место в отношении понятия Бога, способно схватывать их непосредственное бытие. Однако по этому поводу можно заметить, что интуиция бытия в отношении конечных объектов всегда заслонена их множественными понятийными определениями и сознание чаще всего даже не догадывается о ее наличии. В то же время Бог, Абсолют — это особое сущее, по отношению к которому указанная интуиция может быть зафиксирована с гораздо большей очевидностью, чем по отношению к конечным вещам, поэтому онтологическое доказательство бытия *Бога* все-таки выделяется как фундаментальная процедура, через которую и благодаря которой можно сделать явной интуицию бытия в отношении конечных вещей.

Таким образом, в философии Гегеля та «неклассическая» форма онтологического доказательства, о которой пишет Франк, получает в некотором роде образцовое выражение. Сам Франк этого не видит, поскольку в последнем разделе своей работы «К истории онтологического доказательства» воспроизводит гегелевский вариант онтологического доказательства близко к тому, как это было принято в XIX в., т. е. не признает в нем ничего принципиально нового. Уже через три года после публикации этой работы Франка вышла в свет книга Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и

⁴⁶ Там же. С. 63.

Онтологический аргумент в истории европейской мысли

человека» (1918), где новаторский характер и онтологического аргумента, и всей философии Гегеля был доказан с непревзойденной ясностью. Кожев, который читал свои лекции о Гегеле уже в 30-е годы (книга «Введение в чтение Гегеля», содержащая эти лекции, была издана в 1947 г.), находился под большим влиянием философии М. Хайдеггера, поэтому ему было гораздо проще давать «неклассическую» интерпретацию гегелевской системы, также не вызывает удивления тот факт, что он интерпретирует многие ее элементы буквально «по Хайдеггеру». Безусловно, это свидетельствует о том, что Гегель, а еще ранее Кант, в своих рассуждениях об онтологическом доказательстве предсказали то развитие философии, которое стало явным только в XX в., в неклассических системах С. Франка и М. Хайдеггера.