

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОГА:

ОПЫТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Иерей
Сергий ЛЕПИН



Минская Духовная Семинария, бакалавр богословия—1995; Минская Духовная Академия, кандидат богословия—2000; Белорусский государственный университет (филологический факультет)—200 ; .

Христианство—религия Божественного Откровения. Это подразумевает нашу веру в то, что Бог может говорить с человеком и говорит с ним—Он откровенен ему. Если Откровение—высшая форма соучастия, в которую вовлечены и говорящий и слушающий, то легко предположить, что и Бог что-то ждет от человека, ведь в откровенном обращении всегда содержится призыв. Мы знаем, чего хотим от ближнего, когда рассчитываем на откровенное общение. Но что ждет от нас Бог? Что нужно для того, чтоб стать адресатом Божественного Откровения?

С кем мы обычно откровенничаем? Правильно, с друзьями! Но что нужно для того, чтоб стать другом Божиим? Ответ кажется простым. Библия называет другом Божиим Авраама (См.: 2 Пар. 20, 7; Ис. 41, 8). А святой апостол Иаков прямо говорит, что веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим (Иак. 2, 23). Вроде все несложно: чтобы стать другом Бога, нужно в Него верить. Но как верить? Неправильные, однобокие понимания веры были распространены уже во времена апостолов, и упоминаемый нами святой Иаков в своем послании уже предпринимает связанные с этой трудностью меры.

Какой должна быть вера, чтобы сделать человека другом Божиим? Первый раз слово «верить» упоминается в книге Бытия (15, 6): «Аврам поверил Господу, и Он вменил это ему в праведность». В оригинале вместо слова «поверил» стоит еврейское «ו, האם» —от чего и происходит «аминь». И в других местах слово «верить» с производными является переводом «омана» и однокоренных ему слов.

Библейское «аминь» не позволяет нам под ответом на Божественный призыв понимать только одну веру в узком, так сказать, «европейском» смысле. Ведь в оригинале «аминь» шире объекта веры,

шире предмета интуиции или познания, «аминь» не исчерпывается проявлениями чувств или воли, «аминь» не тождественно доброй деятельности и воздержанию. «Европейская вера» указывает не на всю, а только на часть существа человека, ибо вне охватываемого оказывается разум, воля, чувства—все те стороны естества, которые в западной философской традиции вере если даже и не противостоят, то, по меньшей мере, противостоят. Библейское «аминь» охватывает все перечисленные проявления человеческой природы—даже не отличая их друг от друга ни вербально, ни концептуально так, как это мы делаем теперь.

Например, сегодня у многих понятие веры четко отличимо от понятия разума и ассоциируется, в первую очередь, со словом «сердце». Но если внимательно рассмотреть места Библии, которые раскрывают употребление слова «сердце» применительно к вере, то мы сможем заметить, что еврейское *לב*—«леб» не всегда имеет значение «сердце» в нашем, опять-таки «европейском», понимании: в Библии слово «леб» обозначает не только сердце, но и мнение, середину, понимание, мудрость, точку зрения, дружественность, любезность... Видно, что слово «сердце» может соответствовать и соответствует в ряде случаев европейской категории понимания, разума.

Верить в Бога, или, простите за это слово, «аминить» Богу в библейском смысле, значит ответить «да» на Его Божественный призыв—полностью раскрыть себя Богу, как цветок раскрывает себя солнцу. Вера—изменение всей полноты человеческой сути—всей сразу, а не части ее!—навстречу Богу, ведь Бог открывает Себя всему человеку. Поэтому и человек должен быть с Ним откровенным, полностью открытым Ему. И «о, тап», «аминь»—слово, как раз описывающее это состояние открытости, в противоположность понятию адамовой наготы—особого состояния «спрятанности» от Бога, недоступности для Него.

Пусть станет понятным, почему я свою

речь начал так издавека: с вопроса об откровении—это для того, чтоб указать на то, что и разум наряду с верой и вкупе с другими силами души человека достоин быть восприимчивым Божественного Откровения. Он тоже входит в понимание «аминь». Разум, светом которого воссияло Рождество Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, годится не только для того, чтоб считать деньги или придумывать умные слова и атомные бомбы. Разум в не меньшей степени, чем другие силы души, также призван быть свидетелем Божиим, соучастником в Его славе. И ему предназначено Откровение, значит, и он имеет залог очевидности Творца.

Итак, содержится ли в нашем разуме что-нибудь способное откликнуться на зов Господа и засвидетельствовать о Нем, о Его Бытии?

Вспомним слова апостола Павла, в которых он прямо обличает римлян за то, что те, «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих... называя себя мудрыми, обезумели...» (Рим. 1, 18-22). Даже небиблейское человечество имело достаточно ясное свидетельство о Боге: не только окружающий мир говорил ему о Высшей Идее, сообразно которой устроена Вселенная, не только внутренняя природа человека, но и само бытие, мыслимое вне конкретных проявлений, отчетливо говорило о Божественном Начале. Некую совокупность утверждений о существовании Бога, связанных с анализом предельно-абстрактных философских вопросов о бытии, и принято называть онтологическим доказательством. Онтологическим—от греческого слова «онтос»—сущее, бытие.

Несмотря на то, что автором такого довода о божественном бытии принято считать Ансельма Д'Аоста, архиепископа Кентерберийского, истинным его творцом является Плотин, древнегреческий философ. Плотин в «Эннеадах» пишет: «Сущее не заслуживало бы истинного наименования бытия, если бы оно могло быть или не быть... То, чему, как таковому, присуще

бытие, будет само по себе и исконно вечно сущим». Поясним: понятие истинного бытия несовместимо с понятием не только однозначно несуществующего, но и даже с понятием случайного—того, что может существовать или не существовать. Истина—необходима.

«Я есть Сущий» (Быт. 3, 14),—так представился Господь Моисею. Тетраграмма Божественного Имени *hwhou* (*yeh-hovaw*)—это слово по грамматической форме единственное в своем роде и не имеет аналогов. Оно соединяет в себе три времени древнееврейского глагола *hwh* (*huv*)—«быть», «становиться», «пребывать»: «Тот, Кто был; Тот, Кто есть; Тот, Кто будет». Бог говорит в Своем Имени, что Он, во-первых, существует и, во-вторых, Он—подлинный, истинный, в-третьих, что Он—Бог. Из контекста следует, что быть Богом—значит подлинно (необходимо) существовать. Эти богооткровенные прокламации Имени Бога указывают на определенного рода очевидность, проясняющуюся по ту сторону понятия. Вопрос о бытии или о сущем—это вопрос прежде всего о Иегове. Имя Бога—это уже своего рода теофания, богоявление.

Предание гласит, что ясность и красота онтологического аргумента открылась Ансельму, когда тот служил литургию. Он обратил внимание на слова из Псалтири «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 13, 1) и проанализировал, в чем именно состоит это безумие, и что именно отрицает безбожник, и как возможно для него это отрицание. Обратите внимание: Псалмопевец называет отрицание Бога не безверием, а безумием, чем-то относящимся к сфере разума, что не может быть случайным.

Основой доказательства является понимание того, что Бог есть «то, более чего ничего нельзя помыслить» —этакий верхний порог всякой осмысленности. Отрицающий Бога безумец, замечает Ансельм, имеет Бога минимум в своем уме, то есть, в качестве понятия. Но Ансельм никогда не утверждал, что самого этого понятия уже

достаточно для того, чтоб выводить соответствующую ему реальность Бога (действительно, у меня может быть ведь идея не только Бога, но и русалки, круглого квадрата и пр.). Напротив, он говорил, что одно дело существовать в уме, а другое—в реальности. От логики понятия Бога прелат лишь намерен перейти к бытию Бога. Что это, спросите вы: белый кролик из шляпы? Как это возможно?

Ансельм строит свою мысль следующим образом. Бог, то есть То, более чего ничего нельзя помыслить, не может существовать лишь в мысли. Потому что, если Он существует лишь в мысли, а не в реальности, то Он не удовлетворяет условию совершенства. Это значит, что тогда не Бога, а другое понятие, существующее не только в уме, но и в реальности, мы должны мыслить совершенным, что противоречиво. Следовательно, то, более чего ничего нельзя помыслить, существует и в мысли, и в реальности.

Для пояснения логики онтологического аргумента традиционно прибегают к аналогии некой суммы денег. Что больше: сто талеров в кармане или сто талеров в уме? Ответ как бы очевиден: не только сто, но даже один, но реальный, талер будет больше ста. Когда вещь существует и в реальности, она больше, чем когда существует только в уме. Если Бог есть предмет мысли, более которого ничего нельзя помыслить, то Он неизбежно должен существовать. Потому что, если бы Он не существовал, вы могли бы представить себе нечто большее—нечто, наделенное всеми его качествами и при этом реально существующее. Поэтому Бог, как Существо, более которого ничего нельзя помыслить, подлинно существует—настолько подлинно, что его даже нельзя помыслить несуществующим. Иными словами, Ансельм заявляет, что существование является необходимой частью идеи Бога—так же, как признак «неженатости» является необходимой частью идеи холостяка, а наличие трех углов—идеи треугольника. Отрицать Бога так же противоречиво, как отрицать существование истины: получается, что если истинно, что истины нет, то она есть.

Отрицание существования истины не может быть осмысленным так же, как не может быть осмысленным отрицание существования Бога—это безумие, согласно пророку Давиду.

Увы, Ансельм был не всегда понимаем не только своими потомками, но и современниками. Даже его ученик монах Гаунилон, выдвинув идею совершенного острова, заявил, что если доказательство Ансельма верно, то совершенный остров тоже должен существовать. Он произвольно заменил понятие Ансельма «то, больше чего нельзя помыслить» более удобным для себя понятием того, что «большее из всего». Подмена исходного определения влечет за собой ошибку. Вот как Ансельм опровергает своего собрата.

Остров—вещь ограниченная, т. е. всегда можно воображать острова все более и более прекрасные. Предположим, что у нас есть определенное количество островов. Вы можете классифицировать их по всевозможным параметрам (по размеру, по рельефу, полезным ископаемым, плодородию почв, многообразию флоры и фауны и пр.). Мы можем расположить их в иерархическом порядке, но при этом в уме (в идее) мы всегда можем представить себе остров, который еще чуть-чуть лучше, чем любой из существующих. Если мы представим совершенный остров, то качества, которыми он обладает, превышают качества любого существующего острова—следовательно, в этом смысле совершенный остров Гаунилона не существует. Но, однако, мы не смогли бы оценивать качества существующих островов, не будь у нас представления о «совершенном» острове. Напротив, Бог, по мнению Ансельма, существует не так, как другие вещи. Бог—это уникальное, но необходимое представление. Можно не пользоваться словом «Бог», но реальность, которую обозначает это слово, для Ансельма есть нечто такое, что невозможно отрицать. Безумец может это делать, но только в недоразумении.

Таким образом: совершенный остров (или совершенное яблоко, город, дерево или что-

нибудь еще) относятся к иной категории, нежели индивидуальные вещи, а понятие о совершенном—это не понятие о вершине группы индивидуальных вещей. Бога нельзя мыслить как объект, стоящий в ряду других объектов. Бог существует не в том смысле, в каком существуют случайные физические предметы. Чем бы Он ни был, в этом смысле Он не является частью мира. Ансельм полагал, что «то, более чего ничего нельзя помыслить», уникально, а посему аналогия Гаунилона не верна. Гаунилон, разделяя понятие и бытие, требует от Ансельма, чтобы тот указал ему маршрут от идеи Бога в уме до самого Бога в реальности. Он хочет видеть Бога, как любую вещь опыта,—состоящую из понятия и реальности. Он не понимает, что бытие Бога и понятие о Нем выступают в аргументе иерарха как одно и то же.

Представление Ансельма о Боге вытекает из сознания степеней блага, присутствующих в мире—из того, что должно существовать нечто, являющее собой совершенное благо, которое он называет «Богом» и которое служит причиной всех благ во всем остальном. Представление Ансельма о Боге напоминает платоновскую идею Блага, а также аристотелевское учение о степенях совершенства, что не маловажно для уяснения онтологического аргумента.

Дальнейшая судьба онтологического аргумента печальна. Александр Гэльский и Бонавентура поддержали его, но Фома Аквинский, не особо ударяясь в подробности, отвергает его, хотя четвертый из его «пяти путей» доказательств существования Бога не так уж далек от мыслей Ансельма. Однако привлекательность этого аргумента с веками не потеряла свою силу, но, напротив, обращало на себя внимание новых и новых мыслителей—особенно в Новое время.

В этой связи стоит обратить внимание на имена таких мыслителей, как кардинал Николай Кузанский, Рене Декарт, кюре Николая Мальбранш, Барух Спиноза—они много потрудились над усовершенствованием

нием или интерпретацией онтологического аргумента.

Считается, что Иммануил Кант своей «Критикой чистого разума» уничтожил всякую возможность какого-то ни было рационального доказательства существования Бога.

Что же представляют из себя аргументы Канта? События разворачиваются вокруг декартовского примера с треугольником. Если у нас есть треугольник, тогда у него должно быть три угла (то есть наличие треугольника, не имеющего трех углов, заключает в себе противоречие), но если у нас нет треугольника, у нас также нет ни трех его углов, ни трех сторон. Поэтому, если мы верим в существование Бога, будет также логично признать необходимость его существования, но ничто не обязывает нас принимать то, что Бог существует. Кант признает наличие таких понятий, которые опровергнуть нельзя, а потому и сказуемые, стоящие при них, отрицать тоже нельзя (Бог — одно из них), но он также говорит, что не имеет ни одного понятия о такой вещи, отрицание которой с ее свойствами было бы противоречием. Углы и стороны треугольника необходимы, потому что входят в определение треугольника, но это ничего не говорит нам о реальном существовании треугольника. Отрицать треугольник — отрицать и три его угла, и три стороны. Нет Бога — нет и Его свойств...

Здесь критика Канта, обвиняющего онтологический аргумент в порочности перехода от идеи возможности существования Бога к реальному Его бытию, несостоятельна в одном важном аспекте. Мы можем иметь или не иметь треугольник, но исходя из определения, данного Ансельмом, мы просто не можем не иметь Бога, так что аналогия не верна. Ансельмовское «то, более чего ничего нельзя помыслить», как мы выяснили, логически необходимо. Максимум, с чем можно согласиться в этой ситуации — с неудачностью картезианского примера с треугольником.

Необходимо заметить, что Кант делил все суждения на две категории — на аналитические, которые верны в силу определения (у треугольника три угла); и синтетические, логический смысл которых проверяется опытом (треугольники существуют). С точки зрения Канта, определения — аналитичны, тогда как суждения о существовании чего-либо являются синтетическими. Когда мы говорим, что Бог существует, то мы говорим, что в нас есть понятие бытия Бога — здесь мы не выходим из среды самосознания. Но когда мы говорим, что Бог существует в действительности, то суждение является синтетическим. Если же суждение о бытии Бога есть аналитическое, то оно должно было бы увеличивать содержание понятия Бога, но Кант полагает, что этого не происходит. Почему? Потому, что бытие нельзя считать признаком, за которым стоит определенного рода реальность, поскольку наличие признака способно сделать содержание понятия другим — мы ведь при перечислении свойств того или иного предмета в конце не добавляем нечто вроде «а еще оно существует» (это ведь ничего не прибавит к описанию). Реальным по Канту можно считать только тот признак, что способен внести в понятие что-то новое. Поэтому, определяя Бога как совокупность всех совершенств, нужно понимать, что бытие к этой совокупности не относится, потому что бытие, якобы, — не реальность. Казаться или быть — вот в чем вопрос! Кант объясняет свою мысль на примере двух треугольников: воображаемого и действительного. Тот и другой имеют при трех сторонах три угла. Увеличится ли содержание понятия воображаемого треугольника, если допустим, что он в действительности существует? Кант говорит, что нет. Следовательно, если признак «бытие» не увеличивает содержание понятия, то он не может быть аналитическим — следовать из определения, из идеи. «Сто талеров, — указывает Кант, — представляю я их себе или имею, сами по себе остаются одним и тем же, поэтому бытие — не реальность, ибо вместе с ним к понятию не прибавляется ничего». Есть

у меня 100 талеров в кармане или нет их, понятие о них у меня от их бытия не зависит...

Справедливо ли это? 100 талеров—если их нет у нас в кармане, то они для нас—лишь воображение. Если эта сумма реально существуют в нашем кармане, то не приобретает ли при этом и понятие о них свойство некоей полноты или завершенности? Может, вся проблема в том, что в Пруссии философам чересчур вовремя платили жалование? «Наши люди» точно отличают сумму в кармане от той, которую им только обещали выплатить.

Кант требует различения логической и фактической необходимости. Если утверждение «Бог существует» является логической необходимостью (то есть, относится к аналитическим суждениям), тогда утверждение «Бог не существует» внутренне противоречиво (поскольку Бог есть сущий по определению). Если утверждение «Бог существует» является фактической необходимостью, это значит, что без существования Бога вещи не могли бы быть такими, каковы они есть, из чего вытекает, что Бог фактически не может не существовать. Необходимость того, что у треугольника имеются три угла, есть логическая необходимость, но само существование треугольника не является фактически необходимым. Однако Ансельм отстаивал именно фактическую необходимость!

Мне трудно поверить, что такие—скажем прямо—не последние люди в истории науки логики, как Декарт, Лейбниц и Спиноза, могли позволить Канту уличить себя в столь наивной ошибке и, более сего, еще так ее отстаивать. Как это возможно? А вот так: кенигсбержец проводит свою критику онтологического аргумента безотносительно к основному предмету мысли Ансельма, в то время, как перечисленные ранее сторонники его добавляли или формулировали свои идеи именно в дополнение и развитие наследия Кентерберийского мыслителя. Кант (в след за Юмом, да и не только за ним!)

полагал, что если понятие есть моя мысль о качествах или признаках предмета, то никакой его анализ не выводит меня за пределы моей мысли, и всякое утверждение реальности предмета есть логический скачок. Мы согласны, Кант продемонстрировал невозможность найти для трансцендентального идеала конкретное воплощение в рамках мира явлений. Однако, для ансельмовской идеи совершеннейшего существа и вообразить нельзя ничего более непристойного, чем актуализацию ее в качестве явления. Обратите внимание: Кант опровергает не Ансельма, а теорию острова Гаунилона!..

Гегель резко раскритиковал Канта. Ведь ни Церковь, ни Ансельм не учили тому, что бытие есть свойство Бога, поскольку Бог есть чистое Бытие, Само Бытие. Гегель критикует пример с талерами и показывает, что аналогия с талерами не уместна. Бог—это не сто талеров! Если верно, что понятие отлично от бытия, то Бог еще более отличен от ста талеров и других конечных вещей—никакие аналогии не могут быть уместными (Гегель повторяет возражения Ансельма). Вещи потому преходящи и смертны, что в них понятие и бытие различны и отделимы друг от друга; напротив, определение Бога состоит именно в том, что Его понятие и Его бытие нераздельны и неотделимы. Это во-первых.

Во-вторых, стоит заметить, что несводимость логики и бытия, из которого исходит автор «Критики чистого разума» в противопоставление принципу тождества, никогда не была доказана. Существуют положения, произвольно принятые Кантом, и существуют некие аксиомы, которым следовал Ансельм. И на базе различий между двумя традициями формируется спорная ситуация, которую можно разрешить лишь констатацией самого факта наличия противоположных позиций. Поэтому принятие или отвержение аргумента зависит от принятия или отвержения той или иной аксиоматики. Г. Гегель, как мы знаем, исходил из диаметрально противоположному кантовскому критициз-

му—единства логики и бытия. Более того, именно на идее познаваемости мира, на его рациональности (и, стало быть, логичности) построена вся наука сегодня—среди них и те, невозможность которых Кант «доказал». Поэтому отказать онтологическому аргументу в праве рассчитывать на логичность и познаваемость мира было бы применением двойных стандартов. Это—дискриминация!

Методология, порожденная Кантом, использовалась и используется в качестве тарана для разрушения интеллектуального влияния Церкви в обществе. Однако, нет худа без добра. Критика Канта заставила приверженцев аргумента пересмотреть некоторые его формулировки, сделать определенные упреждающие замечания и поправки. А некоторых— даже переписать онтологическое доказательство заново.

Но, как говорится, это уже следующий этап развития проблемы...

Я лишь отмечу, что ценность онтологического доказательства как раз и состоит в том, что оно есть не просто опосредованное умозаключение, а непосредственное наведение сознания на интуитивное усмотрение очевидности. Оно больше, чем силлогизм: оно не доказывает Божественное бытие—оно на него указывает. Указывает так же ясно, как ясно свидетельствовали стражи Гроба Господня о Воскресении Христовом. Вспомним, как обошлись с этим свидетельством еврейские старейшины. Разум это тоже сторож—сторож нашего сердца. Мы можем не обращать внимание на его свидетельства, мы можем исказить его или научиться не замечать, а то и вовсе запретить ему говорить—дать ему «денег довольно». Мы можем считать разум слепцом в вопросах веры и сказать ему слова евангельских фарисеев: «Во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?»... Но подобный подход вряд ли будет не только научным, но и честным. Он даже не по вере.

В заключение мне остается лишь побла-

годарить вас за внимание и еще раз поздравить с праздником Трех Святителей и пожелать всем—это, конечно, в большей степени касается студентов—все же отыскать свой совершенный остров—свое место в жизни. Не бойтесь, если оно на первый взгляд покажется вам узким и невзрачным. Ведь оно будет вашим, только вашим—следовательно, тем, более чего ничего хотеть не стоит.