



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Философская мысль:
рецепция и интерпретация****Классическая и неклассическая формы
онтологического аргумента**

К.В. Сорвин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Вопросы, связанные с построением методологии исследования рефлексивных систем, ставшие сегодня особо актуальными, неоднократно обсуждались в истории западной философии. С этих позиций в статье рассматривается эволюция форм онтологического аргумента в концепциях Гегеля и Франка – как теоретическое построение, в неявном виде связанное с осмыслением рефлексивной связи мышления и бытия. Автор приходит к выводу, что последовательное проведение такой интерпретации предполагает обращение к исторически преходящим формам онтологического аргумента, рассматриваемого в качестве *развивающегося* теоретического построения, реконструирующего логику эволюции рефлексивных систем. Обосновывается неизбежность появления в ходе такой эволюции теоретических построений, эмансипированных от задач богопознания, которые концептуализируются как неклассические формы онтологического аргумента. Возникновение первой такой формы связывается с необходимостью преодоления характерной для картезианства априорности введения идеи совершеннейшего существа. Задача была реализована Кантом, представившим разум в качестве самостоятельно творящего свое содержание начала. Соответственно, метафизическое построение, условно именуемое «моральным доказательством бытия Бога», раскрывается в работе как неклассический вариант онтологического аргумента. Кант мог довольствоваться верой в реальность другой субъективности как объекта нравственного действия, но системные построения Фихте требовали доказательства объективной реальности другого Я, что оказывалось тождественным базовой задаче онтологического аргумента. Однако предложенное им «онтологическое

доказательство другого Я» оказалось лишенным мистицизма, ибо неразрывно связывалось с раскрытием социальной природы субъективности человека. В гегелевской философии рефлексивные отношения между многими Я преобразовались в рефлексивную связь между Богом и человеком, в связи с чем вновь явно зашла речь об онтологическом аргументе. Выделенные в работе формы рассматриваются в качестве необходимых этапов, которые должно проходить в своем становлении любое теоретическое моделирование рефлексивных систем.

Ключевые слова: онтологический аргумент, онтология, рефлексия, сознание, абсолютное, рефлексивная система, форма, методология.

Сорвин Кирилл Валентинович – кандидат философских наук, доцент департамента социологии факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

ksorvin@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8282-960X>

Цитирование: Сорвин К.В. (2018) Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента // Философские науки. 2018. № 11. С. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument

K.V. Sorvin

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Original research paper

Summary

The article is devoted to the interpretation of the ontological argument as a theoretical construction that is connected with understanding of the reflexive relationship of thinking and existence. The author concludes that the consistent implementation of this approach requires an appeal to the historically transitory forms of the ontological argument which reconstructs the logic of the evolution of reflexive systems. The ontological argument is considered as a developing theoretical construct. Therefore, theoretical constructs conceptualized as non-classical versions of the ontological argument will constantly re-emerge. Emergence of the first non-classical version of the ontological argument is related to need of overcoming apriority of introduction of the idea of the absolute being which is typical for Cartesianism. This issue was realized in the Kantian doctrine of transcendental ideas, which presented mind as an independent essence that creates its own content. Thus, the metaphysical construction, conditionally referred to as “the moral proof of the

existence of God,” is revealed in the paper as a non-classical variant of the ontological argument. However, while Kant could be content with faith in reality of other subjectivity as an object of moral action, Fichte’s scientific doctrine demanded a proof of objective reality of the concept of the other I. This issue was identical to a basic problem of an ontological argument. “The ontological argument of the other I” offered by Fichte was devoid of mysticism as it is indissolubly connected with the disclosure of the social nature of the human subjectivity. The last step in formation of the concept “non-classical version of the ontological argument” was taken in Hegelian philosophy, where the reflexive relations between the multitude of I’s were transformed to reflexive interconnection between God and man. The versions of ontological argument are considered in the paper as necessary stages which any theoretical model of reflexive systems has to pass in its formation.

Keywords: ontological argument, ontology, reflection, consciousness, absolute, reflexive system, form, methodology.

Kirill Sorvin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the School of Sociology, Faculty of Social Sciences, National Research University Higher School of Economics.

ksorvin@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8282-960X>

Citation: Sorvin K.V. (2018) Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-143-159

Введение

Онтологический аргумент, известный также под названием онтологического или *априорного* доказательства бытия Бога, представляет собой одно из самых интересных и противоречивых построений в истории философской мысли. Практически с момента его явной формулировки Ансельмом Кентерберийским в XI в. силлогизм вызвал ожесточенные споры, и еще при жизни его автора монахом Гаунило были сформулированы возражения, с некоторыми уточнениями существовавшие и до сего дня. Априорно сформулированная идея не является основанием для умозаключения о бытии соответствующей ей реальности; можно сколь угодно подробно представлять себе набитый сокровищами остров, но это не будет иметь никакого отношения к его реальному существованию. На определенном этапе подобная критика ослабила интерес к данному силлогизму, однако «с 1201 г., начиная с Александра Неккама, и в Париже, и в Оксфорде каждый теолог или философ считал своим долгом анализировать Ансельмово доказательство» [Неретина, Огурцов 2010, 188]. В итоге онтологический аргумент обрел долгую жизнь, значительно вышедшую за хронологические рамки породившей его западноевропейской схоластики. Так, например, хорошо известна фундаментальная роль, которую он сыграл в системах европейского рационализма. Но и после окончания эпохи

классической философии интерес к этому краткому силлогизму отнюдь не исчез. «Современная литература по этому вопросу огромна» [Купреева 1995, 273].

В предлагаемой статье будут рассмотрены восходящие к Гегелю и Франку интерпретации этого силлогизма, связывающие его смысл с раскрытием и обоснованием *рефлексивного* характера связи мышления и бытия, объективной реальности и субъективной мысли. Сегодня вопросы, связанные с осмыслением этой взаимосвязи и с методологией ее исследования, давно перестали быть прерогативой философских дисциплин. Достаточно вспомнить термодинамические, квантовомеханические и релятивистские парадоксы, открытие которых еще столетие назад заставило физиков отказаться от классических представлений о субъектно-объектной связи в познавательном процессе, что позже было концептуализировано в понятиях «неклассическая наука» и «неклассическая рациональность» [Степин 2009, 249–295]. В социальных науках осмысление рефлексивных отношений между обществом и человеком стимулировало глубокий методологический поиск, одним из следствий которого стало почти вековое противостояние объективизма и конструктивизма.

Согласно авторской гипотезе, рефлексивное понимание смысла онтологического аргумента содержит в себе немалый потенциал для развития общих методологических принципов исследования рефлексивных систем. Об этом и пойдет речь в статье.

1. Онтологический аргумент: истинное содержание и ложная форма

В классической философии преобладало буквальное понимание смысла онтологического аргумента как особого способа *доказательства* бытия Бога. Помимо ряда направлений схоластики, наиболее ярко эта линия была реализована в картезианстве, представители которого стремились таким путем теоретически обосновать существование Бога в качестве высшего основания единства мышления и бытия. Учение Канта сильно пошатнуло позиции всех традиционных метафизических силлогизмов, но это означало не угасание внимания к последним, а лишь появление в этой области *нового исследовательского вектора*. Ведь в «Критике чистого разума» (Кант) была не только раскрыта теоретическая несостоятельность этих доказательств, но и обоснована их связь с базовыми логическими структурами «чистого разума». В итоге и физико-телеологическое, и космологическое и онтологическое доказательства бытия Бога оказались представленными не как *искусственные* конструкции, случайным образом созданные философами прошлого, а как закономерные интеллектуальные порождения, способные раскрыть исследователям глубинные тайны «чистого разума». Эта линия была продолжена в гегелевском учении, согласно которому попытка дедукции бытия из понятия всереальнейшего

существа представляет собой лишь *исторически переходящую* форму онтологического доказательства, на самом деле, имеющего гораздо более широкий смысл [Гегель 1977, 221].

Мысль о том, что у онтологического доказательства бытия Бога существует некое не эксплицированное *содержание*, скрытое за внешней ему *формой*, оказалась весьма плодотворной. За два с лишним века, прошедших с тех пор, онтологический аргумент неоднократно подвергался переосмыслению с подобных позиций. В нем видели первые подходы к неклассическому пониманию актуальной бесконечности [Карпунин 1991], закладывание основ «семантики возможных миров» [Maloney 1980], первые подходы к феноменологической концепции интенциональности [Hasker 1982] к построению вероятностной логики [Clark 1989], даже подход к пониманию относительности времени, противопоставленный абсолютности Бога [Leftow 1990]. Целый ряд работ был посвящен анализу взаимосвязи онтологического аргумента и теоремы Геделя [Anderson 1990]. Во многом именно в связи с появлением подобных исследований, эмансипирующих онтологическое доказательство от религиозного содержания, постепенно в литературе стало формироваться более широкое понятие *онтологического аргумента*.

Тем не менее существует одна особенность, характерная для подавляющего числа подобного рода работ – практически полное *безразличие* к той самой «неистинной форме», которая маскировала подлинное содержание онтологического аргумента в трудах схоластов, картезианцев и авторов, близких к ним направлений. В свое время о подобных особенностях классической методологии хорошо сказал Жижек, обсуждая проблему товарного фетишизма: «Маркс отмечает, что раскрыть тайну еще недостаточно. Классическая буржуазная политэкономия уже обнаружила “тайну” товарной формы; но ограниченность... состоит в том, что она не способна освободиться от этой *очарованности тайной*, скрытой за товарной формой, – ее внимание пленено трудом как источником богатства. Другими словами, классическая политэкономия интересуется лишь *содержанием*, скрытым за товарной формой, вот почему она не может объяснить истинной тайны, не тайны, стоящей за формой, а тайны самой этой *формы*» [Жижек 1999, 23].

«Очарованность тайной» – очень точная характеристика, сформулированная нашим современником применительно к господствовавшей в классической науке методологической традиции. Ее базовый принцип – полное противопоставление и разделение субъекта познания и его объекта – не просто допускает, но даже предполагает сосредоточенность исследовательского внимания на поиске истинного содержания и полное безразличие к природе поверхностной видимости, затемняющей его. Однако ситуация меняется принципиально, когда в фундамент онтологии закладываются *рефлексивные* субъект-объектные отношения, исходящие не из противопоставленности, а из имманентной

включенности друг в друга этих реалий. Именно такая онтологическая модель сегодня завоевывает себе все больше сторонников не только в социальных науках, но и в естествознании. В современной эпистемологии для ее описания используются концепты неклассической и постнеклассической наук. В подобных *рефлексивных системах* само знание становится неотъемлемым элементом их функционирования, развития и даже самого существования. Следовательно и *ложные*, неадекватные представления, формирующиеся у входящих в эти системы субъектов, уже не могут оставаться безразличными для понимания их природы. И именно поэтому «очарованность тайной», как методологическая установка, по справедливому замечанию Жижека, должна быть здесь заменена постижением «тайны самой формы».

В этой связи особый интерес и актуальность представляет обращение к гегелевской интерпретации онтологического аргумента, как раз связывавшего саму возможность его существования с проблематикой *рефлексивных систем*. Для этого автора сам по себе переход мышления в бытие не содержит ничего мистического, правда при условии, что эти реалии изначально связаны не внешней, а рефлексивной связью. Действительно, в подобных системах мысль человека обретает изначальную *бытийность*, и определенный переход от мысли к бытию становится не просто возможным, но и *неизбежным*. Но в таком случае в обосновании нуждается уже не сама возможность такого перехода, а рефлексивный характер связи мышления и бытия, в чем и усматривал Гегель задачу *адекватно понятого* онтологического доказательства. «В Ансельмовой форме понятия предпосылкой по существу является единство понятия и реальности; но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным... ибо предпосылка есть то, что следует доказать» [Гегель 1977, 221].

Согласно гегелевскому замыслу, функцию такого аргументирования выполняла вся созданная им система, представляющая собой специфический диалектический круг, в финальной своей точке обособывающийся исходный для системы рефлексивный постулат. Именно поэтому в работах Гегеля мы не найдем сформулированного в явном виде онтологического аргумента в адекватной ему «разумной форме», равно как и анализа его каких-либо иных, помимо классических, вариантов. Тем не менее именно в этой системе были заложены основы для формирования и дальнейшего углубления принципиально новых подходов к пониманию сути онтологического аргумента.

Заметим: если в рефлексивных системах элементом их бытия оказываются и ложные представления, существующие у входящих в них субъектов, то к таким представлениям следует отнести и лежащую на поверхности систем *нерефлексивную видимость*. И если онтологический аргумент начинает рассматриваться как способ обоснования рефлексивного единства мышления и бытия, то такое понимание пред-

полагает отказ от ориентации на единовременное конструирование его адекватной формы и предполагает введение в данную традицию принципа *развития*. Это развитие должно представлять собой реконструкцию движения от нереплексивной видимости системы к ее окончательной «прозрачности» для самой себя. Каждый очередной этап процесса будет представлять собой не просто ступень в ее поступательном развитии, но окажется своеобразным «сплавом» ее объективного содержания и представлений об этом содержании мыслящего духа. В то же время, соотносясь лишь с определенной стадией в ее эволюции, данный этап окажется содержащим в себе определенный «надлом», осознание которого и переводит систему в более развитое состояние.

Все указанные выше элементы присутствовали в гегелевской системе, действительно включавшей в себя и принцип развития, и движение в направлении к окончательной «прозрачности» системы для самой себя. Однако применительно к самому онтологическому аргументу они, по указанным выше причинам, реализованы не были. Так, в специальной работе Гегеля, посвященной этой теме и известной как «Лекции о доказательстве бытия Бога» [Гегель 1977], можно найти лишь «две крайние точки» этого пути. Первая точка – это классический вариант онтологического аргумента, как он был представлен в трудах Ансельма с уточнениями Декарта и картезианцев; вторая – собственная позиция автора, во многом совпадающая с общими принципами его системы. Что же касается промежуточных форм, которые неизбежно должны были существовать между этими концепциями, то они здесь даже не были названы и упомянуты. Конечно, в области *теоретического* самопознания духа Гегель создал фундаментальный труд «Лекции по истории философии» [Гегель 1994], где принцип развития был реализован во всей полноте. Более того, именно «неадекватные формы», в которых в философских системах прошлого осознавалось отношение мышления и бытия, рассматривались здесь в качестве необходимых и закономерных этапов эволюции рефлексивных систем. Тем не менее и в «Лекциях» сам онтологический аргумент обсуждался лишь в двух упомянутых выше вариантах – своеобразная «прямая линия» между этими двумя «точками» проведена так и не была.

В этой связи особый интерес представляет работа российского философа Л.С. Франка, специально посвященная проблеме онтологического доказательства бытия Бога [Франк 1992]. Хотя явно и не выражая своей преемственности по отношению к гегелевской позиции, он, тем не менее, полностью принял два ее важнейших положения, относящихся к пониманию онтологического аргумента. Во-первых, философ обосновывал наличие у него скрытого содержания, несводимого к задаче априорного богопознания; во-вторых, связал это латентное содержание с раскрытием и обнаружением *рефлексивной* взаимосвязи мышления

и бытия, с идеей «самообнаружения абсолютной реальности в разуме человека». «Смысл онтологического доказательства, – писал философ, – 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... Реальность, о которой здесь идет речь, не есть *внешний объект*... 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» [Франк 1992, 59].

Расширив, таким образом, привычный смысл онтологического аргумента, Франк сделал шаг, отсутствовавший в гегелевской системе: раскрыл и обосновал наличие его «скрытого содержания» в философских учениях, никогда не аффилировавших себя ни с данной традицией, ни с априорным богопознанием вообще. Именно под таким углом зрения он взглянул на многие известные концепции, показав присутствие в них принципа «самообнаружения реальности в разуме человека». В этот список попали как учения, возникшие за века до рождения Ансельма (Парменид и Платон – косвенно, Плотин – явно), так и почти на тысячелетие позже него. Среди позднейших авторов наиболее неожиданно к данной традиции был отнесен первый из по-настоящему самостоятельных посткантовских мыслителей – Фихте.

Безусловно, концепция Франка явила собой важнейшую веху в постгегелевских исследованиях природы онтологического аргумента. Скажем больше: до тех пор, пока присутствие его «латентного содержания» не было строго раскрыто в реальных философских концепциях прошлого, интерпретация Гегеля оставалась философской гипотезой и не более того.

В то же время, позиция Франка – это как раз позиция «*очарованности тайной*». В основании всего и вся, согласно его концепции, лежит божественный разум, и разум человека не составляет здесь исключения, являясь его самообнаружением. Смутное осознание подобного рефлексивного отношения сугубо *случайно* возникало у различных философов прошлого, но, не будучи до конца проясненным, всякий раз оказывалось затемненным совершенно чуждыми *формами* и наслоениями, в том числе и имевшими псевдодоказательный вид вроде картезианского варианта онтологического аргумента. «Интуитивное умозрение», «интуитивное усмотрение» и т.д. – в таких терминах описывал автор способы «самообнаружения абсолютной реальности», посредством которых мыслители прошлого приходили к формулировкам рефлексивных положений, составляющих суть данной традиции. И подобно тому, как не существовало никакой логики в возникновении «промежуточных форм» аргумента, не было и никакой закономерности в появлении его адекватного вида в теории самого Франка. Интуиция

в такой ситуации оказывалась единственным концептом, если не объясняющим, то хотя бы создающим видимость объяснения полученного результата. В итоге, справедливо отвергнув псевдодоказательные процедуры классических вариантов онтологического аргумента, философ полностью вывел данный процесс за порог рациональности, что отнюдь не является бесспорным.

Таким образом, сформулировав тезис о существовании *рефлексивной* связи между разумом человека и творящим мир началом, Франк не сделал всех необходимых выводов из своего же собственного постулата. Предложив «расширительный вариант» онтологического аргумента, мыслитель остановился на полпути, не поставив вопроса о природе *форм*, на протяжении веков скрывавших эту истину от человека и представлявших рефлексивную связь в различных, не до конца адекватных теоретических конструкциях и построениях. Сфокусировавшись на «тайне содержания», он совершенно не обратил внимания на «тайну самой формы», оставив проблему не просто не решенной, но даже и не сформулированной. В отличие от Гегеля, Франк показал присутствие принципа онтологического аргумента в учениях, никогда ранее не относившихся к данной традиции. И в то же время разработанный Гегелем «принцип развития» оказался для него совершенно чуждым.

2. Онтологический аргумент в его внутреннем развитии

Исследование эволюции форм онтологического аргумента представляет собой масштабную работу, которая не может быть реализована в ограниченных рамках журнальной статьи. Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением лишь базовых методологических особенностей подобного исследования, обсуждением требующихся при этом концептуализаций и рассмотрением под новым углом зрения двух знаменитых учений – Канта и Фихте.

Пробыв на протяжении нескольких столетий предметом ожесточенных теологических споров, онтологическое доказательство заняло место имманентного элемента философской системы только в учении Декарта. Поэтому именно с метафизической концепции данного автора следует начать проследживать эволюции форм онтологического аргумента. Философ отказался от грубо образного определения Бога Ансельмом как «того, больше чего нельзя помыслить», заменив его понятием верховного или совершеннейшего существа [Декарт 1989, 321]. Тем не менее это преобразование ничего не изменило в самой форме аргумента: как и прежде, бытие высшего существа доказывалось, опираясь на его понятие.

Главное же новаторство состояло здесь в принципиально новой роли онтологического аргумента, призванного соединить прошедшее через акт *cogito* самодостовверное, но при этом замкнутое человеческое Я, с божественным основанием мироздания. С некоторой долей услов-

ности можно сказать, что полагаемое онтологическим аргументом всереальнейшее существо в области *теории* должно было выполнить ту же функцию, что за 15 веков до этого на уровне *веры* выполнила идея Богочеловека. Ведь и этот религиозный постулат также соединял осознавшее свою свободу человеческое Я (в стоицизме и позднем скептицизме) с чуждым ему объективным миром. И принципиально, что подобное соединение утверждало (в религии первоначально, в философии потом) не внешнюю, а внутреннюю, *рефлексивную* связь мышления и бытия. В более явной и последовательной форме рефлексивный характер данной связи был представлен в учении Спинозы о единой субстанции.

И именно новая роль, которую начал играть по существу не изменившийся онтологический аргумент, породила критику *принципиально нового типа*. Теперь это были методологические упреки, главный из которых был связан *преднаходимой* в разуме идеей совершеннейшего существа в качестве исходного пункта в развертывании данного силлогизма. Вот как его сформулировал сам Гегель: «Мы видим, следовательно, что эта идея является у Декарта предпосылкой... Но нас не удовлетворяет здесь то, что представление вводится таким путем... не удовлетворяет, значит, то, что оно здесь выступает как предпосылка» [Гегель, 1994, 331].

Почему не удовлетворяет? Потому что появление этой идеи в разуме объяснялось в картезианской философии благостью Божьей и совершенством Бога, однако для природы самого разума эта идея оказывалась всецело внешней и даже *случайной*. Производя «обзор» содержания собственного сознания, человек как бы *неожиданно наталкивается* на присутствующую в нем идею Божества. Как же может выстраиваться последовательно дедуктивная система, если уже второй шаг в ее развертывании по своей природе носит эмпирический характер? И если появление идеи Бога оказывается для разума случайным событием, то значит и сам разум еще не является полноценным элементом рефлексивной системы. *Бог творит человеческий разум, но разум пока еще «не отвечает Богу тем же»*. И именно после такой критики становится понятным, в каком направлении должен был сделан следующий шаг, призванный преодолеть нерелексивные аспекты картезианской формы онтологического аргумента. Возникновение идеи всереальнейшего существа, как исходного пункта онтологического аргумента, должно быть теперь понято в качестве *закономерного* события, не внешне, а внутренне детерминированного «факта сознания». Иными словами, эта идея должна быть выведена исключительно из структуры самого разума и его законов. Заметим, что подобное требование не содержит в себе ничего мистического и само по себе не противоречит принципам логической науки.

Как же вписать такой шаг в традицию онтологического аргумента? Ведь очевидно, что само по себе исследование креативных механизмов порождения разумом религиозных идей не просто не предполагает, но скорее исключает какие-либо онтологические построения, связанные с априорным богопознанием. Оно будет связано лишь с изучением разума, как автономной системы, имеющей собственные законы деятельности. Соответственно, реализуемые в ходе подобного исследования логические построения не будут подходить ни под обычные критерии онтологического аргумента, ни даже под сформулированный Франком его «расширительный» вариант. И в то же время, потребность в таком исследовании возникла в процессе анализа *формы*, которую этот аргумент приобрел в картезианстве. Анализ вскрыл ее неадекватность, наличие в ней внутреннего противоречия, разрешение которого и предопределило дальнейшую эволюцию.

Тем самым в традицию онтологического аргумента не искусственно, а имманентно включается принцип *развития*, что в корне меняет его философский статус и смысл. Онтологический аргумент – это вовсе не прикрытое внешними наслоениями интуитивное осознание рефлексивного отношения конечного разума с предельными основаниями бытия, каким оно было представлено в концепции Франка. При новом подходе он есть развивающееся теоретическое построение, реконструирующее процесс преодоления рефлексивной системой нерелексивной видимости и само являющееся элементом данного процесса. *Так* понимаемая традиция онтологического аргумента с неизбежностью будет в себя включать философские конструкции, не попадающие даже под «расширительное определение» Франка, пример чего мы только что видели. Нам представляется целесообразным определить подобные философские построения как *неклассические формы онтологического аргумента*.

Исторически появление первой такой формы было реализовано в кантовской философии, автор которой, кстати, ни разу не упомянут в «расширительной концепции» Франка. В принципе, данное отношение вполне понятно: в последующей философии и даже культуре Кант традиционно рассматривается в качестве главного критика всех метафизических силлогизмов, а онтологического доказательства бытия Бога – в первую очередь. Однако именно в его трудах эти доказательства впервые предстали в качестве *закономерных* действий «чистого разума», посредством которых в сознании человека формировались идеи Бога различного содержания и смысла. Не стал исключением и *онтологический* аргумент: возникновение идеи всереальнойшего существа было выведено Кантом из действия априорного основоположения разума «полного определения» [Кант 1993, 342; Кант 2009, 438]. Более того, им были также исследованы интеллектуальные механизмы, *скрывающие* от субъекта действия, порождающие трансцендентальные

идеи, и таким образом создающие видимость их внешности разуму. Как раз такая нереплексивная видимость была некритически воспринята Декартом.

Определив кантовскую критику онтологического аргумента как первый вариант его неклассической формы, естественно будет под новым углом зрения обратить внимание и на последующие шаги, сделанные философом в развитие своих положений. Его знаменитое «моральное доказательство» бытия Бога всегда вызывало множество дискуссий и нареканий. Отнюдь не стремясь поставить все точки над «i» в этом давнем споре, заметим: именно в ходе развертывания морального аргумента происходит дальнейшее *содержательное* углубление идеи Бога в направлении ее большей рефлексивности. Так, в качестве «идеала практического разума» Божество предстает уже не просто в определенности всемогущего Творца мира, но в виде свободного разумного *этического* существа, сделавшего человека целью творения и тем самым *объективно* наделившего его высшей *ценностью*. На этом уровне *в идее* начинает происходить своеобразное «выравнивание» творения и Творца, имплицитное обретение конечной реальностью неких «абсолютных атрибутов». Но тем самым человек полагается уже в определенности не только создания Бога, но и как реальность, находящаяся с Творцом в рефлексивной взаимосвязи. Дальнейшее развитие эта линия получает в кантовских работах по философии религии, явившихся закономерным продолжением его этического учения. В них была дана своеобразная «*трансцендентальная дедукция*» центральной идеи христианства – идеи Богочеловека, в которой идея рефлексивности обретает уже явный вид.

Рассматривая разум в качестве автономной замкнутой системы, Кант неизбежно должен был лишить познавательного значения идеи и идеалы, оставив лишь *надежду* на их соответствие объективной реальности, формируемую и закрепляемую на уровне *веры*. Это был вполне обоснованный шаг, однако именно он высветил ряд нереплексивных положений в этой философии. Важнейшее новаторство Канта – это включение в *онтологическую систему* объективной реальности другого Я, представляющего собой подлинную цель нравственного действия. Но при этом существование другого Я предполагалось априори, а возникновение в сознании самой идеи иной субъективности не подвергалось какому-либо теоретическому осмыслению. Подобно Декарту, обнаружившему в сознании идею совершеннейшего существа, Кант нашел в сознании идею другого Я, ничуть не задумавшись о ее появлении. Точно так же сугубо эмпирически были введены в исследование законы и структура самого разума, чьи основания и архитекtonика, по мысли автора «Критик», представляли собой в принципе неразрешимую для рационального познания загадку. Наконец, появившаяся в его поздних работах идея высшего существа в рефлексивной

определенности Богочеловека оказывалась с трудом совместимой с базовым положением критической философии о трансцендентности разуму любых объектов метафизических идей. Все эти нерелексивные аспекты философского учения требовали своего преодоления. А значит, требовала своего дальнейшего развития и неклассическая форма онтологического аргумента.

3. От дедукции бытия Бога к дедукции реальности другого Я

Гегель, указывая на существование подлинного, скрытого содержания у онтологического аргумента, тем самым освободил его от жесткой привязки к форме классического силлогизма. В концепции Франка эта позиция была представлена уже в явном виде: рефлективный принцип онтологического аргумента обнаруживается им в глубинах философских систем, не имея никакого отношения к аподиктике умозаключений. Поэтому, отнеся кантовское исследование механизмов возникновения в разуме религиозных идей к неклассической форме онтологического аргумента, мы отнюдь не нарушили сложившихся канонов. Другое дело, что освобождение от жесткой привязки к виду силлогизма, отнюдь не означает отсутствия какой-либо системности вообще. И в философии мыслителя, сделавшего первый фундаментальный шаг за пределы кантовской методологии – Фихте, неклассическая форма онтологического аргумента как раз начинает приобретать новый для себя *системный* вид.

Представить мышление в целом и разум, в частности, не в качестве совокупности эмпирически и потому случайно найденных форм, а как выведенную из единого принципа целостную закономерную систему – в этом усматривал Фихте базовую задачу посткантовской философии. Конечно, созданная им концепция была скорее первой попыткой в ее решении, но главным был здесь сам провозглашенный мыслителем принцип. Если Кант преодолел априорный статус идеи Бога, объяснив ее возникновение действием столь же априорных законов разума, то в философии Фихте предпринимается попытка преодоления априорности самих этих законов. Теперь они раскрываются как неизбежно появляющиеся моменты сознания в процессе самопорождения и самораскрытия Я, чем преодолевается еще один эмпирический, нерелексивный момент в концепции предшественников.

Однако новый шаг формирует и новые проблемы. Действительно, такое порождающее само себя мышление с неизбежностью оказывается абсолютно самозамкнутым, с чем и был связан *ранний* субъективный идеализм Фихте, как правило, ассоциирующийся со всей его системой. Но именно признав подобную замкнутость, философ с особой остротой встал перед проблемой *смысла* деятельности человека в мире, представляющем собой лишь различные состояния его сознания, ибо много ли смысла можно найти в жизни, посвященной борьбе с собственными

миражами? Для решения этой проблемы Фихте предстояло совместить несовместимое: с одной стороны, фундаментальное положение системы о невозможности попадания в субъективный мир человеческого Я ничего из того, что не являлось бы его собственным порождением; с другой – признание существования объективной реальности, являющейся целью человеческих действий.

В данном пункте системы Фихте и появляется «идея другого Я» в качестве объекта этических действий человека, как это было и в философии Канта. Но если автор «Критик», признававший существование независимой от сознания «вещи в себе», мог просто постулировать соответствующий этой идее объект, то в теории Фихте такой шаг был уже невозможен. Философ, следовательно, должен был *доказать объективное существование других Я*.

Интересно, что Франк, уделивший анализу философии Фихте весьма серьезное внимание, даже не упомянул о такой задаче, появившейся в ее рамках. Между тем, нетрудно увидеть, что именно здесь автор «Наукоучения» сталкивается с основной и центральной проблемой всей традиции *онтологического аргумента*, с той лишь разницей, что теперь на место идеи всереального существа встает идея «другого Я». При этом Фихте не мог пойти по кантовскому пути, заменив онтологический переход обоснованной надеждой на *соответствие* порожденной разумом идеи объективной реальности, существующей вне его, ибо в данной системе вне разума ничего не существует. Иными словами, ему предстояло не просто доказать объективное бытие иной субъективности, но реализовать это в рамках системы, где любое внешнее бытие по отношению к Я оказывается невозможным. Однако, как это бывает, две проблемы, кажущиеся в принципе неразрешимыми, взятые сами по себе, находят свое решение, оказавшись объединенными.

Заметим: в отличие от классических вариантов онтологического аргумента, требующих совершить переход от имеющей в разуме человека идеи к бытию существа принципиально *иного порядка*, в данном случае речь идет о реальности, *равнозначной* с данным субъектом – одно Я должно обосновать бытие Я другого. В таком случае достаточно было предположить изначально *рефлексивную* взаимосвязь многих Я, и обе проблемы находили свое разрешение. Да, другая субъективность полностью и без остатка создается собственной деятельностью сознания человека, в том числе, и деятельностью воображения. Но создается ею не мираж – творимый им субъект реален, и его реальность, прежде всего, проявляется в том, что он сам оказывается... создателем собственного творца. Таково было интереснейшее решение данной проблемы, предложенное в поздних работах Фихте [Фихте 1993, 162–164], что позволило преодолеть еще один нерелексивный элемент в предшествующей форме онтологического аргумента. При этом если утверждение рефлексивной связи, существующей между Богом и человеком,

всегда относилось к метафизическим и даже мистическим постулатам, то вводимая в данной системе рефлексивная связь между многими Я оказалась полностью соответствующей *научным* представлениям о социальной природе человека. К большому сожалению, эти два фундаментальных исследовательских направления – онтологический аргумент и теория социальной природы человека – так и не пересеклись в современной науке и философии.

Правда, на данном этапе в философии Фихте остается открытым вопрос о механизме взаимодействия находящихся в рефлексивной связи субъектов, очевидно, не способных к прямому «телепатическому» контакту и имеющих возможность общаться лишь посредством пространственно определенных *материальных* символических предметов. Этот вопрос решался философом через развитие кантовской концепции пространства, которое лишалось статуса априорной формы *индивидуального* сознания и наделялось интерсубъективным смыслом. Материальный мир теперь оказывался не просто продуктом бессознательной деятельности отдельного субъекта, как это было представлено в ранних работах Фихте. Теперь он раскрывался в качестве своеобразного «поля» взаимодействия и взаимного порождения друг друга многими Я, так что рефлексивная философская модель впервые включила в себя материальный и идеальный миры, замкнув их в некое единство.

Тем не менее и в этой, казалось бы, всецело рефлексивной системе, сохранились элементы нерефлексивных теоретических построений. Так, очевидно, что рефлексивная система многих конечных субъектов, взаимополагающих и творящих друг друга, сама не может иметь основания ни в одном из них. Именно поэтому «многие Я» рассматривались философом как формообразования некой надмировой реальности, в различные годы называвшейся им «Абсолютным Я», «Единой жизнью», «Вечной волей» [Фихте 1993, 207]. При этом «Единая жизнь», творя конечный дух и *проявляя себя в нем* (пункт, как раз и давший основание Франку отнести учение Фихте к традиции онтологического аргумента), сама оказывается не творимой ничем. Ее стремление к воссоединению так и остается бесконечной задачей, реализуемой в этической деятельности индивидов.

Впрочем, появление подобных ограничений в системе тоже вполне объяснимо: включив и «Единую жизнь» в рефлексивную связку с конечным духом, автор должен был бы объявить человеческое Я не только творцом подобных себе субъектов, но и самого Бога. Но это была бы уже другая философская система, с иной структурой и другими допущениями. Она действительно сформировалась в произведениях позднего современника Фихте Гегеля, окончательно замкнувшего концы системы и наделившего человека статусом творца самого божества. Логично, что именно здесь в *явном виде* вновь появляется проблематика онтологического аргумента, но только теперь он рассма-

тривается сквозь призму рефлексивной и развивающейся взаимосвязи Бога и человека.

Заключение

Гегелевской философии не суждено было стать итогом развития западноевропейской метафизики. Не поставил всех точек на «i» и предложенный им вариант онтологического аргумента, в наиболее общем виде оказавшийся тождественным гегелевской системе в целом. Тем не менее принципиально новый взгляд на подлинный смысл онтологического аргумента, связывающий его с теоретическим описанием и самоописанием рефлексивных систем, оказался имеющим значение и за пределами гегелевской системы. В статье было показано, что последовательно проведенный подобный взгляд с неизбежностью вводит в традицию онтологического аргумента принцип развития, а также предполагает появление на определенных этапах метафизических построений, не связанных с задачами априорного богопознания. Такие построения были концептуализированы как неклассические формы онтологического аргумента, и были рассмотрены две из них, связанные с системами Канта и Фихте.

Проделанный анализ позволил выявить ступени, которые закономерно должна проходить формирующаяся теория рефлексивных систем, вне зависимости от ее базовых мировоззренческих постулатов. На сегодняшний день в самых разных научных дисциплинах предпринимались попытки построения рефлексивных методологических моделей, и полученные выводы о подобных этапах могли бы служить методологической опорой и ориентиром для последовательного завершения подобных работ. Особенно интересно с этих позиций было бы посмотреть на марксистскую концепцию, автор которой традиционно считается «методологическим преемником» Гегеля, однако онтологические построения которой оказались явно вне рефлексивных традиций немецкой философии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. Т.2. – М., 1977. С. 337–499.

Гегель 1994 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн 3. – СПб., 1994.

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 297–423.

Жижек 1999 – *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М., 1999.

Кант 1993 – *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб., 1993.

Карпунин 1991 – *Карпунин В.А.* Онтологический аргумент // *Логос.* – Л., 1991, Кн.1. С. 118–134.

Купреева 1995 – *Купреева И.В.* Ансельм Кентерберийский. Библиографический очерк // *Ансельм Кентерберийский.* Соч. – М., 1995. С. 273–305.

К.В. СОРВИН. Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента

Неретина, Огурцов 2010 – Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Мирь, 2010.

Степин 2012 – Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Рациональность и ее границы. Материалы международной научной конференции «Рациональность и ее границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15–18 сентября 2011 г.). – М.: ИФРАН, 2012.

Фихте 1993 – Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1993. С. 65–225.

Франк 1992 – Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1992. № 5. С. 55–70.

Anderson 1990 – Anderson C.A. Some emendations of Gödel's ontological proof // Faith and Philosophy. 1990. Vol. 7. No. 3. P. 291–303.

Clark 1989 – Clark K.J. Proofs of God's existence // Journal of Religion. 1989. Vol. 69. No. 1. P. 59–84.

Hasker 1982 – Hasker W. Is there a second ontological argument // International Journal for Philosophy of Religion. 1982. Vol. 13. No. 2. P. 93–101.

Leftow 1990 – Leftow B. Time, Actuality and Omniscience // Religious studies. 1990. Vol. 26. No. 3. P. 303–321.

Maloney 1980 – Maloney J.Ch. On what mind be // Southern Journal of Philosophy. 1980. Vol. 18. No. 3. P. 313–322.

REFERENCES

Anderson C.A. (1990) Some Emendations of Gödel's Ontological Proof. *Faith and Philosophy*. Vol. 7, no. 3, pp. 291–303.

Clark K.J. (1989) Proofs of God's Existence. *Journal of Religion*. Vol. 69, no. 1, pp. 59–84.

Descartes R. (1989) *Principles of Philosophy*. Descartes R. *The Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 297–423) Moscow (Russian translation).

Fichte J.G. (1993) *The Vocation of Man*. In: Fichte J.G. *The Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 2, pp. 65–225). Moscow (Russian translation).

Frank S.L. (1992) Ontological Evidence of the Existence of God. *Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy*. 1992. No. 5, pp. 55–70.

Hasker W. (1982) Is there a Second Ontological Argument. *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 13, no. 2, pp. 93–101.

Hegel G.W.F. (1977) *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. In: Hegel G.W.F. *Philosophy of Religion* (Vol. 2). Moscow (Russian translation).

Hegel G.W.F. (1994) *Lectures on the History of Philosophy. In 3 Vols.* (Vol. 3). Saint Petersburg (Russian translation).

Kant I. (1993) *Critique of Pure Reason*. Saint Petersburg (Russian translation).

Karpunin V.A. (1991) Ontological argument. In: *Logos* (Vol. 1, pp. 118–134). Leningrad (in Russian).

Kupreeva I.V. (1995) Anselm of Canterbury. Bibliographic Essay. In: Anselm of Canterbury. *The Collected Works* (pp. 273–305). Moscow (in Russian).

Leftow B. (1990) Time, Actuality and Omniscience. *Religious studies*. Vol. 26, no. 3, pp. 303–321.

Maloney J.Ch. (1980) On What Mind Be. *Southern Journal of Philosophy*. Vol. 18, no. 3, pp. 313–322.

Neretina S.S. & Ogurtsov A.P. (2010) *The Rehabilitation of the Thing*. Saint Petersburg: Mir (in Russian).

Žižek S. (1999) *The Sublime Object of Ideology*. Moscow (Russian translation).