

**История философии и науки.
Современный взгляд**

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ
АНСЕЛЬМА И ДЕКАРТА**

И.В. ЛОЩИЦ

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

Распространено мнение, что аргументация Ансельма и Декарта — два разных доказательства. Одни авторы находят более сильным аргумент Ансельма — за счет его тесной связи с верой или характерного для средневекового реализма понимания онтологического статуса идей. Другие отдают предпочтение аргументу Декарта, который четче вписан в контекст его метафизики, и потому кажется лучше обоснованным. В настоящей статье мы попытаемся показать, что, несмотря на специфику философии и терминологии Ансельма и Декарта, их онтологические доказательства можно представить как один и тот же аргумент.

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

Во вступлении к «Прослогиону» Ансельм сам указывает на одну из главных специфических черт своего доказательства — его априорный характер. По словам автора, он искал один-единственный довод (*unum argumentum*), который не нуждался бы для своего обоснования ни в чем, кроме себя одного¹. По-видимому, Ансельм стремился найти доказательство, которое в главных свойствах могло бы симметрично отражать свой предмет. Как Бог един, прост и сам является основанием своего бытия, так и *unum argumentum* должны быть свойственны простота, самоочевидность, независимость от внешнего опыта и сторонних доводов.

По словам Ансельма, для постижения его аргумента следует войти в «комнату ума», «закрыв дверь» и изгнав оттуда все лишнее, кроме самого Бога и того, что помогает его искать². В этом указании содер-

жится явная отсылка к Нагорной проповеди — той части, где идет речь о правильном способе молитвы³. Сам «Прослогион» по своей форме напоминает молитву, беседу с Богом, к которому автор обращается в каждой из глав трактата. В этой связи следует кратко остановиться на вопросе о рациональном характере доказательства Ансельма в смысле его независимости от установок и определений религии.

Рассуждения Ансельма имеют исходным пунктом веру — именно здесь, как утверждается, он находит определение Бога⁴, к вере он в конечном счете возвращается⁵. Свой ответ на критику Гаунилон автор начинает с обращения к христианской совести оппонента — ее он призывает стать мерой истинности доказательства⁶. Все это может дать повод для утверждения, что аргументация Ансельма не выходит за рамки веры, ее начало и итог укоренены в Откровении, и процесс познания истины бытия Бога носит характер скорее религиозной практики, чем философского рассуждения.

Вместе с тем следует признать, что аргументация «Прослогиона», хотя и посвящена вере, но по сути рациональна. Ансельм рассматривает свой довод именно как доказательство и претендует на необходимость его вывода не только для верующего, но и для всякого здорового ума. Само понятие Бога, как будет показано ниже, имеет источником не Откровение, а философские рассуждения. В работе «О воплощении слова» автор пишет, что в «Монологионе» и «Прослогионе» он стремился доказать истинность некоторых христианских догматов с помощью чисто рациональных средств, без опоры на Писание⁷. Позицию Ансельма проясняют его взгляды на соотношение веры и разума, выраженные в формуле «вера, ищущая уразумения», — такое название он изначально хотел дать «Прослогиону»⁸. Занимая промежуточное положение между диалектиками и антидиалектиками, Ансельм считал, что вера является безусловной основой для знания о Боге, однако тем, кто уже укрепился в ней, не предосудительно и даже полезно с помощью разума понять те положения, в которые они веруют. Молитва Ансельма — это просьба к Богу благословить его на это понимание⁹, и она не подменяет собой рациональную аргументацию. Последняя «вписана» в молитву, но сохраняет при этом свое независимое пространство. Поэтому доказательство Ансельма можно рассматривать отдельно от остальных частей «Прослогиона», а замечание о «комнате ума» интерпретировать как еще одно указание на априорный характер *unum argumentum*. Значит, Бог, которого следует оставить в «комнате ума» — это в данном случае идея или понятие Бога, а то, что помогает его искать — разумная способность человека. Кроме этого для доказательства ничего не требуется.

Изложение своего аргумента Ансельм начинает с определения: Бог есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить¹⁰. «Большое» у Ансельма является мерой не пространства или количества, а поло-

жительных качеств или ценностей, того, о чем в абсолютном смысле можно сказать, что ему лучше быть чем не быть¹¹, — именно поэтому в «Прослогионе» функции термина «большее» как характеристики Бога часто переходят к термину «лучшее»¹². В «Монологионе» Ансельм пишет, что под «большим» применительно к Богу он понимает не пространственно большое, как тело, а то, что чем больше, тем лучше или достойнее, как мудрость¹³.

В самом аргументе используется прием *reductio ad absurdum*: автор демонстрирует, как предположение о несуществовании Бога приводит к противоречию. Когда безумец¹⁴ отрицает существование Бога, он понимает то, что он отрицает — это, по Ансельму, значит, что Бог «есть у него в уме». Таким образом, позиция безумца должна быть сформулирована следующим образом: Бог «есть в уме», но не в действительности. При этом безумец может помыслить Бога существующим в действительности, а поскольку существующий Бог (который есть и в уме, и в действительности) был бы больше, чем он же, только мыслимый (который есть лишь в уме), безумец может помыслить большее, чем он признает за тем, больше чего нельзя ничего помыслить, а это противоречиво. Безумец должен признать, что его изначальное утверждение ложно, следовательно, Бог существует в действительности¹⁵.

Одна из главных проблем в понимании аргументации Ансельма — это неопределенность онтологического статуса «бытия в уме» (*esse in intellectu*), из-за которой становятся возможными разные варианты интерпретации всего доказательства. Так, *esse in intellectu* можно понимать буквально — как модус действительного существования вещи, когда она мыслится кем-то. Этот модус менее совершенен, чем действительное существование (вне ума), но однозначен последнему, что позволяет «складывать» два способа существования и сравнивать получившуюся «сумму» с одним из «слагаемых». *Esse in intellectu* в терминологии Ансельма «меньше», чем *esse in intellectu* плюс *esse in re*, а поскольку Бог не может быть «меньше», то он должен существовать и *in intellectu*, и *in re*. Один из сторонников этого подхода А.В. Басос воспроизводит аргумент Ансельма следующим образом: «...утверждая, что Бога нет, неверующий должен согласиться с тем, что Бог есть хотя бы в его собственном понимании». Но это, как утверждает автор, «не очень много бытия», а «Бог по определению не может иметь так мало бытия» — значит, он должен существовать¹⁶. По мнению Басоса, Ансельм в своем доказательстве умозаключает не от понятия вещи к самой вещи, как это делали новоевропейские авторы, а от меньшей степени существования вещи к большей.

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

на действительное существование носителя этого ума — к такому выводу приходит, например, Вольфганг Рёд¹⁷. Но это означает, что *unum argumentum* нуждается в предпосылке существования безумца, и тем самым утрачивает свой априорный характер. Далее, как следует понимать то, что существование в уме однозначно существованию в действительности, но при этом выступает наряду с ним? Если следовать этой логике, то *esse in re* должно быть «меньше», чем *esse in re* плюс *esse in intellectu*, а значит, Бог не может быть в действительности и не быть в уме. Басос так и пишет: «...“то, больше чего ничего нельзя помыслить” не может быть только *in intellectu* или только *in re*». Получается, что Бог должен всегда кем-то мыслиться, иначе он был бы уже не Бог.

Так или иначе, внимательное прочтение второй главы «Прослогиона» делает очевидным, что *unum argumentum* не требует в качестве предпосылки в какой-то степени действительного существования Бога, но только его идею, понятие, — т.е. идеальное или ментальное существование. Слово *esse* здесь может акцентировать то, что в уме должно присутствовать настоящее понимание предмета, когда само его содержание ограничивает спонтанность мысли, принуждает ее следовать за собой, и потому этот предмет не является только (или вообще) порождением нашей мысли, независим от нее. О предмете такого понятия можно поэтому сказать, что он есть не ничто, но нечто — в отличие от звука, его обозначающего, про который можно утверждать что угодно, как безумец говорит, что Бога нет¹⁸. И в этом смысле предмет есть сама вещь, но данная идеально, а не действительно, хотя бы и в меньшей степени.

Но нельзя согласиться и с тем, что Ансельм сравнивает идеальное бытие с действительным существованием. Гаунилон приписал автору «Прослогиона» следующее утверждение: если Бог существует только в уме, то больше него будет все, что есть также и в действительности, т.е. любая из существующих вещей¹⁹. Но в самом аргументе нет ничего подобного. Ансельм сравнивает не существование с существованием и не мысль с существованием, но мысль с мыслью — а именно мысль о несуществующем Боге²⁰ с мыслью о существующем Боге²¹: поскольку предполагается, что в первой мысли мыслится больше, чем во второй, постольку вторая мысль вообще невозможна, так как нельзя помыслить как меньшее то, что по определению не может быть меньшим. Поэтому Ансельм называет Бога тем, больше чего нельзя помыслить, а не самым большим, что было бы уместно для сравнения Бога с другими вещами. Это важный момент: весь ход доказательства осуществляется не в действительности, а в мысли, и его настоящим результатом становится то, что любой разумный человек, понимая ансельмово определение Бога, не может помыслить, что Бога нет.

Здесь напрашивается возражение, что невозможность помыслить Бога несуществующим — это не то же самое, что актуальное существование Бога и переход от первого ко второму требует дополнительного довода. Такого довода нет в «Прослогионе», хотя в ответе Гаунилона находим несколько кратких рассуждений, которые могли бы претендовать на эту роль²². Более подробно проблему обоснования перехода от необходимости в мысли к необходимости в действительности рассматривал Декарт, к которому мы теперь и переходим.

Формулировки онтологического аргумента можно найти во всех важных метафизических произведениях Рене Декарта: в «Рассуждениях о методе...», «Размышлениях о первой философии...», «Первоначалах философии». Также заслуживают внимания отдельные моменты из его полемических произведений, прежде всего ответов на критику ряда ученых, философов и теологов, опубликованных под общим названием «Возражения некоторых ученых мужей...»

В пятой части «Размышлений...» Декарт приводит следующую формулировку онтологического аргумента: «...так же невозможно отделять существование от сущности Бога, как от сущности треугольника равенство величины трех его углов двум прямым или от идеи горы идею долины: и столь же возможно непротиворечиво помыслить Бога (т.е. совершеннейшее существо) без существования (т.е. без какого-то совершенства), как помыслить гору без долины»²³. Рассмотрим подробнее эту формулировку и сравним аргументацию Декарта с доказательством Ансельма.

Во-первых, Декарт определяет Бога как совершеннейшее существо. Эта формула появляется в третьей части «Размышлений...», причем здесь высшее совершенство Бога приведено в связке с его бесконечностью²⁴. Двумя этими, в принципе взаимозаменяемыми, характеристиками Декарт раскрывает свое понимание Бога как абсолютного и актуально бесконечного максимума, который не может быть ни превзойден чем-либо, ни лишен чего-либо²⁵. При этом Декарт говорит и об отдельных свойствах Бога: «...[в идее Бога] содержится всё, что я воспринимаю ясно и отчетливо, что реально и истинно и что несет в себе некоторое совершенство»²⁶ — эти свойства иногда называются просто совершенствами²⁷. Таким образом, нужно различать, во-первых, высшее совершенство, или бесконечность Бога, и во-вторых, отдельные совершенства, которые составляют эту бесконечность²⁸. Из контекста можно сделать вывод, что под последними Декарт понимает максимальную степень всех тех положительных качеств, которые мы находим в себе и к увеличению которых стремимся, так как считаем недостатком их нехватку или отсутствие. Автор приводит конкретные примеры таких качеств: вечность, бесконечность, всеведение, всемогущество, независимость²⁹, наконец, единство, простота, или неразделенность всех совершенств в одном существе³⁰.

Совершенства Декарта — это те же самые возвеличивающие свойства, про которые Ансельм говорил, что они чем больше, тем лучше или достойнее, «которым лучше быть, чем не быть»³¹: например, справедливость, правдивость, блаженство, чувствительность, всемогущество, милосердие, бесстрастность. Как и у Декарта, все эти качества должны неразделимо содержаться в простой сущности Бога³². Что касается бесконечности, то в «Прослогионе» это определение не встречается, Ансельм характеризует Бога только как неограниченного и вечного³³. Однако сама формула «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» выражает именно абсолютную и актуальную бесконечность: Бог действительно (актуально) превышает все, что человек в принципе способен познать³⁴.

Таким образом, определение Декарта и формулу «Прослогиона» можно считать двумя разными выражениями по сути одного понимания Бога как абсолютно и актуально бесконечного существа, не испытывающего ни в чем недостатка и обладающего всеми возможными совершенствами. Следует добавить, что ни Ансельм, ни Декарт не считали свои определения Бога адекватным отражением его сущности, более того, оба автора подчеркивали, что конечный человеческий ум не может достичь полного знания бесконечного Бога³⁵. Тем не менее с помощью частичного и адаптированного понимания мы способны делать некоторые верные выводы о нем³⁶. Для этого не нужно «схватывать» умом бесконечность Бога или одновременно удерживать в сознании все его совершенства — достаточно установить, что Бог не может испытывать ни в чем недостатка, и любое из бесконечного ряда возможных совершенств принадлежит ему с необходимостью. Формулы «Прослогиона» и «Размышлений» — это не определения, а скорее правила мышления о Боге, придерживаясь которых мы можем до некоторой степени познавать его.

Во-вторых, идею Бога Декарт сопоставляет с идеями некоторых других вещей, например, геометрических фигур. Особенность таких идей состоит в том, что даже если представляемых ими вещей нигде, кроме как в нашей мысли, нет, они все-таки есть нечто, а не чистое ничто³⁷. В них содержится то, что Декарт называет природой, или сущностью, или неизменной и вечной, которая навязывает нам обязательные правила мышления о предмете, с нарушением которых он был бы уже немислим³⁸. Так, мы можем по своему желанию вызвать в уме идею какого-либо треугольника, но при этом не можем помыслить треугольник, у которого сумма углов отличалась бы от 180 градусов, в отличие от идей, созданных нашим воображением, например, летающего коня, которого мы можем мыслить с крыльями или без. Как видно, речь здесь идет об *esse in intellectu*, истинном понятии «Прослогиона». Предметы таких понятий обладают независимостью и даже внеположенностью по отношению к нашему уму: как замечает

Декарт, не мышление воздействует на объект, но наоборот, необходимость самой вещи определяет мысль³⁹. В ответе Катеру Декарт поясняет, что он имеет в виду не саму внешнюю по отношению к уму вещь, как она существует в действительности, но идеальную вещь, которая содержится в уме таким способом, каким обычно содержатся в нем его объекты⁴⁰.

В-третьих, Декарт определяет существование как некое совершенство, т.е. как одно из качеств, без которых невозможно помыслить Бога, так как оно дополняет его высшее совершенство. Правда, не совсем ясно, ставит ли Декарт существование в ряд других совершенств (Бог — благой, всемогущий, всезнающий... существующий) или понимает его как метакачество (например, как простоту или бесконечность). У Ансельма существование выступает таким же возвеличивающим свойством, которое становится критерием сравнения «большого» и «меньшего» в «Прослогионе». И Ансельм, и Декарт считали, что всякий предмет можно мыслить и при этом подразумевать, что он не существует⁴¹, т.е. мысль о существующем предмете и мысль о только возможном предмете — две разные мысли, и в первом случае мыслится больше. Таким образом, оба автора рассматривают актуальное существование как качество, скорее всего, в ряду прочих качеств — по крайней мере, в мысли оно представлено так же, как другие необходимые свойства предметов. Специфика существования состоит в том, что с необходимостью оно может принадлежать только Богу⁴².

В итоге аргумент Декарта можно представить следующим образом: наше понятие Бога подразумевает наличие актуального существования как одного из его существенных свойств, мы не можем непротиворечиво мыслить Бога несуществующим, следовательно, он существует. Здесь следует вернуться к вопросу о возможности «онтологического» перехода от необходимости мысли к необходимости действительности. Декарт вроде бы обосновывает этот переход с помощью своего общего правила: истинно все, что воспринимается ясно и отчетливо (с очевидностью)⁴³. То есть все, что мы усматриваем как с необходимостью относящееся к предмету, то и в действительности должно к нему относиться. Между тем это правило вводится для снятия гипотезы о существовании Бога-обманщика⁴⁴, и вне контекста радикального сомнения оно кажется излишним. Когда из того, что в понятии (сущности) треугольника содержится необходимое свойство равенства суммы его углов 180 градусам, заключают, что всякий треугольник должен обладать этим свойством, с этим выводом никто не спорит. Но то же самое заключение мы видим и в онтологическом аргументе, только на месте свойства равенства трех углов двум прямым здесь находится существование. Это и пытался объяснить Декарт в «Пятом размышлении», где он пишет, что его

доказательство может показаться софизмом лишь тому, кто привык во всем разделять сущность и существование⁴⁵. Получается, что для обоснования онтологического перехода дополнительного довода не требуется, он опирается только на уже разобранные выше предпосылки: что мы можем составить понятие бесконечного Бога и работать с ним, что это понятие — истинное понятие, отражающее простую и вечную сущность предмета, что существование — одно из необходимых свойств Бога, и оно относится к сущности Бога так же, как, например, к геометрическим фигурам относятся их необходимые свойства. Ансельм, как мы видели, принимал все три предпосылки, и правильность онтологического перехода казалась ему очевидной.

Судя по всему, Декарт не был знаком с «Прослогионом» (по крайней мере, имя Ансельма не упоминается ни в одном из его крупных сочинений), но он, вероятно, читал работы принимавших онтологический аргумент средневековых авторов и точно знал возражения Фомы Аквинского. В ответе Катеру Декарт утверждает, что его вариант онтологического аргумента усилен по сравнению с томистской формулировкой (т.е. с формулировкой Ансельма) тем, что он отталкивается не от имени, но от истинной и неизменной природы или сущности Бога⁴⁶. Декарт в этом месте немногословен, и не очень ясно, почему он считает «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» только именем, а «совершеннейшее существо» — независимой от ума природой или сущностью, ведь, как уже было сказано, формула «Прослогиона» ограничивает свободу нашей мысли в отношении Бога не в меньшей степени, чем определение из «Размышлений». Далее по тексту Декарт приводит дополнительный довод в пользу того, что существование является необходимым свойством Бога — возможно, его он и считал своим преимуществом. В этом доводе Бог определяется, правда, не как совершеннейшее, но как могущественнейшее существо: то, что обладает бесконечным могуществом, способно существовать благодаря собственной силе, а значит, во-первых, существует всегда, во-вторых, обладает всеми возможными совершенствами⁴⁷. Несмотря на то, что Декарт приводит это рассуждение как дополнение к аргументу из «Пятого размышления», его нужно признать самостоятельным доказательством существования Бога. Во-первых, оно исходит из всемогущества, т.е. только одного из божественных совершенств — это выводит аргумент из-под обвинений в том, что идея совершеннейшего существа могла быть произвольно составлена нами из идей отдельных совершенств. Во-вторых, признание истинности вывода зависит теперь не от понимания существования как возвеличивающего свойства, но от согласия с утверждением, что сущее само по себе⁴⁸ должно существовать всегда.

Исследователи онтологического аргумента дают разные оценки этому новому априорному доказательству. Вольфганг Рёд, например,

утверждает, что введение дополнительных предпосылок (все сущности стремятся к актуализации, и в случае могущественнейшего существа эта актуализация происходит с необходимостью) не позволяет назвать его онтологическим⁴⁹. Дитер Хенрих, напротив, считает, что в ответе Катеру Декарт использует именно онтологический аргумент, который усилен по сравнению с доказательством из «Пятого размышления» тем, что он более убедительно демонстрирует необходимую связь понятия Бога с актуальным существованием и гарантирует тем самым истинность и простоту этого понятия. Более того, Хенрих утверждает, что новое доказательство — его он называет аргументом от понятия необходимого существа (*ens necessarium*) — стало для Декарта главным вариантом онтологической аргументации⁵⁰.

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

Формулировку этого нового онтологического аргумента можно найти и у Ансельма, в первой части ответа Гаунилону: «...“то, больше чего нельзя помыслить” может быть помыслено не иначе, как существующим без начала. Напротив, все, что может быть помыслено существующим, но не существует, может быть помыслено существующим через начало. Значит, “то, больше чего нельзя помыслить” не может быть помыслено существующим, если не существует. Следовательно, если его можно помыслить существующим, оно существует с необходимостью»⁵¹. «Без начала» здесь следует понимать как «без внешней причины» — это ясно из текста XVIII главы «Монологиона», где Ансельм пишет, что иметь начало можно из чего-то или через что-то, причем «через» означает действующую или материальную причину⁵². Таким образом, не только у Декарта, но и у Ансельма встречается новый онтологический аргумент от вечности или самопричинности Бога, причем оба автора использовали его только как дополнительное обоснование своего основного доказательства от понятия совершеннейшего существа.

Другой момент, который может быть преимуществом картезианского доказательства перед ансельмовым — демонстрация того,

каким образом мы приходим к идее совершеннейшего существа⁵³. Поскольку эта идея не присутствует в сознании непосредственно в каждый момент времени, чтобы помыслить Бога именно как совершеннейшее существо, необходимо каким-то образом вызвать ее в уме. Декарт показывает, что идея Бога обнаруживается в процессе рефлексии над актом сомнения: «Когда я замечаю, что сомневаюсь, т.е. являюсь вещью несовершенной и зависимой, мне приходит в голову ясная и отчетливая идея независимого и совершенного существа, т.е. Бога»⁵⁴. В акте радикального сомнения мы осознаем одновременно и собственное существование, и собственные конечность и несовершенство, следующий шаг приводит к осознанию присутствия в нас идеи актуальной бесконечности и абсолютного совершенства как условия понимания всего конечного и несовершенного. Таким образом, познание человеком Бога в каком-то смысле более первично, чем познание им себя самого⁵⁵.

Что-то похожее можно найти и у Ансельма: «...так как всякое меньшее благо настолько подобно большему благу, насколько оно есть благо... то поднимаясь от меньших благ к большим, мы можем от тех, больше которых можно помыслить, прийти к тому, больше чего нельзя ничего помыслить»⁵⁶. Это переформулировка аргумента от степеней совершенства (*ex gradibus*), в котором из наблюдения за внешними несовершенными вещами выводится существование высшего совершенства как их гносеологической и онтологической основы — подробно этот аргумент изложен в «Монологионе»⁵⁷. Ход мысли здесь примерно такой же, как у Декарта: условием понимания всякой степени является полнота, к которой она причастна, т.е. знание о зависимом, конечном, несовершенном имплицитно содержит в себе знание об абсолютном, бесконечном, совершенном.

Демонстрация происхождения понятия Бога действительно может значительно усилить онтологический аргумент: она показывает, что идея Бога не выдумана нами, но лежит в основе любого нашего познания. С другой стороны, в этом пункте онтологическое доказательство теряет свою самостоятельность и начинает зависеть от апостериорной аргументации. Вероятно, поэтому ни Ансельм, ни Декарт нигде явным образом не связывали онтологический аргумент с подобными рассуждениями.

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

² *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. I. P. 97.

³ «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему» (Мф. 6 : 6).

⁴ «веруем, что ты есть...» (*S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. II. P. 101).

⁵ «это ты и есть, Господи Боже наш...» (*S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. III. P. 103).

⁶ *S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 1. P. 130.

⁷ *S. Anselmus Cantuariensis*. Epistola de incarnatione verbi IV // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 2. – Roma, 1940. P. 20.

⁸ *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion Prooemium. P. 94.

⁹ *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. II. P. 101.

¹⁰ Ibid.

¹¹ *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. V. P. 104.

¹² *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. III, V, VI, IX, XI, XIV, XVIII. P. 103 – 124.

¹³ *S. Anselmus Cantuariensis*. Monologion. II // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 1. P. 15.

¹⁴ Пс. 13.1: «...сказал безумец в сердце своем: “Нет Бога”».

¹⁵ В III главе «Прослогиона» Ансельм тем же способом доказывает, что Бога вообще нельзя помыслить несуществующим (*S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. III. P. 102 – 103). Это второе доказательство кажется излишним, ведь во II главе Ансельм уже обосновал противоречивость мысли о несуществующем Боге.

¹⁶ *Басос А.В.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // *Истина и благо: универсальное и сингулярное*. – М., 2002. С. 20.

¹⁷ *Röd W.* Der Gott der reinen Vernunft. – München, 1992. S. 31.

¹⁸ *S. Anselmus Cantuariensis*. Prosligion. IV. P. 103.

¹⁹ *Gaunilo*. Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente 1 // *S. Anselmi Opera Omnia*. Vol. 1. P. 125.

²⁰ О том, как безумец мог помыслить («сказать в своем сердце»), что Бог не существует, см.: *S. Anselmus Cantuariensis* Prosligion. IV. P. 103 – 104.

²¹ Поэтому Ансельм называет Бога тем, больше чего нельзя помыслить, а не самым большим, что было бы уместно для сравнения Бога с другими вещами (*S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. V. P. 134 – 135).

²² Одно из них можно представить следующим образом: всё, что можно помыслить, и при этом не существует, можно помыслить несуществующим, Бога можно помыслить, но только существующим (это итог доказательства «Прослогиона»), следовательно, Бог существует. Здесь сомнительной выглядит большая посылка (*S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. V. P. 131; см. также: *S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I... P. 131).

²³ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia. V. 8 // *Oeuvres de Descartes*. Vol. 7. – Paris, 1904. P. 66. В 14-м параграфе «Первоначал философии» находим более краткий и четкий вариант: «...из одного того, что [разум] усматривает, что необходимое и вечное существование содержится в идее совершеннейшего существа, он должен безусловно заключить, что совершеннейшее существо существует» (*Des Cartes R.* Principia philosophiae. 14 // *Oeuvres de Descartes*. Vol. 8. – Paris, 1905. P. 10).

²⁴ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia. III. 25. P. 46.

²⁵ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia. III. 27. P. 47.

²⁶ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia. III. 25. P. 46.

²⁷ *Des Cartes R.* Meditationes de prima philosophia. V. 11. P. 67. Об истории понятия совершенства см.: *Tatarkiewicz W.* Ontological and Theological Perfection //

Dialectic and Humanism. 1981. Vol. VIII. № 1. P. 187 – 192. В этой статье автор в том числе утверждает, что до Декарта не было примеров характеристики Бога как совершенного существа, а также, что Декарт впервые начал говорить о многих совершенствах, тогда как раньше речь шла только об одном совершенстве, хотя и во многих вещах.

²⁸ Поскольку эти совершенства бесконечны в каком-то одном отношении, Декарт называет их беспредельными (*indefinitum*), в отличие от высшего совершенства Бога, который один может в истинном смысле быть назван бесконечным (*infinitem*) (*Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones // Oeuvres de Descartes*. Vol. 7. – Paris, 1904. P. 113).

²⁹ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. III. 13, 22. P. 40, 45.

³⁰ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia* III 35. P. 50.

³¹ *S. Anselmus Cantuariensis*. Proslogion. V. P. 104.

³² *S. Anselmus Cantuariensis*. Proslogion. XVIII. P. 113 – 115.

³³ *S. Anselmus Cantuariensis* Proslogion. XIII. P. 110.

³⁴ «Итак, Господи, ты не только есть то, больше чего нельзя помыслить, но сам есть нечто большее, чем можно помыслить» (*S. Anselmus Cantuariensis*. Proslogion. XV. P. 112).

³⁵ *S. Anselmus Cantuariensis*. Proslogion. XV, XVI. P. 112; *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. III. 25. P. 46.

³⁶ В ответе Гаунилоу Ансельм доказывает возможность помыслить Бога, приводя примеры выводов из его понятия: Бог всегда и везде присутствует как целое и не имеет начала, конца и составных частей (*S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. II, III... P. 132 – 133). Декарт же прямо пишет, что для верного мышления о Боге достаточно приписать ему все совершенства, и нет необходимости перечислять их все или рассматривать каждое по отдельности (*Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 11. P. 67).

³⁷ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 6. P. 65.

³⁸ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 5. P. 64.

³⁹ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 10. P. 67.

⁴⁰ *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objections*. P. 102.

⁴¹ Ансельм иллюстрирует это примером с художником и картиной: когда у художника сложился замысел картины, он мыслит ее, но не подразумевает ее существующей (*S. Anselmus Cantuariensis*. Proslogion. II. P. 101).

⁴² *S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. III... P. 133; *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 8, 11. P. 64, 68.

⁴³ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. III. 2. P. 35.

⁴⁴ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. III. 4. P. 35 – 36.

⁴⁵ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. V. 8 – 10. P. 66 – 67.

⁴⁶ *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objections*. P. 115 – 116.

⁴⁷ Ibid. P. 119.

⁴⁸ Декарт допускал понимание Бога как причины самого себя (*causa efficiens sui*) (ibid. 108 – 111).

⁴⁹ Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. S. 69.

⁵⁰ Henrich D. Der ontologische Gottes beweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. – Tübingen, 1960. S. 14 – 20.

⁵¹ *S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. I. P. 131.

⁵² *S. Anselmus Cantuariensis*. Monologion. VI, XVIII. P. 18 – 19, 32.

⁵³ Куно Фишер назвал эту демонстрацию «светом, освещающим учение Декарта о Боге и его онтологический аргумент», которого не было у «схоластического доказательства» (*Fischer K. Descartes und seine Schule // Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie*. 8 Bände. Bd. 1. – München, 1878. S. 311).

⁵⁴ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. IV. 1. P. 53.

⁵⁵ *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia*. III. 24. P. 53.

⁵⁶ *S. Anselmus Cantuariensis*. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. VIII. P. 137.

⁵⁷ *S. Anselmus Cantuariensis*. Monologion. II. P. 14 – 15.

REFERENCES

- S. Anselmus Cantuariensis. Epistola de incarnatione verbi. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 2. Roma, 1940.
- S. Anselmus Cantuariensis. Monologion. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- Tatarkiewicz W. Ontological and Theological Perfection. *Dialectic and Humanism*. 1981. Vol. VIII. № 1. pp.187-192.
- Basos A.V. "One single argument" of Anselm of Canterbury. *Truth and Good: Universal and Singular*. Moscow, 2002. pp. 146-166 (in Russian).
- Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904.
- Des Cartes R. Principia philosophiae. Oeuvres de Descartes. Vol. 8. Paris, 1905.
- Fischer K. Descartes und seine Schule. Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. 8 Bände. Bd. 1. München, 1878.
- Gaunilo Quid ad haec responde at quidam pro insipiente. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960. 274 S.
- Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. München, 1992. 239 S.

Аннотация

Доказательства из «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского и «Пятого размышления» Рене Декарта – самые известные исторические варианты онтологической аргументации в пользу существования Бога. В статье предпринята попытка показать, что, несмотря на специфику философии и терминологии двух авторов, эти доказательства представляют собой один и тот же аргумент.

Ключевые слова: онтологический аргумент, Ансельм Кентерберийский, Декарт, Бог, существование.

Summary

The proofs from "Proslogion" by Anselm of Canterbury and from the "Fifth Meditation" by Rene Descartes are the most famous historical variants of ontological argumentation for the existence of God. In this article an attempt has been made to show that despite the peculiarities of philosophy and terminology of these two authors the arguments they proposed are one and the same argument.

Keywords: ontological argument, Anselm of Canterbury, Descartes, God, existence.