

В. К. Ермолаев

АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI
В ДИССЕРТАЦИИ
"NOVA DILUCIDATIO":
НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ*

Рассматривается возражение Канта против онтологического доказательства в его ранней работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания». Предлагается новое истолкование кантовской аргументации.

This article deals with Kant's objection to the ontological argument in his early work "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition". The author offers a new interpretation of Kant's argumentation.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, "Nova dilucidatio".

Key words: ontological argument, pre-critical period, "Nova dilucidatio".

Аргументация Канта против картезианского (онтологического) доказательства в схолии к Теореме VI в диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» неоднократно подвергалась тщательному анализу. При этом многие исследователи объявляли ее несостоятельной — рассуждения Канта казались им противоречащими его собственной Теореме. Были предложены альтернативные истолкования кантовского аргумента с целью сделать его «логически связным». На наш взгляд, Кант рассуждал вполне последовательно, но чтобы убедиться в этом, действительно нужна новая интерпретация текста схолии.

Прежде чем по-новому взглянуть на рассуждения Канта в схолии к Теореме VI, рассмотрим схолию к следующей Теореме. Это необходимо сделать, потому что согласно предлагаемому истолкованию аргументация Канта против картезианского доказательства начинается в одной схолии и завершается в другой. Только обе они, взятые вместе, представляют аргумент Канта в полном виде.

* Продолжение, начало см.: *Кантовский сборник*. 2010. 3 (33). С. 52–63; 2010. 4 (34). С. 46–59; 2011. 1 (35). С. 60–67.

Кант о соотношении между существованием Бога и его возможностью: аргументация в схолии к Теореме VII

Проблема картезианского доказательства затрагивается Кантом также в схолии к Теореме VII. Теорема гласит: «Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей, и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом» [5, с. 278].

Доказательство Теоремы представляет собой ранний вариант — или, скорее, набросок — того доказательства бытия Бога, которое Кант позднее развил в *EmBg*¹, опирается на анализ понятия возможности и состоит в следующем: возможность вещи совпадает с непротиворечивостью ее понятия; непротиворечивость понятия предполагает сопоставление его частей; сопоставлять элементы понятия можно лишь тогда, когда они являются чем-то, то есть относятся к чему-то в действительности (не пусты); следовательно, утверждение о возможности чего-либо опирается на утверждение о существовании некоторых реальностей: «...Можно представлять себе нечто как возможное только в том случае, если то, что есть реального в каждом возможном понятии, действительно существует...» [там же].

Итак, существование реальностей предшествует всякой возможности. Эти реальности объединены в одной сущности. Если устранить ее, то вместе с ней будет упразднено не только все существующее, но и возможное, — иначе говоря, останется только невозможное, которое, однако, не может иметь место по определению; поэтому нечто, лежащее в основе всякой возможности, нельзя устранить — оно существует необходимо.

В схолии к Теореме, сравнивая свое рассуждение с рассуждением Декарта, Кант замечает:

Мне известно, конечно, что Картезий заимствовал свое доказательство бытия Бога из самого внутреннего понятия его; но до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу. Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о ней [возможности Бога] не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования [5, с. 280]².

В приведенном фрагменте Кант снова затрагивает тему картезианского доказательства. Вначале он ссылается на рассуждение предыдущего параграфа. Затем, в двух заключительных предложениях, философ формулирует новый аргумент, связанный с Теоремой VII: любая возможность предполагает нечто действительное, которое есть Бог. Из Теоремы следует, что картезианское доказательство, начинающееся с понятия некоторой возможной вещи, ошибочно: утверждая, что некоторая вещь возможна, оно тем самым утверждает существование источника всякой возможности, то есть Бога. Доказательство приобретает круговой характер: в утверждении о том, что всереальной вещь возможна, предполагается уже существование этой вещи. Сам Кант не высказывает явно этой мысли, но контекст рассуждения делает такой вывод достаточно очевидным.

¹ В статье используются следующие сокращения: *EmBg* — «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»; *ND* ("Nova dilucidatio") — «Новое освещение первых принципов метафизического познания», *KrV* — «Критика чистого разума».

² Перевод уточнен по оригиналу: [AA, I, S. 396].

Здесь важно устранить двусмысленность: кантовская Теорема VII, подобно картезианскому доказательству, показывает, что из утверждения о возможности некоторой вещи необходимо следует утверждение о существовании Бога. Однако структура кантовского рассуждения совсем иная. Если картезианское доказательство начинается с утверждения «Бог возможен», то Кант опирается на посылку «нечто возможно», которая, по мнению Канта, логически истинна, то есть представляет собой аксиому, и этим отличается от посылки картезианского доказательства. В основу своего рассуждения Кант кладет не утверждение о возможности некоторой определенной вещи, а положение о существовании возможного вообще. Поэтому возражение, которое он выдвигает против картезианского доказательства, к его собственному рассуждению не применимо.

Итак, картезианское доказательство начинается с утверждения о возможности Бога, и отсюда выводится заключение о Его существовании. Кант же, напротив, считает, что суждение о возможности Бога нельзя получить до тех пор, пока не будет установлено Его существование.

Такая аргументация против картезианского доказательства представляется вполне последовательной. Однако Т. Пиндер находит два последние предложения схолии «несколько неожиданными» [12, S. 88]. Его смущает то обстоятельство, что утверждение о неразрывной связи существования с возможностью Бога, которым заканчивается схолия, оказывается также и «нервом» картезианского доказательства:

В этом [имеются в виду два последних утверждения схолии] состоит также нерв картезианского доказательства. Возможно, Кант хотел сказать, что в картезианском доказательстве содержится верная мысль, но, взятая сама по себе, она не годится для доказательства, поскольку предполагает его собственное (кантовское). После того как Кант только что подчеркнул ошибочность картезианского доказательства и ни одним словом не указал на изменение в направлении своей аргументации, читатель ожидал бы прежде всего дополнительного разъяснения невозможности этого доказательства; ибо таков ход мысли начиная с Лейбница (см. «Монадология» 44/45). Подобного рода интерпретация [основанная на противоположности кантовского и картезианского представления о необходимой сущности: "eine solche, ganz entgegengesetzte Interpretation"] не исключена a limine. Ибо в том, что, согласно концепции Канта, существование Бога предшествует его возможности, содержится уже противоположность картезианскому доказательству, в котором существование Бога следует из его возможности. Но именно эту противоположность Кант затушевывает своим добавлением "vei, si mavis, identica" [или, если угодно, тождественно] [там же].

Т. Пиндер, на наш взгляд, преувеличивает значение добавления «или, если угодно, тождественно с ней [возможностью]». Противоположность кантовского доказательства с картезианским остается независимо от того, признается ли существование Бога первичным по отношению к его возможности или тождественным с ней. В любом случае для того чтобы установить возможность Бога, требуется, с точки зрения Канта, знание о Его существовании. И это требование не совместимо с картезианским доказательством, в котором, наоборот, пытаются установить возможность Бога прежде, чем будет доказано Его существование. Поэтому интерпретация, сформулированная Т. Пиндером в виде предположения, представляется вполне адекватной.

Дж. Сала также отмечает, что в схолии Кант указывает на противоположность своего представления о возможности Бога тому представлению, которое лежит в основе картезианского доказательства. При этом он не ус-

матривает ничего неожиданного в таком повороте аргументации, считая, что Кант просто выводит здесь следствие из Теоремы VII. Замечание Канта о «тождественности» существования и возможности Бога Дж. Сала оставляет без комментариев [14, S. 79].

Согласно традиционной интерпретации аргумента в схолии к Теореме VI, ситуация выглядит следующим образом. Кант помимо аргумента, основанного на различии «идеальных» и «реальных» суждений, использует еще один, опирающийся на Теорему VII. Этот аргумент не выделяется им в королларий, а помещается в конце схолии, поскольку вопрос о картезианском доказательстве не самостоятельный — он возникает в связи с обсуждением тезиса о необходимости всех сущностей, который, в свою очередь, имеет второстепенное значение (Кант рассматривает его как возможное возражение против Теоремы VII). Из указанных двух аргументов один (в схолии к Теореме VI) не зависит от положений кантовской диссертации. Естественно, что Кант придает ему большее значение и излагает его подробнее: с этим аргументом должен считаться и тот, кто не согласен с положениями ND. Второй аргумент (в конце схолии к Теореме VII) выступает, скорее, не как опровержение, а как метафизическое разъяснение, почему из понятия о Боге нельзя заключить к Его существованию. Соотношение между упомянутыми аргументами примерно такое же, как и между докритицистскими и критицистскими аргументами в KrV: аргументы первого рода доказывают невозможность рациональной теологии как бы «изнутри», опираясь на логические и метафизические представления; аргументы второго рода объясняют эту невозможность «извне», с позиции трансцендентального идеализма.

Такая точка зрения на соотношение аргументации в схолиях Теорем VI и VII предполагает традиционную интерпретацию первого из этих аргументов. Однако нам представляется, что возможно объединить оба рассуждения в одно и рассматривать замечание в схолии Теоремы VI как подготовку к опровержению доказательства в схолии Теоремы VII. Согласно этой интерпретации, в ND имеется лишь одно опровержение картезианского доказательства, но это опровержение излагается Кантом в два приема — сначала в схолии к Теореме VI, а затем — в схолии к Теореме VII.

Новая интерпретация: соединение аргументов в схолиях к Теоремам VI и VII в один аргумент

1. Изложение интерпретации. Проблема истолкования терминов «вещь» («существо») и «истинное понятие».

Согласно традиционной интерпретации, в схолии к Теореме VI Кант использует логическое возражение (различая «идеальные» и «реальные» суждения), а в схолии к Теореме VII показывает невозможность картезианского доказательства исходя из содержания Теоремы VII. Мы видели, однако, что такая интерпретация аргументов в схолии к Теореме VI не вполне удовлетворительна [2–4]. Ниже предлагается новая интерпретация этого аргумента, которую мы называем «объединяющей». Соответственно ей рассуждение Канта в схолии к Теореме VI вовсе не является самостоятельным, законченным аргументом, а служит лишь подготовкой к опровержению, содержащемуся в схолии к Теореме VII.

Принципиальное отличие предлагаемой интерпретации от традиционной заключается в трактовке двух выражений из схолии к Теореме VI: «если в

каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности» («*si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt*») и «если созданное этим путем понятие истинно» («*si vera praeconcepta notio*»)³. Согласно традиционной интерпретации, первое выражение следует понимать так: «если в каком-нибудь действительном существе соединены без всякой градации все реальности», а второе — «если созданному этим путем понятию соответствует некое действительное существо». При таком истолковании соответствующие фразы превращаются в тавтологии: «если в каком-нибудь действительном существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует», «если созданному этим путем понятию (Бога) соответствует некое действительное существо, то он (Бог) существует». Эти фразы могут получить содержательный смысл, если считать, что речь идет не о действительном, а только о возможном существе. В первом случае мы будем иметь утверждение: «если всереальнейшее существо возможно, то оно существует», во втором — «если созданному этим путем понятию Бога соответствует некое возможное существо, то оно (это существо, то есть Бог) существует». В такой интерпретации обе фразы получают ясный смысл — они становятся выражением большей посылки картезианского доказательства (в исправленной формулировке Лейбница). Меньшая посылка утверждает, что всереальнейшее существо возможно или что созданное нами понятие Бога относится к некоей возможной вещи. Именно эту посылку Кант отвергает в схолии к Теореме VII — не потому, что он считает ее ложной, а потому, что, с его точки зрения, у нас нет оснований принять это утверждение до тех пор, пока мы не докажем существование Бога: «Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности [Бога] не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования» [5, с. 280].

Таким образом, картезианское доказательство не может быть правильным, поскольку одна из его посылок уже предполагает заключение, — в этом состоит главный и единственный аргумент Канта, который, однако, излагается им в два приема (в схолиях к Теоремам VI и VII). В первой из указанных схолий указывается, что без меньшей посылки доказательство имеет лишь условную форму: «если всереальнейшее существо возможно, то оно существует» (здесь философ воспроизводит известный аргумент Лейбница). Во второй схолии Кант показывает, что обосновать меньшую посылку картезианского доказательства можно лишь исходя из его заключения. Такое разделение аргументации объясняется тем, что Кант приступает к обсуждению картезианского доказательства (в схолии к Теореме VI), еще не располагая утверждением Теоремы VII. И только доказав, что существование Бога предшествует Его возможности, он может завершить свою аргументацию против картезианского доказательства (в схолии к Теореме VII).

Предлагаемая трактовка делает аргументацию Канта ясной и последовательной. Кроме того, она объясняет довольно неожиданное предложение в конце схолии к Теореме VI. Завершая свое рассуждение, философ говорит: «Все это сказано для тех, кто согласен с доказательством Картезия» [5, с. 278]. При той лаконичности, которая присуща всему сочинению, добав-

³ См.: [5, с. 277–278]. Текст схолии приведен в работе [3]. В перевод были внесены некоторые уточнения, которые в данной статье не оговариваются.

ление кажется излишним. Однако оно становится оправданным, если допустить, что Кант считает свое рассуждение логически значимым только для сторонников картезианского доказательства, точнее для тех, кто принимает его большую посылку (возможность перехода от мыслимого существования к реальному). Собственное отношение Канта к данной посылке при этом остается неопределенным: неясно, принимает ли Кант эту посылку лишь условно, в целях аргументации, или он считает ее правильной.

Заключение схолии к Теореме VII также становится более связным. С традиционной точки зрения, Кант в нем сначала упоминает предшествующий аргумент («Мне известно, конечно, что Картезий заимствовал свое доказательство бытия Бога из самого внутреннего понятия его; но до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу»), а затем без всякого перехода формулирует новое опровержение картезианского доказательства: «Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности» и т.д. На эту непоследовательность обращает внимание в своей диссертации Т. Пиндер. Согласно нашей интерпретации, однако, заключение схолии представляет собой единое рассуждение. Говоря «до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу», Кант напоминает, что картезианское доказательство (в предлагаемой им формулировке) состоит из двух посылок; затем он показывает (на основе Теоремы VII), что сторонники картезианского доказательства не имеют права использовать меньшую посылку, утверждающую возможность Бога, поскольку «о возможности Бога не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования».

2. *Обоснование принимаемого толкования терминов «вещь» («существо») и «истинное понятие».*

Прежде чем обсуждать возможные возражения против «объединяющей» интерпретации, рассмотрим, насколько она оправдана с исторической точки зрения.

В классической метафизике существо, или вещь (*ens, ein Ding*), понимается как возможное существо (возможная вещь):

Все, что может существовать, независимо от того, является оно действительным или нет, мы называем вещью. — Alles was seyn kan, es mag wirklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding [15, S. 9]. Вещью называют все, что только может существовать или что является возможным. — Ein Ding nennet man alles, was nur seyn kann, oder was möglich ist [11, S. 210].

Уточняя понятие существа, или вещи, Крузий различает вещь в широком и в узком смысле, иначе говоря, мыслимую и действительную:

Слово вещь употребляется в двух смыслах, о чем следует помнить, если не хотеть впасть в ошибку. В широком смысле оно означает то же самое, что нечто, и противопоставляется ничто. В соответствии с этим смыслом вещью называется все то, о чем мыслящий дух имеет каким-либо образом понятие, и поскольку он его имеет... Возможная вещь, стало быть, есть то, что только мыслится и поскольку оно мыслится. Действительная же вещь есть то, что имеется также где-либо и помимо мысли... В узком смысле название вещи прилагают только к действительным вещам... [8, S. 20–21].

Таким образом, главное значение слова «вещь» (*Ding*) — вещь как нечто мыслимое, то есть нечто, относительно чего не предполагается (обязатель-

но) его существование. Это та самая «объективная вещь» (*res objectiva*), о которой говорит С. Веренфельс (см. статью [3]).

Такая интерпретация слов «вещь» (*Ding*) и «существо» (*ens*) достаточно хорошо согласуется с кантовским текстом. Когда Кант говорит: «Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности...» [5, с. 277], то он, очевидно, имеет в виду понятие о некотором возможном существе, о котором заранее неизвестно, существует оно или нет (причем эта возможность здесь только предполагается, но еще не доказывается). Кант соглашается, что «в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование» [там же], иначе говоря, что среди предикатов этого (предположительно) возможного существа имеется и существование. Затем идет ключевая фраза: «Если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует...» [5, с. 277–278]. Согласно нашей интерпретации, здесь имеется в виду именно возможное существо; в антецеденте фразы предполагается, что соединение всех реальностей непротиворечиво и потому образует некоторую вещь (в широком смысле этого слова), то есть некоторое возможное существо. Это предположение на данной стадии доказательства еще не обосновано, так что для уточнения смысла принимаемого положения необходимо сформулировать альтернативу: «Если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]» [5, с. 278]. Такое добавление, по нашему мнению, имеет следующий смысл: если соединение всех реальностей без ограничения противоречиво, то оно не образует никакой вещи, никакого возможного существа, и поэтому рассуждение, использующее понятие всереальной вещи, оказывается бессмысленным (оно совершается на уровне «идей», или представлений, но не имеет объективного значения).

Перейдем теперь к заключению схолии и рассмотрим выражение «истинное понятие» (*notio vera, ein wahrer Begriff*). Подобно термину «вещь», это выражение двусмысленно: оно может означать, во-первых, понятие, имеющее некоторый объект вообще, то есть относящееся к некоторой возможной вещи; во-вторых, оно может обозначать понятие, которому соответствует некоторая действительная вещь. В известном учебнике Федерера понятие, истинное в первом смысле, называется метафизически истинным; для второго значения Федерер предлагает термин «физическая истинность» [10, S. 119].

Реймарус в своем «Учении о разуме» отождествляет «истинное» (*wahr*) и (логически) «правильное» (*richtig*). «Правильным» он называет такое понятие, которое образовано в соответствии с законами тождества и противоречия [13, S. 74–75]. Таким образом, «истинность» в его понимании совпадает с тем, что Федерер называет «метафизической истинностью»: «Поэтому истина в мышлении имеет отношение к сущностной истине в самих вещах (метафизической истине), благодаря которой они суть нечто, а не являются не-вещью, ничем, или химерой. — Demnach bezieht sich die Wahrheit im Denken auf die wesentliche Wahrheit in den Dingen selbst (Veritatem Metaphysicam), vermöge welcher sie ein Etwas, nicht aber ein Unding, Nichts, oder Schimäre sind» [13, S. 11].

Что касается Крузия, то он обычно употребляет термин «истинное понятие» для обозначения понятия, имеющего действительный объект. Однако в определении этого термина он допускает и тот случай, когда понятие относится к чему-то возможному: «Понятие истинно, когда в объекте именно то является действительным или возможным, что представляется таким образом в понятии... — Die Wahrheit der Begriffe bestehet darinnen,

wenn in dem Objecte eben das wirklich oder möglich ist, was in dem Begriffe also vorgestellet wird... [9, S. 325].

Кроме того, в одном из параграфов «Метафизики» Крузий говорит, что «невозможное не может находиться в божественном разуме, поскольку в любой истинной мысли должно все-таки мыслиться нечто», явно предполагая при этом, что такое нечто не обязательно действительное [8, S. 495–496].

Приведенные примеры показывают, что термин «истинное понятие» часто употреблялся для обозначения непротиворечивого понятия, имеющего (в силу своей непротиворечивости) некоторый объект в «мире возможного». Таким образом, предлагаемое истолкование кантовской фразы «если созданное этим путем понятие истинно» достаточно хорошо согласуется с историческим контекстом.

Ближайшим источником кантовской критики картезианского доказательства в ND (истолкованной в таком духе) могла послужить известная статья Лейбница «Размышления о познании, истине и идеях» («*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*»), опубликованная в 1684 году в журнале «*Acta Eruditorum*». В этой статье Лейбниц пишет:

Часто случается, что мы ошибочно думаем, будто имеем в душе идеи предметов, когда без основания допускаем, что какие-либо термины, которыми мы пользуемся, нами уже были объяснены... <...> Часто мы понимаем отдельные наименования или припоминаем, что ранее понимали их, но так как мы довольствуемся этим слепым познанием и недостаточно входим в анализ понятий, то противоречие, которое, может быть, заключается в ложном понятии, остается незамеченным нами [7, с. 103].

Лейбниц отмечает, что к «подробному рассмотрению этого [вопроса]» его «давно уже побуждало доказательство бытия Бога, известное издавна у схоластиков и возобновленное Декартом...» [там же]. Это доказательство в пересказе Лейбница имеет следующий вид:

Бытие вытекает из идеи Бога (или совершеннейшего существа, выше которого ничего нельзя себе помыслить), ибо совершеннейшее существо содержит в себе полноту совершенств, к которым принадлежит и бытие; следовательно, существование может быть приписано Богу [там же].

Лейбниц возражает на это:

Из сказанного вытекает лишь, что если Бог возможен, то он действительно существует, — ибо определениями только тогда безопасно пользоваться для выводов, когда известно, что это реальные определения и что они не заключают в себе противоречия. <...> Недостаточно мыслить высочайшее существо, для того чтобы утверждать, будто мы обладаем его идеей; напротив, в вышеприведенном доказательстве возможность совершеннейшего существа должна быть доказана или предположена для того, чтобы заключение было правильным [7, с. 103–104].

В связи с указанным Лейбниц проводит различие между «номинальным определением, которое содержит лишь признаки для отличения предмета от других [предметов]» и «определением реальным, из которого видна возможность бытия самого предмета» [там же].

Лейбниц дает также определение истинной и ложной идеи: «Истинна та идея, понятие которой возможно, ложна — та, понятие которой заключает в себе противоречие» [там же].

Априори возможность предмета устанавливается посредством анализа, «когда мы разлагаем понятие на его реквизиты, то есть на другие понятия,

возможность которых известна, и когда мы знаем, что в них нет ничего несовместимого. <...> ...Если при доведении анализа до конца не окажется противоречия, то понятие, во всяком случае, возможно» [7, с. 105]. Лейбниц выражает сомнение, можно ли завершить подобный анализ: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, то есть может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям или — что то же самое — к самым абсолютным атрибутам Бога, а значит, к первым причинам и последним основаниям вещей, — этого я теперь не берусь решать» [там же].

Такое сходство рассуждений Канта с рассуждениями Лейбница до сих пор, по-видимому, не отмечалось. Но представляется весьма правдоподобным, что в критике картезианского доказательства (в ND) и в своем собственном доказательстве бытия Бога (из анализа понятия о «возможном») Кант опирается на приведенные мысли Лейбница. По сути, его доказательство существования неразложимых понятий, или последних реальностей, представляет собой то, что в математике называют «чистым доказательством существования». Кант не дает примера завершеного анализа какого-либо понятия и, соответственно, примеров неразложимых понятий, но утверждает, что такие понятия есть. Отсюда он выводит то следствие, что реальности, соответствующие этим понятиям, объединены в одном существе и что это существо — Бог.

Примечательно также сходство между аргументацией Канта в схолии к Теореме VI и рассуждениями Гаунило, первого критика доказательства Ансельма. Формулировки Гаунило чрезвычайно близки кантовским. Это можно видеть из следующих примеров:

Сначала нужно сделать для меня достоверным, что это большее [то есть «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», — вещь, существование которой доказывает Ансельм] где-то существует на самом деле; и тогда только из того, что оно больше всего, будет недвусмысленно следовать, что оно существует также и само по себе [1, с. 151].

Вначале следует доказать каким-нибудь доводом, что существует некая природа, превосходнейшая, то есть большая и лучшая из всего сущего, чтобы уже на этом основании мы могли доказать также и все остальное, что с необходимостью не может не быть присуще тому, что больше и лучше всего [1, с. 152].

Приведенные высказывания Гаунило столь же двусмысленны, как и кантовские. Под «некой природой» можно, по-видимому, понимать как действительную, так и возможную вещь. Однако из других замечаний Гаунило видно, что он имел в виду именно различие между номинальным и реальным определением «вещи, которая больше всего, что можно себе представить».

Но и так, как когда я имел бы ложное представление или в уме, я не могу иметь [некую мысль], когда слышу, что говорится «Бог» или «нечто, большее из всего»; потому что в то время, как первое я мог бы помыслить соответственно истинной вещи и мне известной, второе я вообще не могу никак [помыслить], если не по слову только, а по нему одному истинное можно представить себе лишь в малейшей степени или вообще нельзя. Действительно, когда нечто представляется таким образом, при этом представляется не столько само слово... сколько значение услышанного слова, — но представляется не тем, кто знает, что обычно обозначается этим словом, то есть кем оно [значение] представляется соответственно вещи, действительной хотя бы только в представлении, а тем, кто этого не знает и представляет себе только соответственно движению ума, производимому в нем слышанием этого слова, и пытается вообразить себе значение воспринимаемого слова. А таким способом — удивительно, если бы когда-то удалось ему достигнуть истины [1, с. 149–150].

[Я] не согласен признать за ним [наибольшим из всего мыслимого] никакого другого бытия, кроме того «бытия», о котором говорят, когда дух пыгается только по слову вообразить себе то, что известно ему не вполне, а лишь понаслышке. ...Я настолько отрицаю и подвергаю сомнению то, что оно больше всего, что говорю, что это большее-из-всего даже в уме или представлении моем не дано хотя бы так, как дано многое сомнительное и недостоверное... [1, с. 150–151].

Смысл приведенных замечаний (в терминологии вольфовской школы), по-видимому, таков: определение, с которого начинает свое доказательство Ансельм, чисто словесное; оно не гарантирует даже возможность определяемой вещи, то есть ее бытие *in se ipso*. Лишь после того как будет доказано действительное существование этой вещи, можно будет сказать, что она существует и в возможности. Данный довод Гаунило, как легко увидеть, очень сходен с аргументацией Канта, истолкованной в духе предлагаемой интерпретации.

3. Обсуждение возможных возражений. Заключительные замечания.

Против предложенной интерпретации можно выдвинуть три серьезных возражения, а именно:

1) термины «идеально» (*idealiter*) и «реально» (*realiter*), употребляемые Кантом в схолии к Теореме VI, ясно показывают, что он противопоставляет возможность вещи ее действительности;

2) цель Канта состоит в том, чтобы показать недостаточность картезианского доказательства как аргумента в пользу понятия *causa sui*; если Кант в схолии к Теореме VI только уточняет картезианское доказательство, а не опровергает его, то он не достигает своей цели;

3) замечание в схолии к Теореме VII («до какой степени его [Картезия] результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу») показывает, что в схолии к Теореме VI Кант опровергает картезианское доказательство.

Рассмотрим перечисленные возражения по порядку.

Термины «идеальное» (*ideal*) и «реальное» (*real*) широко использует Крузий в своей «Логике». Он противопоставляет идеальное определение (предложение, заключение) реальному, при этом «реальность» связывает с существованием объекта, о котором идет речь. Такое обстоятельство говорит как будто не в пользу предлагаемой интерпретации. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что в «Логике» Крузия можно найти и аргументы противоположного характера. Они скорее косвенные, чем прямые, но тем не менее показывают, что выражения *idealiter* и *realiter* можно истолковать в соответствии с нашей интерпретацией.

Говоря об идеальных и реальных определениях (предложениях, заключениях), Крузий противопоставляет объективно возможному реально существующее. Помимо этого у него встречается также противопоставление кажущейся возможности (*die bloss anscheinende Möglichkeit*) истинной (*die wahre, metaphysische Möglichkeit*) [9, § 364, 550]. Кажущуюся возможность он называет также «чисто словесной возможностью», определяя ее как такую, «благодаря которой только на первый взгляд кажется, что данное положение нельзя доказательно опровергнуть, хотя последующее рассуждение показывает, что это не так» [9, S. 653]. Здесь имеется в виду различие между тем, что содержится в мысли, и тем, что имеет место объективно, хотя бы и в области возможного. Истинная мысль (идея) согласуется со своим (возможным или действительным) объектом, а ложная — нет.

Истину (истинность) вообще Крузий определяет как такое отношение между мыслящим рассудком и мыслимым объектом, благодаря которому то, о

чем мыслится, что оно существует (или не существует), что оно возможно (или невозможно), также и вне мысли существует (или не существует), возможно (или невозможно). Истинная мысль (понятие, суждение) поэтому может иметь своим объектом и нечто несуществующее (а только возможное). Главное требование состоит в том, чтобы мысль соответствовала своему объекту. Разъясняя это требование, Крузий употребляет те же самые выражения (*idealiter* и *realiter*), что и Кант: «Истина, таким образом, предполагает, что в мысли есть именно то, что есть в объекте, и также наоборот, а именно: то, что в объекте есть *realiter*, то в мысли есть *idealiter*, то есть мыслится в ней» [9, S. 96].

Из данного фрагмента видно, что термины «идеально» и «реально» употребляются Крузием и там, где содержание мысли противопоставляется ее объекту. Для выражения этого противопоставления он использует также термины «идеально» и «объективно». Так, в § 123 говорится о понятиях, которые могут различаться объективно (*obiective*) или идеально (*idealiter*):

Объективно различающиеся понятия суть те, которые... указывают на различные вещи, например человек и скотина, любовь и ненависть. Идеально различающиеся понятия суть те, которые вне мысли имеют один и тот же объект, но представляют его посредством различных свойств... например разумное существо и существо, обязанное стремиться к добродетели и созданное для блаженства [9, S. 221 – 222].

В § 127, где обсуждается сходная проблема делимости понятий, Крузий использует термины «идеально» и «реально»: «Совершенные отвлеченные понятия [*die vollkommenen Abstracta*], таким образом, могут мыслиться друг без друга и являются идеально делимыми [*idealiter separabilia*], хотя можно привести другие основания, почему они все же не являются реально делимыми [*realiter separabilia*]» [9, S. 227]. Предметом рассмотрения в этом случае могут стать, очевидно, и понятия, относящиеся к возможным объектам (например, можно обсуждать, как это делает Кант в своей «Всеобщей естественной истории и теории неба», связь между понятиями «разумные обитатели Юпитера» и «долголетние существа»). Поэтому реально неразделимыми могут быть и понятия, относящиеся к «миру возможного».

Данные примеры показывают — кантовскую фразу «[это происходит] только идеально, а не реально» можно истолковать так, что выражение «идеально» будет означать «чисто словесную возможность» (возможность в области мысли в ее противопоставлении области объектов), а выражение «реально» — истинную, метафизическую возможность (в сфере объектов). При таком понимании оказывается, что речь идет о том, что в логике обычно называют номинальным и реальным определениями. Этой терминологии придерживается Крузий, разделяющий все определения на словесные (номинальные) и реальные в широком смысле [9, § 477]. Среди последних он выделяет идеальные определения, предполагающие лишь возможность вещи, и реальные в узком смысле, подразумевающие действительность определяемой вещи:

В конкретном понятии, являющемся определяемым [*Definitum*], представляют либо только некую возможную вещь, которой не приписывают существование [от существования которой отвлекаются: *doch nicht darauf Acht haf*], — и тогда такое определение можно назвать реальным определением возможной вещи, или идеальным определением, которое не следует смешивать с собственно номинальным определением, где определяемым является слово... Либо желают превратить конкретную идею о некоей существующей вещи, рассматриваемой именно как су-

шествующая, в абстрактную и адекватную, например, когда определяют огонь или воздух. Такое определение я буду называть реальным определением действительной вещи, или реальным определением в узком смысле [9, S. 874–875].

Кант в своих заметках к «Учению о разуме» Г. Ф. Мейера отмечает, что реальные определения в отличие от номинальных «содержат возможность самой вещи» [AA, XVI, S. 607]. О том же он говорит и в «Логике»:

Под простыми пояснениями имени, или номинальными определениями, разумются те, которые содержат значение, произвольно придаваемое известному имени, и которые поэтому обозначают лишь логическую сущность своего предмета или служат лишь для отличия его от других объектов. Напротив, пояснения вещей, или реальные определения, суть те, которые достаточны для знания объекта в его внутренних определениях, так как показывают возможность предмета из [его] внутренних признаков [6, с. 438–439].

Таким образом, представляется достаточно правдоподобным, что, рассуждая о произвольно образованном понятии Бога, Кант употребляет термин «реально» в том смысле, который подразумевается при противопоставлении номинальных и реальных определений («определить какую-то вещь реально» значит в этом случае не только указать признаки вещи, но и обосновать ее внутреннюю возможность).

Перейдем теперь к обсуждению второго возражения. Очевидно, что, приступая к рассмотрению картезианского доказательства, Кант собирается его опровергнуть (это следует из контекста). Согласно, однако, предлагаемой интерпретации, Кант в схолии к Теореме VI не опровергает доказательство, а только, следуя Лейбницу, требует явно сформулировать посылку об истинности понятия всереальной вещи (то есть о том, что всереальная вещь возможна). Таким образом, критика понятия *causa sui* остается здесь незавершенной. Мы не думаем, что это обстоятельство может служить веским возражением против предлагаемой интерпретации. Шестой и седьмой параграфы ND следует рассматривать как единый (связный) фрагмент. При последовательном чтении представляется вполне естественным, что критика картезианского доказательства начинается в схолии к Теореме VI, а завершается в схолии к Теореме VII. Кант осуществляет свое намерение показать ошибочность картезианского доказательства (и понятия *causa sui*), но делает это не в один, а в два приема. Логика его аргументации такова: указав, что картезианское доказательство должно включать отдельную посылку относительно возможности всереальной вещи, Кант в Теореме VII доказывает, что существование этой вещи предшествует ее собственной возможности и возможности всех вещей вообще; потом (в схолии к Теореме VII) он завершает свою аргументацию против картезианского доказательства, замечая, что утверждать возможность всереальной вещи можно, лишь доказав ее существование.

С такой точки зрения Канта можно упрекнуть в том, что, исправив формулировку картезианского доказательства, он не добавил: «Однако истинность понятия всереальной вещи можно установить, только доказав существование этой вещи, как это видно из следующей Теоремы». Такое добавление сделало бы логику его аргументации вполне прозрачной. Помимо этого главного упущения в кантовском тексте, согласно нашему мнению, можно обнаружить и другие небрежности (например, употребление термина «идеально» вместо «номинально»). Но такими неточными кантовские формулировки оказываются при любой интерпретации.

Что касается третьего возражения, то фразу Канта из схолии к Теореме VII («до какой степени его [Картезия] результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу») можно истолковать следующим образом: из схолии к Теореме VI видно, что в картезианском доказательстве дается лишь номинальное определение всереальной сущности, а не реальное. Само по себе это обстоятельство, конечно, не свидетельствует о принципиальной невозможности картезианского доказательства — оно лишь указывает на его «обманчивость». Но в соединении с Теоремой VII схолия к Теореме VI образует законченное опровержение картезианского аргумента.

Список литературы

1. Ансельм Кентерберийский. Просологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 123–165.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. 3 (33). С. 52–63.
3. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник. 2010. 4 (34). С. 46–59.
4. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011. 1 (35). С. 60–67.
5. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
6. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 319–444.
7. Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 101–107.
8. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [«Метафизика»]. Leipzig, 1753.
9. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis [«Логика»]. Leipzig, 1762.
10. Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. Göttingen, 1774.
11. Gottsched J. C. Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Leipzig, 1762.
12. Pinder T. Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Diss. Berlin, 1969.
13. Reimarus H. S. Vernunftlehre / Hrsg. von F. Löttsch. 3. Aufl. München, 1979.
14. Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.
15. Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alten Dingen überhaupt / Hrsg. von Ch. A. Corr. Hildesheim, 1983.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, e-mail: vla-erm@yandex.ru

About Author

Vladimir K. Yermolaev, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, e-mail: vla-erm@yandex.ru