

**В. К. Ермолаев**

**АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА  
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI  
В ДИССЕРТАЦИИ  
"NOVA DILUCIDATIO":  
ПРОБЛЕМА ЛОГИЧЕСКОЙ  
ВЗАИМОСВЯЗИ ТЕОРЕМЫ  
И СХОЛИИ\***

*Обсуждается тезис некоторых исследователей о том, что возражение Канта онтологическому доказательству в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio" противоречит этой теореме. Показывается, каким образом можно объяснить кажущееся несоответствие схолии и теоремы.*

*This article discusses the thesis put forward by some scholars that Kant's objection to the ontological argument in the Scholion to Prop. VI in "Nova dilucidatio" contradicts Prop. VI. The author shows how the apparent discrepancy between Prop. VI and the Scholion can be explained.*

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

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

В диссертации Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» ("Nova dilucidatio") картезианское (онтологическое) доказательство упоминается два раза: в схолии к Теореме VI и в схолии к Теореме VII. Такие замечания не оставляют сомнений в том, что Кант считал доказательство Декарта ошибочным. Однако среди исследователей нет единого мнения о том, как следует истолковывать кантовскую аргументацию. Причина этого, главным образом, в неотчетливости формулировок первого из фрагментов. Разногласия не устраниются и обращением к контексту всей диссертации, поскольку вопросы, непосредственно связанные с картезианским доказательством (проблемы различных видов оснований и онтологического статуса возможного), излагаются Кантом также весьма смутно. Самая ранняя кантовская критика картезианского доказательства оказывается, таким образом, и самой трудной для истолкования (см. [1; 2]).

Согласно традиционной интерпретации возражение Канта против картезианского доказательства основано на различии «идеальных» и «реальных» суждений (т. е. суждений с возможным и действительным субъектом).

Некоторые ученые полагают, что подобный способ опровержения противоречит тезису, высказанному в Теореме VI. Так, Д. Генрих считает, что аргументация схолии должна была бы доказывать Теорему VI, но вместо этого она противоречит ей. Дж. Сала соглашается с последней частью этого обвинения, добавляя, что Канту следовало бы спорить с картезианским доказательством, исходя из Теоремы VI.

На наш взгляд, однако, ни одно из этих трех утверждений не верное. В схолии Кант опровергает возражение против своего тезиса (Теоремы VI), построенное в виде доказательства антитезиса. Поэтому Кант не стремится утвердить свой тезис, а лишь показывает ошибочность аргументации оппонента. По той же причине он не может сослаться на Теорему VI в качестве аргумента — это значило бы опровергать довод противника с помощью оспариваемого положения. Наконец, в аргументации Канта нет никакого противоречия с Теоремой VI, поскольку условием тождества понятий *ens realissimum* и *causa sui* он считает значимость картезианского доказательства.

\* \* \*

Д. Генрих, по-видимому, первый высказал мнение о том, что кантовская аргументация против картезианского доказательства в схолии к Теореме VI не согласуется с ее содержанием. В ней утверждается, что понятие вещи, существующей благодаря самой себе, абсурдно: «Нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в себе самом» [3, с. 276]. Однако в критике картезианского доказательства Кант признает, что предикат существования должен мыслиться в понятии всереальной вещи:

\* Продолжение, начало см.: *Кантовский сборник*. 2010. 3(33). С. 52–63; 2010. 4(34). С. 46–59.

Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его [Бога] существование, но [это происходит] только идеально, а не реально, как нетрудно заметить. Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование. Дальнейший ход доказательства таков: если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]. Поэтому лучше было бы данное положение выразить так: создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование. Следовательно, если созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он [Бог] существует. Все это сказано для тех, кто согласен с доказательством Картезия [3, с. 277–278]<sup>1</sup>.

Как считает Д. Генрих, сказанное означает, что всереальнейшая вещь, если она есть, содержит основание своего существования в самой себе. Но тогда, очевидно, она — та вещь, представление о которой Кант несколько выше, в Теореме, признал «нелепым». Получается, что, собираясь подтвердить свой тезис, Кант принимает утверждение, прямо противоречащее ему.

Она [критика онтологического доказательства] должна исключить представление о том, что одна и та же сущность является одновременно основанием и следствием [своего] бытия. Но логическое возражение говорит лишь, что мы не можем познать бытие Бога из его понятия. Оно допускает, что нашему понятию о совокупности всей реальности и содержащемуся в ней существованию могла бы соответствовать некая действительность. Вопреки своему намерению, Кант, стало быть, допускает все же понятие сущности, которая содержит в себе основание своего бытия, — допускает, по крайней мере, в качестве осмысленной гипотезы... Она [критика доказательства] не только не годится для опровержения [доказательства]. Она не убеждает и в связи с тем намерением, ради которой она [собственно] и была предпринята [7, S. 182].

К мнению Д. Генриха присоединился (спустя тринадцать лет) П. Лаберж:

По Канту, понятие Бога есть понятие о некоем существе, которое, если бы оно существовало, то существовало бы благодаря своей сущности. Опровержение [Канта] кажется нам поэтому непригодным для того, чтобы лишить абсолютно необходимое существование *ratio essendi* [основания существования]; скорее, оно показывает, что это *ratio essendi* [т. е. божественная сущность] не является для нас также и *ratio cognoscendi* [основанием познания] абсолютно необходимого существования. Поскольку существование является предикатом, представление о божественной сущности есть представление о существе, которое содержит в себе свое собственное основание, свое собственное *ratio essendi*. Это представление есть представление о некоторой *causa sui*. Но это не вынуждает нас утверждать абсолютно необходимое существование Бога: для нас это только *ratio cognoscendi* абсолютно необходимого существования Бога, поскольку мы имеем дело [лишь] с представлением (цит. по [10, S. 19–20]).

Спустя еще десять лет приведенным наблюдением воспользовался Й. Шмукер в качестве аргумента против «логической» интерпретации текста схолии. Процитировав (в работе "Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise") рассуждение П. Лабержа, Й. Шмукер замечает, что здесь «ясно выражены основные элементы опровержения [онтологического доказательства] посредством логического возражения» [10, S. 20]. Вместе с этим, по мнению автора, становится очевидным и несоответствие данной интерпретации кантовскому ходу мысли. Значимыми элементами «логической» интерпретации Й. Шмукер считает следующие утверждения:

- 1) божественная сущность, представляемая в понятии Бога (*ens realissimum*), содержит в качестве необходимого предиката существование и, следовательно, *ratio essendi* божественного существования;
- 2) такое *ratio essendi* не может стать *ratio cognoscendi* божественного существования, поскольку связь между *essentia divina* и бытием как ее необходимым предикатом дана только на уровне представления, и попытка вывести отсюда реальное существование была бы паралогизмом [Там же].

Далее Й. Шмукер указывает на противоречие «логической» интерпретации тексту схолии, после чего добавляет:

Но это противоречие с кантовским ходом мысли — не единственное основание, исключающее интерпретацию схолии к Prop. VI как опровержения посредством логического возражения. Скорее, Prop. VI и Prop. VII с самого начала делают для Канта невозможным выбрать этот способ опровержения картезианского аргумента. Если он непосредственно перед этим выдвинул тезис: "*existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso absonum est*" [нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в самом себе], если он, соответственно, говорит в схолии: "*vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest*" [вряд ли может быть нечто, более далекое от здравого смысла], если он в предшествующем короллярии подчеркивает, что абсолютно необходимое принципиально не может иметь никакого *ratio essendi*... то неважно должно было бы обстоять дело со способностью мыслить логически непротиворечиво у тридцатилетнего Канта, если бы в опровержении картезианского аргумента в схолии к Prop. VI он предполагал прямо противоположное: что абсолютно необходимое существование имеет свое *ratio essendi*, соответственно свое *ratio antecedenter determinans*, в божественной сущности и, стало быть, по праву должно рассматриваться как представление о некоей *causa sui*, и что, следовательно, опровержение аргумента могло бы состоять лишь в том, что это *ratio*

<sup>1</sup> Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 394–395].

essendi как всего лишь мыслимое не может стать для нас ratio cognoscendi (реального) существования [10, S. 21].

Вопрос о кажущихся несоответствиях «логической» (традиционной) интерпретации тексту схолии мы не будем здесь затрагивать и сосредоточимся на утверждении о том, что согласно ей рассуждение Канта оказывается противоречивым. Не только Й. Шмукер, но и Дж. Сала — автор весьма обстоятельного труда о кантовской теологии — признает, что между Теоремой VI и опровержением картезианского аргумента в схолии к ней имеется значительное расхождение. Однако, в отличие от Й. Шмукера, он не считает это достаточным основанием для того, чтобы отказаться от традиционной интерпретации:

Шмукер правильно указал на принципиальную несогласованность, которая обнаруживается в рассуждении Канта, если его опровержение Декарта истолковывается так, как это делалось до сих пор. Если в самом Боге не может быть дано никакого "ratio existentiae suae", поскольку такое основание вообще недопустимо (absolum est), то ему не позволено отвергать картезианское доказательство на том основании, что, хотя сущность Бога и является основанием его существования, для нас, однако, это "ratio essendi как всего лишь мыслимое не может стать ratio cognoscendi (реального) существования". Я согласен, что учение о законе определяющего основания в "Nova dilucidatio" с самого начала исключает доказательство существования Бога из его понятия и, тем самым, из его сущности. С другой стороны, Кант имел перед собой такое доказательство, основанное на философской традиции. Этой традиции он мог бы, исходя из своей точки зрения, противопоставить простое "nego suppositum". Он этого не сделал, а предпочел разобрать аргумент Декарта и опровергнуть его посредством различения, которое он нашел у Крузия, являвшегося для него авторитетом [9, S. 58].

Отказ Канта применять возражение, основанное на Теореме VI, Дж. Сала считает «нелогичным» [9, S. 59]. Из данных цитат видно, что к мнению Д. Генриха присоединились и другие исследователи кантовской докритической теологии: П. Лаберж, Й. Шмукер, Дж. Сала признают, что аргументация схолии противоречит содержанию Теоремы VI. Ниже мы попытаемся показать, что противоречие это мнимое. Более того, представляется, что именно в соответствии с логической структурой шестого параграфа Кант не мог, опровергая картезианское доказательство, сослаться (в схолии этого параграфа) на Теорему VI, т. е. воспользоваться тем возражением, о котором говорит Дж. Сала.

Прежде всего рассмотрим, какую цель ставил перед собой Кант, приступая к разбору картезианского доказательства. Из контекста видно, что философ анализирует его в связи с вопросом о *causa sui*, и Д. Генрих совершенно прав, отмечая это. Но цель кантовского анализа вовсе не в том, чтобы, как полагает Д. Генрих, «исключить представление о некоей сущности, являющейся основанием и следствием [своего] бытия», или, как говорит П. Лаберж, «лишить абсолютно необходимое существование ratio essendi». Намерение Канта иное — показать, что картезианское доказательство вовсе не приводит нас к понятию о *causa sui*. Другими словами, Кант не доказывает в схолии свой тезис, а лишь опровергает доказательство антитезиса. Поэтому его нельзя упрекать в том, что он (в схолии) не дает нового доказательства теоремы, т. е. не утверждает, что понятие *causa sui* абсурдно, а только то, «что мы не можем познать бытие Бога из его понятия». Именно в этом и состоит цель кантовского анализа — дать увидеть, что картезианское доказательство не обосновывает антитезис, не устанавливает возможность вещи, содержащей свое собственное ratio essendi, и, следовательно, не является доводом против утверждения, высказанного в Теореме VI.

Нельзя упрекать Канта и в том, что он пользуется традиционным («логическим») возражением вместо того, чтобы опровергать картезианское доказательство с помощью своей собственной точки зрения. Философ не мог сослаться на Теорему VI, поскольку рассматривал картезианское доказательство как довод против нее. Тот, кто считает картезианское доказательство правильным, тем самым подвергает сомнению любое рассуждение в пользу противоположного тезиса (Теорема VI). Поэтому ссылаться на Теорему VI в споре с таким оппонентом не имеет смысла. Здесь приходится искать какое-то другое основание, чтобы показать недостаточность его аргументов. Так и поступает Кант. В своей аргументации он исходит из положения, которое не зависит от Теоремы VI. В результате его предполагаемый противник оказывается перед новой задачей: он должен либо согласиться с Кантом, либо отвергнуть его довод, базирующийся на различении идеальных и реальных суждений.

Для подкрепления сказанного вспомним, что Кант рассматривает доказательство в схолии, а она по своему содержанию отличается от теоремы и короллария. Как указывает в своей «Логике» Крузий, «если дается более одного доказательства *kat aleteian*, то ни одно из них не является *Sholion*» [5, S. 88—89]. Поэтому если бы Кант в схолии предлагал новое доказательство Теоремы VI, он поступил бы вопреки правилам. С другой стороны, именно в схолии разрешаются сомнения и отводятся возражения [Там же] (см. также [8, S. 406]). Из упомянутого видно, что Кант анализирует картезианское доказательство именно как довод против теоремы. Обвинять его в том, что он не доказывает своей тезис, а лишь критикует доводы оппонента, значит смешивать схолию с теоремой. Также нельзя требовать, чтобы в первой ошибочность картезианского доказательства выводилась из последней, — такое рассуждение представляло бы собой королларий.

Перейдем теперь к замечанию Дж. Салы о том, что Кант мог бы воспользоваться простым *nego suppositum* для опровержения картезианского доказательства. Это ошибочно по двум причинам. Во-первых, ученый, очевидно, думает, что Канту следовало бы сразу указать на противоречивость понятия *causa sui*, исходя из теоремы, установленной в начале параграфа. Но, как уже было сказано, картезианское доказательство выдвигается (предполагаемым оппонентом Канта) в качестве довода против Теоремы VI, и правила аргументации не дают Канту отвергать его, ссылаясь на оспариваемое положение. Во-вторых, прием *nego suppositum* означает отрицание посылок, которые использует оппонент. Следовательно, Дж. Сала рассматривает утверждения «понятие всереальнейшей вещи содержит в себе предикат существования» и «понятие всереальнейшей вещи является понятием о некоторой *causa sui*» как равнозначные. Отрицание второго утверждения влечет за собой отрицание и первого (как посылки картезианского доказательства). Но придерживается ли подобной мысли Кант? Этот вопрос требует обсуждения.

Исследователи, чья точка зрения приводилась выше, уверены, что, признавая возможность понятия, содержащего в себе предикат существования, Кант тем самым признает и возможность понятия *causa sui*. Первое допущение, по их мнению, необходимо влечет второе; поэтому Кант противоречит самому себе, когда пользуется традиционным опровержением картезианского доказательства. Представляется, однако, что рассуждения Канта в таком отношении вполне непротиворечивы: Теорема VI и аргументация схолии логически совместимы.

Согласно аргументации Канта понятие Бога (всереальнейшей вещи, *entia realissimi*) включает существование. Как уже говорилось, Д. Генрих и остальные авторы считают, что из этого положения вытекает другое: сущность Бога — основание его существования. Однако рассуждать подобным образом — значит следовать принципам, принятым в метафизике Лейбница-Вольфа:

- 1) если некоторое понятие включает в себя какой-то предикат, то сущность, выражаемая этим понятием, включает в себя свойство, выражаемое предикатом;
- 2) сущность вещи — основание всех свойств, которые она в себе содержит.

Указанные принципы не зависят от положения «существование — предикат», и любой из них можно отвергнуть, признавая это положение. Именно так поступает, например, Крузий. Он соглашается с тем, что признак существования входит в понятие совершеннейшей вещи, а также с тем, что существование — атрибут этой вещи:

Поскольку существование принадлежит к числу совершенств, то мы приписываем вещи через понятие бесконечного совершенства также и понятие постоянного и необходимого существования [4, S. 228].

Ему [Богу] должна быть свойственна такая сущность, благодаря которой он может и должен существовать вечно и необходимо [4, S. 445–446].

Последнюю фразу не следует понимать так, что сущность Бога — реальное основание его существования. Крузий исходит из строгого различения реальных и идеальных оснований: первые обуславливают существование (или возможность) вещей вне ума, а вторые — убеждение в истинности наших представлений об этих вещах (т. е. являются основанием чего-то такого, что имеет место только в уме) [4, S. 55]. Важнейший принцип философии Крузия — различение двух видов оснований. Согласно ему сущность Бога не есть реальное основание его существования — она служит лишь идеальным основанием для нашего познания вечности Бога:

Если хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства не нуждается, и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [4, S. 608].

В «Логике» Крузий прямо говорит, что атрибуты Бога (всеведение, святость и др.) не имеют никакого реального основания (поскольку они принадлежат безусловно необходимому существу и, следовательно, сами безусловно необходимы); совершенство божественной сущности служит лишь основанием познания того, что Бог всеведущ, свят и т.д. [5, S. 266]. Таким образом, Крузий отвергает в отношении божественной сущности второй из указанных принципов, и это позволяет ему без противоречия утверждать, что понятие всереальнейшей вещи включает в себя существование, но не является понятием о некоторой *causa sui*. (О том, что у Бога нет реального основания и что он не причина самого себя, см. [5, S. 63, 386, 438, 445–446, 607–608].)

Кант в своей диссертации также различает два вида оснований (Теоремы VIII, IX). Предположив, что его позиция в этом отношении полностью совпадает с позицией Крузия, мы можем согласовать его рассуждения в Теореме VI и схолии следующим образом. Кант допускает, что нашему понятию о всереальнейшей сущности (т.е. содержащему среди прочих и предикат существования) могло бы соответствовать нечто действительное. Более того, он пишет, что подобная вещь есть (Теорема VII). Однако, с его точки зрения, она не имеет никакого *ratio essendi*. Понятие всереальнейшей вещи служит лишь идеальным основанием (*ratio cognoscendi*) для познания содержащегося в нем предиката существования. Поэтому заключение Д. Генриха о том, что, «вопреки своему намерению, Кант

допускает все же понятие сущности, которая содержит в себе основание своего бытия, — допускает, по крайней мере, в качестве осмысленной гипотезы...» [7, S. 182], нельзя признать справедливым. Для Канта понятие всереальнейшей вещи не есть понятие о некоторой *causa sui*, несмотря на то, что оно содержит в себе предикат бытия. Поэтому утверждение «понятие Бога включает в себя предикат существования» не равнозначно утверждению «сущность Бога является основанием его существования».

Признавая картезианское доказательство в качестве возможного возражения к Теореме VI, Кант соглашается с тем, что если бы оно было правильным, то приводило бы к понятию вещи, содержащей в себе собственное основание. Здесь мы подходим к важному вопросу об отношении между понятиями *ens realissimum*, *causa sui* и картезианским доказательством.

Согласно метафизике вольфовской школы понятия *ens realissimum* и *ens a se (causa sui)* равнозначны. Причем это утверждалось некоторыми последователями направления независимо от картезианского аргумента, т. е. независимо от вопроса о том, можно ли заключать от понятия *ens realissimum* к его действительности. (Отнюдь не все вольфианцы думали, что от возможности *ens a se* можно заключать к его существованию. В известном учебнике И. К. Готтшеда, например, картезианское доказательство объявляется «почти полностью ошибочным», хотя и говорится, что понятия бесконечной вещи и *ens a se* совпадают [6, S. 565].)

Если так считать, то картезианское доказательство содержит два этапа: сначала устанавливают возможность некоторой *causa sui* (ссылаясь на понятие *ens realissimum*), а затем, исходя из понятия *causa sui*, заключают к ее существованию. Логическое возражение против картезианского доказательства тоже предполагает возможность *causa sui* (поскольку оно допускает, что понятие *ens realissimum* возможно) и оспаривает лишь вывод о ее действительности.

Вернемся теперь к аргументации Канта. Из контекста видно, что философ в схолии пытается опровергнуть отождествление понятий *ens realissimum* и *causa sui*. Его рассуждение развивается следующим образом: я утверждаю, что понятие *causa sui* противоречиво; в ответ на это мне приводят в пример понятие *ens realissimum*, которое, будто бы, является понятием о некоторой *causa sui*; но я с этим не согласен, поскольку считаю, что от возможности *ens realissimum* нельзя заключать к его действительности. Здесь становится очевидным скрытое допущение Канта: если бы умозаключение от возможности всереальнейшей вещи к ее действительности было верным, то эту вещь следовало бы считать причиной самой себя.

Мнение о том, что понятие *ens necessarium (causa sui)* имеет смысл только при допущении возможности картезианского доказательства (перехода от понятия к бытию) высказывалось уже английскими неоплатониками (Г. Мур, Р. Кэджорт); этой точки зрения придерживался и А. Баумгартен [7, S. 36–37]. Как считает Д. Генрих, тенденция к определению понятия *ens necessarium* через указание на такую возможность составляла суть второго этапа в развитии рациональной теологии (и метафизики) Нового времени [7, S. 5]. Рассматривая картезианское доказательство как попытку обосновать возможность понятия *causa sui*, Кант, таким образом, просто следует этой тенденции.

\* \* \*

Мы приходим к выводу, что кантовская аргументация в схолии к Теореме VI («логическое» возражение против картезианского доказательства) вполне может быть согласована с утверждением о невозможности понятия *causa sui*. Это согласование предполагает различие оснований существования и познания, которое мы находим в восьмом и девятом параграфах диссертации (и которое содержится также в работах Крузия). В соответствии с ним сущность всереальнейшей вещи — основание познания ее атрибутов, но не основание их существования.

#### Список литературы

1. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник: науч. журн. 2010. 3(33). С. 52–63.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник: науч. журн. 2010. 4(34). С. 46–59.
3. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
4. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [Метафизика]. Leipzig, 1753.
5. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis [Логика]. Leipzig, 1762.
6. Gottsched J. C. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Leipzig, 1762.
7. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.
8. Reimarus H. S. Vernunftlehre / Hrsg. von F. Löttsch. München, 1979.
9. Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.
10. Schmucker J. Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.

### **Об авторе**

*Ермолаев Владимир Константинович* — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, [vla-erm@yandex.ru](mailto:vla-erm@yandex.ru)

### **About author**

*Vladimir K. Yermolayev*, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, [vla-erm@yandex.ru](mailto:vla-erm@yandex.ru)