

Е. Г. Драгалина-Черная

ТЯЖБА О «СТА ТАЛЕРАХ»:
VIA EMINENTIAE*

Сопоставляются позиции различных сторон в «тяжбе о ста талерах», открытой кантовской критикой онтологического аргумента. Показывается необоснованность отождествления хайдеггеровской концепции бытия как трансцендентального предиката с фрегевской трактовкой существования как второпорядкового предиката. В перспективе *via eminentiae* (пути превосхождения понятий) понимание бытия Ансельмом Кентерберийским как совершенства сближается с кантовской концепцией бытия как абсолютного полагания.

*The various positions in the suit about "hundred thalers" opened by Kant's criticism of ontological argument are compared. It is argued that Heidegger's concept of being as transcendental predicate cannot be identified with Frege's treatment of existence as a second-order predicate. Furthermore it is shown that the understanding of being as perfection by Aquinas is quite similar to Kant's concept of being as absolute positing in the *via eminentiae* perspective.*

Ключевые слова: бытие, существование, реальный предикат, трансцендентальный предикат, второпорядковый предикат, обобщенный квантор, трансцендентальная идея.

Keywords: being, existence, real predicate, transcendental predicate, second-order predicate, universal quantifier, transcendental idea.

«Существование не является предикатом» — максима современной аналитической философии, родословная которой обычно возводится к Канту. Действительно, гипотетически принятое содержание понятия никогда не выводит, по Канту, за пределы этого понятия и не может влечь утверждения о существовании. Как полагает Кант, «что бы и сколько бы не содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование» [9, с. 454]. Сто талеров вообра-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 09-03-00665а

жаемые и сто талеров существующие, обращается он к своему знаменитому примеру, по содержанию понятия одна и та же сумма денег. Различие между действительным обладанием ста талерами и мечтой о них не имеет отношения к мыслимому содержанию понятия, так как постигается не на основе его логического анализа, а из опыта. «Итак, — пишет Кант, — если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если я даже мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу: эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует, недостающая реальность не прибавляется, вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил. В противном случае существование принадлежало бы к чему-то иному, а не к тому, что я мыслил» [9, с. 453].

Аналитическая традиция выражает практически полную солидарность с Кантом. Во всяком случае, среди философов Венского кружка такая солидарность была единодушной. «Имеется старая и в высшей степени важная точка зрения логики или философии, — писал М. Шлик, — согласно которой предложение «*x* является действительным» имеет совершенно иной характер, нежели предложение, приписывающее *x* какое-либо свойство (например, «*x* является твердым»). Иными словами, действительность, реальность, существование вовсе не являются свойствами. Высказывание «Доллар в моем кармане является круглым» имеет совершенно иную форму, чем высказывание «Доллар в моем кармане является реальным» [16, с. 297]. Уличив традиционную метафизику в элементарной логической ошибке, Шлик с энтузиазмом заключает: «Эмпирик не говорит метафизику: “Твои слова утверждают нечто ложное”, он говорит иное: “Твои слова вообще ничего не утверждают!”. Эмпирик не спорит с метафизику, а говорит ему: “Я тебя не понимаю”» [16, с. 309].

Попытка такого невозможного, по Шлику, понимания будет предпринята в этой статье. Ее цель — сопоставить различные позиции в «тяжбе о ста талерах». С одной стороны, это кантовская концепция бытия как абсолютного полагания и понимание бытия как совершенства в «единственном аргументе» Ансельма Кентерберийского. С другой стороны, это фрегева трактовка существования как второпорядкового предиката, развиваемая теорией обобщенной квантификации. Позиции противных сторон в «тяжбе о ста талерах» будут рассмотрены в свете схоластической дистинкции трех подходов к суждениям о сущности Бога: *via affirmativa* (*путь утверждения*, положительных высказываний о Боге), *via negativa* (*путь отрицания* возможности таких высказываний) и *via eminentiae* (*путь превосходения* понятий в высказываниях о Боге) (см., например, [14, с. 111]). Следуя третьим путем превосходения понятий, я надеюсь показать довольно неожиданную близость позиций Канта и Ансельма и, вместе с тем, принципиальную неконвертируемость ста «метафизических» талеров Канта в сто «эмпирических» долларов Шлика.

В статье «Тезис Канта о бытии» М. Хайдеггер обращает внимание на ту тонкость, что бытие в понимании Канта не является *реальным* предикатом, что не исключает его предикативности в каком-то ином смысле. «Реальность, — поясняет Хайдеггер, — означает для Канта не действительность, а

вещность. Реальный предикат есть нечто такое, что относится к предметному содержанию вещи и может быть ей приписано» [15, с. 365]. Бытие и его виды — возможность, действительность, необходимость — говорят не о том, что есть предмет, а о том, как он относится к субъекту. «Бытие как возможное бытие, действительное бытие, необходимое бытие, — делает вывод Хайдеггер, — это хотя и не реальный (онтический), но трансцендентальный (онтологический) предикат» [15, с. 378]. Как соотносится дихотомия реальный — трансцендентальный предикат с логической дихотомией предикат — квантор?

Наиболее общий взгляд на онтологическую природу кванторов в современной логике развивается теорией обобщенной квантификации, идейно восходящей к Г. Фреге. Экзистенциальный и универсальный кванторы Фреге рассматривал как свойства понятий или, в силу предикативной природы самих понятий, — как одноместные второпорядковые предикаты. Критикуя «исчисление областей» Э. Шрёдера и строя свое логическое исчисление как «запись в понятиях», Фреге настаивал на неустранимости из логики понятия «понятие». Столкнувшись, по его собственному признанию, с большими трудностями в теории понятия, Шрёдер предпочел оперировать не понятиями, а их объемами, то есть классами, причем в отвлечении от вопроса о способе выделения этих классов. «Только благодаря тому, что классы определяются свойствами, которыми должны обладать их индивиды, — возражает ему Фреге, — только благодаря применению таких оборотов, как “класс предметов, которые суть b ”, вообще оказывается возможным, указывая отношения между классами, выражать мысли; только благодаря этому мы приходим к некоторой логике» [13, с. 275]. Вместе с тем Фреге считает невозможной дефиницию понятия как чего-то «логически простого». Он подчеркивает лишь свой непсихологический подход к понятию: мышление схватывает объективную мысль, не создавая ее, как путешественник не создает горы, которые он покоряет. «Мысль не совсем нереальна, но ее реальность совершенно иного рода, чем реальность вещей. А ее действие оказывается активностью того, кто мыслит, — без него она бы не действовала, по крайней мере, насколько мы это можем заметить. И все же тот, кто мыслит, не создает ее, — он должен брать ее такой, какова она есть» [13, с. 339].

Непсихологический подход Фреге к понятию основан на принципиальном для всей его системы различении понятия и предмета. «Понятие, как я понимаю это слово, — пишет он, — предикативно. Напротив, имя предмета, собственное имя никак не может быть употреблено как грамматический предикат» [13, с. 254]. С другой стороны, в силу своей предикативности понятие никогда не может быть грамматическим субъектом. «Против предикативной природы понятия, — предполагает Фреге, — можно было бы выдвинуть то возражение, что обычно ведь говорят о понятии субъекта. Однако и в этих случаях, как, например, в предложении “Все млекопитающие имеют красную кровь” понятие проявляет свою предикативную природу, ибо вместо этого предложения можно сказать “то, что есть млекопитающее, имеет красную кровь” или “если нечто есть млекопитающее, то оно имеет красную кровь”» [13, с. 257]. Предикативность понятия связана с его «ненасыщенностью»: понятийные выражения «млекопитающее» и «имеют красную кровь» нуждаются в «восполнении». В приве-

денном Фреге примере это «восполнение» достигается не с помощью собственного имени, а благодаря использованию «неопределенно указывающего» кванторного слова. Понятие, по Фреге, является одноместным предикатом, то есть — и в этом принципиальная новизна подхода Фреге, стандартного сегодня — одноместной функцией $F(\xi)$. Функция $F(\xi)$ выражает некоторое свойство и требует «восполнения» для того, чтобы указывать на истину или ложь. Связывание переменной в функции $F(\xi)$ квантором общности как раз и является одним из вариантов такого восполнения, преобразующим понятие в «насыщенное» выражение — суждение $\forall x F(x)$. $F(\xi)$ — имя унарного первопорядкового предиката, где объектная переменная ξ является не именем, а показателем «ненасыщенности». Предложение $\forall x F(x)$ получается, по Фреге, в результате подстановки имени $F(\xi)$ во второпорядковое предикатное имя $\forall x \Psi(x)$, где второпорядковая переменная (переменная для свойства) Ψ также не является именем, но лишь показателем «ненасыщенности», «свободным местом» для подстановки. Это второпорядковое предикатное имя $\forall x \Psi(x)$ и есть имя универсального квантора, то есть одноместного второпорядкового предиката, принимающего значение «истина» для тех и только тех первопорядковых одноместных предикатов, которые истинны для любого объекта. Соответственно, $\forall x F(x)$ — значение универсального квантора (второпорядкового предиката), примененного к первопорядковому предикату $F(\xi)$. Таким образом, $\forall x F(x)$ истинно, если и только если $F(\xi)$ истинно для любого объекта ξ . Характерно, что Фреге использует в качестве примитивного только квантор общности, определяя квантор существования стандартным сегодня способом: $\exists x F(x) \equiv \neg \forall x \neg F(x)$. Однако второпорядковая природа экзистенциального квантора не вызывает сомнения. В таких предложениях, как «Имеются люди» и «Кентавров не имеется», дается, по Фреге, характеристика не вещей, которых вообще может не быть, но понятий «человек» и «кентавр» через отнесение одного из этих понятий в класс таких понятий, которым нечто соответствует, и исключение из этого класса другого понятия. Утверждение существования означает, таким образом, что экстенционал соответствующего первопорядкового предиката непуст; утверждение с квантором общности — что этот экстенционал совпадает с универсумом.

Таким образом, Фреге понимал кванторы как второпорядковые сущности, особые *логические предметы*. Кванторные символы оказываются, с его точки зрения, не синкатегорематическими, но дескриптивными терминами — именами второпорядковых свойств. В свою очередь, второпорядковые свойства, будучи абстрактными индивидами высшего порядка, с теоретико-множественной точки зрения представляют собой классы подмножеств универсума. Рассматривать такие классы, как обобщенные кванторы, предложил в 1957 году А. Мостовский. Например, квантор Мостовского «*существует бесконечно много*» может пониматься просто как класс бесконечных подмножеств универсума. Естественное обобщение подхода Мостовского с второпорядковых свойств на второпорядковые отношения было проведено в 1966 году П. Линдстрёмом, предложившим трактовку кванторов как второпорядковых отношений между первопорядковыми отношениями.

Развиваемая теорией обобщенной квантификации фрегевская трактовка существования как второпорядкового предиката представляется, на первый взгляд, чрезвычайно созвучной хайдеггеровской интерпретации Канта. «"Бытие" и "есть" со всеми своими значениями и разновидностями, — пишет Хайдеггер, — относятся к особенной области. Они не есть ничто из вещного, т.е. для Канта: ничто из предметного. Чтобы помыслить "бытие" и "есть" требуется поэтому какой-то другой взгляд, не направляемый исключительно рассмотрением вещей и расчетами с ними. Лежащий перед нами камень, который очевидно "есть", мы можем всесторонне осматривать и обследовать, — мы никогда не найдем в нем это "есть". Но все же камень *есть*» [15, с. 365–366]. Этот «другой взгляд» может быть истолкован как переход с уровня первопорядковых, то есть «вещных», «реальных» предикатов на второпорядковый метауровень понятий, «абстрактных логических предметов» Фреге. Существование, по Фреге, не есть признак, входящий в содержание понятия, чьим свойством оно является, и именно постольку, поскольку является таковым. Со своей стороны Кант определенно заявляет: «В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи. Например: морскому единорогу присуще существование, единорогу, живущему на суше, оно не присуще. Это должно означать только то, что представление о морском единороге есть понятие, приобретенное опытом, т.е. представление о некоторой существующей вещи» [8, с. 393]. Вместе с тем принципиальные расхождения Канта и Фреге в трактовке источников и природы объективности обуславливают весьма существенное отличие трансцендентального предиката Канта от квантора как второпорядкового предиката в смысле Фреге.

Фреге допускал, как известно, существование «третьего мира» («третьего Рейха») объективных идей, непосредственно «схватываемых» разумом. «Психологические» представления не имеют, по Фреге, никакого отношения к объективности знания. «Даже если, как кажется, — писал он, — человеческое мышление невозможно без представлений, то все же их взаимосвязь с мыслимым совершенно внешняя, произвольная и конвенциональная» [13, с. 60]. Свойства понятий, к числу которых относится и существование, могут непосредственно «схватываться», по Фреге, разумом. Именно этим «схватыванием» обеспечивается, по его мнению, объективность знания. Серьезную проблему для подхода Фреге представляет, однако, тот факт, что, говоря о второпорядковых свойствах, невозможно элиминировать первопорядковый уровень индивидов. Понятие предикативно, по Фреге, в силу его «ненасыщенности», но восполнение «ненасыщенного» понятия как некоей функции требует обращения к индивидам. Разрешение этой проблемы может быть связано, например, с признанием онтологической первичности свойств по отношению к индивидам. Действительно, если утверждение «Люди существуют» оценивается как второпорядковое на том основании, что является утверждением о тех признаках, которые входят в содержание понятия «человек», то характеристика человека, скажем, как разумного также предполагает отсылку к другим его свойствам. Сами индивиды превращаются в «пучки», совокупности свойств, среди которых нет ни

одного случайного свойства. Как полагал, например, Г. Лейбниц, бессмысленно спрашивать «Что случилось бы, если бы Петр не отрекся от Христа?». Этот вопрос тождественен для него вопросу: «Что случилось бы, если бы Петр не был Петром?», ибо все свойства любого индивида существенны и отречение входит в полное понятие Петра.

Второпорядковая онтология свойств, непосредственно «схватываемых» рассудком, абсолютно неприемлема для Канта. «Рассудок, — пишет он, — есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразие, схватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их» [9, с. 130]. Схватывание в восприятии учреждает, по Канту, единство предмета, но это единство является субъективным. Объективность знания обеспечивает лишь конститутивная судящая деятельность. Однако если относительное полагание в суждении лишь связывает вещь и ее признак, то существование является, по Канту, абсолютным полаганием самой вещи. «Упразднение существующей вещи, — замечает Кант в “Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога”, — есть полное отрицание того, что было безусловно, или абсолютно, положено ее существованием. Логическое отношение между вещью как чем-то возможным и ее предикатами осталось бы при этом незатронутым. Однако эти отношения суть нечто совершенно другое, чем просто полагание вещи с ее предикатами, в чем и заключается существование» [8, с. 404]. Эта идея развивается критическим Кантом преимущественно в учении о трансцендентальной рефлексии. Не будучи объектно-направленной процедурой, трансцендентальная рефлексия исследует, по Канту, саму возможность объектно-направленности представлений. В отличие от чисто логической рефлексии, суть которой в простом сопоставлении объективных представлений, целью трансцендентальной рефлексии является выявление условий возможности такого сопоставления. По Хайдеггеру, тезис Канта о бытии как абсолютном полагании означает трактовку бытия как отношения объективности объекта к субъективности человеческого познания. «Доступ к субъективности, — отмечает он, — дает рефлексия. Поскольку рефлексия как трансцендентальная направлена не прямо на объекты, а на отношение объективности объекта к субъективности субъекта, и поскольку тем самым тема рефлексии в качестве такого отношения уже есть со своей стороны некоторое обратное отношение к мыслящему Я, постольку рефлексия, посредством которой Кант поясняет и уточняет бытие как полагание, оказывается рефлексией о рефлексии, мышлением мышления, отнесенного к чувственному восприятию» [15, с. 378].

Таким образом, бытие как трансцендентальный предикат действительно является рефлексивным, второпорядковым свойством, однако не свойством понятия в смысле Фреге. Оно — продукт трансцендентальной рефлексии над сознанием в его функции объектного конституирования, рефлексии о рефлексии, цель которой — выявление условий возможности объективности как таковой. Бытие извлекается, таким образом, из самого фундамента догматической онтологии, разрушая все ее величественное здание, и входит в круг категорий трансцендентальной онтологии — учения о

трансцендентальной реальности, тех априори, которые обеспечивают возможность объективного знания¹.

Именно расхождениями трансцендентальной и догматической онтологий во взглядах на бытие обычно объясняется критическое отношение Канта к онтологическому аргументу. «Бытие и предельное совершенство, — пишет С. А. Аверинцев, — состоят между собой в интимном сродстве и потому должны где-то совпасть — таков ход мысли, имевший силу не только для Псевдо-Ареопагита и Ансельма, но — вспомним это — также для Декарта и Гегеля. Но как Ансельм ничего не «доказывал», а просто апеллировал к самоочевидности, так и Кант ничего не «опровергает», не указывает на логический просчет в ходе доказательства противника, а выставляет противоположную аксиому. Он тоже предлагает взглянуть в понятие бытия и непосредственно убедиться, что это пустое место, что всего того наполнения, которое там усмотрел Ансельм, попросту не существует.... Перед нами бесконечно поучительный случай. Именитые мыслители двух разных эпох рассматривают одно и то же понятие, притом предельно общее, предельно абстрактное понятие, — и вот оказывается, что они *видят* противоположные вещи» [1, с. 38–39]. Однако так ли противоположны взгляды Ансельма и Канта, как это принято считать?

Согласно «единственному аргументу», изложенному Ансельмом Кентерберийским в его «Прологионе», простого понимания смысла слова *Бог* достаточно, чтобы прийти к утверждению его бытия. *Бог* есть «то, больше чего нельзя представить». «Проговаривание» вещи «во внутреннем речении» влечет, по Ансельму, существование этой вещи в понимании. Это существование позже будет названо интенциональным, объективным, ментальным (*esse intentionale, objectivum, mentale*) и окажется на рубеже XIII — XIV веков в центре теологического спора об онтологическом статусе божественных идей (*rationes rerum*). Вместе с тем интенциональным бытием могут обладать отрицания, «лишенности» и вымышленные объекты с неопределенной сущностью, такие, как козлоолени, химеры или кентавры. Поэтому решающий шаг аргументации Ансельма — обоснование возможности и даже необходимости перехода, правда, лишь в одном-единственном случае, от интенционального существования в уме (*in intellectu*) к реальному существованию (*in re*).

В постановке этой центральной задачи «единственный аргумент» Ансельма принципиально отличается от того рассуждения, которое критикует под именем «онтологического аргумента» Кант. Основа кантовской критики — невозможность перехода от понятия предмета к утверждению объективного существования этого предмета. С этим положением трудно не согласиться. Как отмечает Э. Жильсон, «поскольку понятие реально существующей вещи ничем не отличается от понятия той же вещи как чисто

¹ Принципиальное отличие трансцендентальной онтологии Канта от рационалистического реализма Фреге не означает, конечно, её полного совпадения с экзистенциальной аналитикой присутствия Хайдеггера. Хайдеггер, по сути, определяет познание как созерцание. «Мышление, — пишет он, — погружено в задетую чувственностью, т.е. конечную субъективность человека» [15, с. 371]. «Согласно Канту, — замечает П. П. Гайденок, — знание имеет объективное значение лишь как всеобщее знание. Этот момент всеобщности, столь важный для Канта, Хайдеггер с самого начала оставляет в тени. И это не случайно: в экзистенциализме всеобщность знания не есть необходимое условие его истинности» [5, с. 256].

возможной, наше концептуальное представление реального страдает врожденной слепотой к существованию. Всем нашим понятиям присущ один и тот же характер “экзистенциальной нейтральности”» [7, с. 324]. Критикуя аргумент Ансельма, В. А. Бочаров и Т. И. Юраскина совершенно справедливо подчеркивают неуниверсальность закона силлогистического тождества «А есть А». Они отмечают, что «применимость силлогистического тождества должна предвшаться условием о существовании объекта со свойством А» [4, с. 108]. Без такого условия мы были бы должны, например, считать истинным суждение “Существующий единорог существует”, «которое выводится из понятия “существующий единорог” по закону силлогистического тождества» [4, с. 104]. Таким образом, не доказав существование Бога, мы не можем предиктировать ему свойства, входящие в его определение.

Однако, говоря о существовании в понимании «того, больше чего нельзя представить», Ансельм вообще не говорит о *понятии* Бога. То, что существует в реальности, больше того, что существует только в интеллекте, поскольку не зависит в своем существовании от интеллекта. «Больше» не предполагает здесь сопоставления содержаний каких-либо понятий, но означает совершенство, полноту существования. Если бы «то, больше чего нельзя представить» существовало бы лишь в уме, но не в реальности, то можно было бы представить нечто иное, что было бы больше «того, больше чего нельзя представить», то есть обладало бы более совершенным бытием. Таким образом, существуя в уме, «то, больше чего нельзя представить» существует, согласно Ансельму, и в реальности.

«Минимальное определение» — «то, больше чего нельзя представить» — не претендует на схватывание в понятии сущности Бога, но, напротив, свидетельствует о непосильности такого рода познания для человеческого ума. «Ведь сколь велик, — пишет Ансельм, — свет тот, от которого имеет сияние все истинное, что светит разумному уму! Сколь поместительна та истина, в которой все истинно, а вне которой лишь ничто — и все ложно. Сколь поместительна она, видящая одним усмотрением (intuitu) и все, что когда-либо было создано, и кем, и через кого и как оно из ничего было создано! Какая там чистота, какая простота, какая надежность и какой блеск! Явно больше, чем тварь может уразуметь. Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить» [2, с. 138]. Обращение Ансельма к Господу — «Ты есть нечто большее, чем можно представить», на первый взгляд противоречащее данному им самим «минимальному определению», является на деле его необходимым дополнением, свидетельствуя о непредставимости понятийным образом, неконцептуализируемости «того, больше чего нельзя представить». «“Единственный аргумент”, — как отмечает А. В. Басос, — это не какое-то общезначимое концептуальное построение, способное убеждать кого угодно на основе лишь своей логической структуры. Для того чтобы его принять, необходимо отказаться от понятийно-бытийного удвоения мира. Важно понимать, что ансельмово доказательство бытия Бога не предполагает предварительного введения *понятия* (в современном смысле) высшей сущности. “То, больше чего нельзя помыслить”, — это не *понятие* Бога, а сам Бог, усматриваемый во внутреннем речении. Речь, слово — это внутренняя сущность любой вещи, поскольку в основу мира положено Слово» [3, с. 163]. Тезис о творении мира по Слову, — добавляет А. В. Басос, — необходимая предпосылка согласия с доказательством Ансельма (см. [3, с. 163]).

Действительно, предпосылка необходимая, но недостаточная. Аргументация Ансельма опирается на различие градаций, степеней существования, с которым соглашались далеко не все философы, признававшие христианский догмат творения. Сторонником такого различения был, например, Иоанн Дунс Скотт, согласно которому вещи, сотворенные Богом, до своего сотворения существовали в понимании Бога *виртуально*, обладая «уменьшенным бытием» (*esse diminutum*). Существование он рассматривал как модальность сущности — всякой сущности соразмерна определенная степень существования. Так, существование Бога происходит, как полагал Дунс Скотт, *de quidditate essentiae divinae* (из чтойности божественной сущности). В новоевропейской философии дедуцируемость существования из сущности признавал Г. Лейбниц. По Лейбницу, «реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т. е. то, что содержит в себе больше сущности» [10, с. 124].

Кантовское учение о модальностях, в контексте которого необходимо оценивать всю полемику о «ста талерах», избегает «сущностного аутизма» (выражение Жильсона) эссенциалистских доктрин. «Категории модальности, — пишет Кант, — имеют ту особенность, что как определение объекта они несколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, то я все же еще могу спросить об этом предмете: только ли возможный он или действительный, и в последнем случае не есть ли он также необходимый предмет? Тем самым уже не мыслятся определения в самом объекте, а только ставится вопрос: как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рассудку и эмпирическому применению его, к эмпирической способности суждения и к разуму (в его применении к опыту)?» [9, с. 215]. Совместимо ли такое понимание модальности с принципом Ансельма: то, что существует в действительности, *больше* того, что лишь возможно? Если речь идет об определении полагаемого понятия — однозначно нет. «На первый взгляд в самом деле кажется, — пишет Кант, — что количество возможного превышает количество действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно было бы быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно» [9, с. 226–227]. Но для Канта существование все же больше возможности, если речь идет не о содержании того, что полагается, а о способе полагания. По Канту, «в существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только возможного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи» [8, с. 397].

По Канту, существование прибавляет к возможному *акт* абсолютного полагания, не пролагая запретного пути от понятия к вещи, но помещая любые рассуждения о существовании в модальный контекст полагания как познавательного акта. Но ведь и аргумент Ансельма не ведет к утверждению бытия Абсолюта, но свидетельствует лишь о немыслимости его небытия для субъекта, осуществляющего *акт* референции к Абсолюту как к «тому, больше чего нельзя представить». Перспектива «первого лица», то есть субъекта, проводящего доказательство, оказывается неустранимой из

аргумента Ансельма, который может и не обладать логической принудительностью с точки зрения «внешнего наблюдателя», «безумца» (*insipiens*), сказавшего «нет Бога» («Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» [Пс. 13, 1; 52, 1]). Осуществленная Ансельмом «дедукция существования» также носит модальный характер. Модальность эта не внутренняя, а внешняя: «внешний наблюдатель» может поместить эту дедукцию в модальную рамку, предварив его нарративными операторами: «Как полагает Ансельм, ...», «Согласно концепции «Прослогиона», ...» Поэтому даже осознание убедительности доказательства Ансельма для самого Ансельма может оказаться неубедительным для «безумца» (см. подробнее [6]).

Таким образом, кантовское понимание существования сближает с «единственным аргументом» Ансельма общий модальный характер. Модальность не предполагает здесь отсылки к схоластической доктрине модусов божественного бытия, но является субъективной модальностью полагания и принятия, соотношения с осуществлением человеческих познавательных актов. Абсолютное полагание как познавательный акт характеризуется не истинностью или ложностью, но успешностью или неуспешностью. Каковы же условия его успешности? На первый взгляд, Кант однозначно сводит их к эмпирическому созерцанию. Как отмечает он с полной определенностью, «только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности» [9, с. 219]. Вместе с тем понятие Бога является, по Канту, лишь эвристическим понятием, то есть идеей. Такого рода понятие, или идея, как подчеркивает Кант, «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» [9, с. 500]. Таким образом, для Канта дело не в том, что из понятия Бога, с необходимостью являющегося понятием существующего Бога, невозможно вывести без посредства восприятия его эмпирическое существование. Принципиально другое — то, что остенсивное понятие Бога, включающее предикат существования как содержательное определение сущности, является результатом незаконного гипостазирования эвристического понятия. Как отмечает Кант, «идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный* принцип разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, как если бы они возникали из всеобъемлющей необходимой причины, дабы обосновать на ней правило систематического и по всеобщим законам необходимого единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании. Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазировав его» [9, с. 466]. Таким образом, Кант полностью солидарен со схоластической доктриной *via eminentiae*, согласно которой мы не можем познать сущность Бога и иметь о нем определенное понятие. Как отмечает Кант, «мы, нуждаясь в идее самой по себе *необходимой* первосущности в отношении к тому, что дано чувствам как существующее, все же не можем иметь ни малейшего понятия об этой сущности и ее абсолютной *необходимости*» [9, с. 506]. Поэтому решительный вердикт Канта по «тяжбе о ста талерах» — «все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром» [9, с. 454–455] — в лучшем случае относится именно и только к картезианскому доказательству.

Ансельм не выводит бытие Абсолюта из какого-либо понятия о нем, каждое из которых в силу своей ограничивающей природы неизбежно искажило бы бесконечную сущность. «Мы веруем, что Ты есть то, больше чего нельзя представить» — не понятийная, а молитвенная основа аргумента Ансельма. Более того, свидетельствуя о невыразимости и непостижимости божественного бытия, аргумент Ансельма фиксирует не только конфессиональную принадлежность автора («Бог — то, больше чего нельзя представить»), но и универсальный топос любой речи конечного существа о бесконечном («Бог есть нечто большее, чем можно представить»). Следуя *via eminentiae*, путем превосхождения понятий, «единственный аргумент» Ансельма приближает «внемлющего» к постижению Абсолюта как непостижимого². На этот же путь выводит, как представляется, критический метод Канта. В отношении опыта спекулятивный разум должен, полагает Кант, выступать «как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [9, с. 22]. Но он теряет свои судебские полномочия в области, выходящей за пределы возможного опыта. «Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, — пишет Кант, — если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое практическое расширение чистого разума» [9, с. 31]. Трансцендентальные идеи Канта, не являясь орудием богопознания, открывают возможность «превосхождения» понятий в практическом расширении чистого разума, обращая его к неконцептуальному постижению трансцендентного.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Бытие как совершенство — красота как бытие // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 30–58.
2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 123–165.
3. Басос А. В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 146–166.
4. Бочаров В. А., Юраскина Т. И. Божественные атрибуты. М., 2003.

² Приобретая убедительность в модусе взаимного согласия и апеллируя к вере, «единственный аргумент» Ансельма тяготеет не к необходимости логического следования, а к *свободной достоверности* (*certitudo libera*) риторики. Критикуя риторическое истолкование аргумента Ансельма, предложенное в [6], С. С. Неретина отмечает: «Свободная достоверность риторики ... скорее смахивает на верование, не нуждающееся в доказательстве» [12, с. 8]. Действительно, как справедливо пишет С. С. Неретина, «вера, как и логика, предполагает принудительность, без которой нет конфессионально подготовленного человека» [12, с. 1]. Однако *certitudo libera*, являясь формой согласия, отличной от простого мнения, не только не исключает, но, напротив, предполагает принудительность веры, условием которой является свобода от логического принуждения.

5. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
6. Драгалина-Черная Е.Г. «Слово к внемлющему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прологиона» // Модели рассуждения – 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007. С. 170–180.
7. Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 321–582.
8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 383–498.
9. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М., 1994. Т. 3.
10. Лейбниц Г.В. Абсолютно первые истины // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 123–126.
11. Михайлов К.А. Логика и философия в кантовской критике онтологического доказательства // Вопросы философии. 2003. №4. С. 163–173.
12. Неретина С.С. Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе. URL: <http://vox-journal.ru/vol4/vox20-204-20-209neretina.pdf>.
13. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.
14. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. М., 2004.
15. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 361–381.
16. Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал “Erkenntnis” («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 283–309.

Об авторе

Драгалина-Черная Елена Григорьевна — д-р филос. наук, проф. кафедры онтологии, логики и теории познания философского факультета Государственного университета — Высшей школы экономики, edrag@rambler.ru