

Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ. Воспоминаніе объ онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія.

(Окончаніе.)

Изобрѣтателемъ онтологическаго доказательства былъ, какъ извѣстно, представитель западной церкви въ XI—XII в. Ансельмъ, архіепископъ Кентерберійскій, бывший сперва аббатомъ въ Нормандіи, а потомъ примасомъ въ Англіи и признанный католическою церковью святымъ. Ансельма *называли* вторымъ Августиномъ, и это *справедливо*, потому что онъ вообще находился подъ вліяніемъ послѣдняго, а главное—въ своемъ исходномъ положеніи: *credo ut intelligam*, и какъ философъ, былъ, подобно Августину, идеалистомъ, платоникомъ. Вѣра, по его мнѣнію, въ религіи играетъ *ту же роль*, какую опытъ играетъ въ дѣлѣ пониманія вещи міра. Вѣру онъ сравниваетъ со свѣтомъ, съ звукомъ, которыхъ слѣпой или глухонѣмой не можетъ понять, потому что онъ ихъ никогда не видалъ и не слыхалъ *). Далѣе, онъ думаетъ, что вѣра *познаетъ сердцемъ*, т.-е. *чувствомъ*. Конечно, подобно Августину, и Ансельмъ считалъ предметомъ вѣры Св. Писаніе и Преданіе, полученное отъ другихъ и хранящееся въ христіанской церкви, и понималъ эту вѣру какъ *особаго рода знаніе*, но только *пріобрѣтаемое сердцемъ*, т.-е. *чувствомъ*.

*) Но, вѣдь, ихъ можетъ не понимать и зрячій, и слышашій, напримѣръ, дитя.

Такое пониманіе мы встрѣчаемъ часто и теперь; однако, я не могу съ нимъ согласиться и думаю, что чувство совсѣмъ не есть *оріанъ знанія*, что оно только *чувствуетъ пріятное или непріятное*—и больше ничего. Слѣдовательно, чувствомъ вѣрить чему бы то ни было, имѣющему познавательный характеръ, такъ же невозможно, какъ невозможно вѣрить звуку и свѣту. Видящій и слышащій не вѣритъ имъ, а *сознаетъ*, что они *суть*. Знать и далѣе вѣрить, т.-е. поддерживать это знаніе, принимать или отвергать его, можно въ теоріяхъ свѣта или звука, въ ученіи о нихъ физики и т. п., но вѣрить звуку, цвѣту, запаху, теплу, холоду и т. п. нельзя, такъ какъ они сознаются даже новорожденнымъ ребенкомъ, у котораго никакихъ ни знаній, ни вѣрованій еще не существуетъ. Они *не истинны и не ложны*, а просто *суть* для существъ, способныхъ сознать ихъ бытіе.

Поэтому, мнѣ кажется, въ основномъ положеніи Августина и Ансельма: *credo ut intelligam*, заключается нѣкоторое недоразумѣніе. Хотя они и относили это *credo* къ содержанію Священнаго Писанія или къ Преданію церкви, но, въ строгомъ смыслѣ слова, это было не точно. Вѣдь, какъ Писаніе, такъ и Преданіе уже было выражено общеупотребительнымъ языкомъ и, по грамматическому смыслу словъ и предложеній, въ которыхъ высказывалось, было вполне понятно такимъ высокообразованнымъ людямъ, какими были въ свое время Августинъ и Ансельмъ. Что же такое значать ихъ слова, что они еще только вѣрятъ, но не понимаютъ, а хотятъ понимать? Относятся ли, наприм., эти слова къ тому, что называется *тайнами вѣры*, каковы, троичность лицъ въ единствѣ Бога, или совмѣщеніе въ Спасителѣ двухъ естествъ—божественнаго и человѣческаго и т. п.?

Но, какъ указываетъ въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ *) самъ Ансельмъ, тайны эти все-таки не могутъ быть по-

*) Въ фактическія свѣдѣнія, приводимыя здѣсь мною о мнѣніяхъ блаж. Августина и Ансельма, можно найти какъ въ превосходной и весьма подробной исторіи философіи Эрдмана („Grundriss der Geschichte der Philosophie“—

няты и должны быть *приняты на веру*. Отсюда я позволяю себѣ думать, что *credo*, въ сущности, должно быть относимо къ сознанию Бога, которое все-таки естественно говорило и въ Ансельмѣ, хотя голосъ его былъ значительно заглушенъ уже выработаннымъ понятіемъ Бога, *заимствованнымъ* изъ Откровенія и Преданій церкви. Различить же эти двѣ вещи и отдать въ нихъ себѣ отчетъ онъ не могъ, какъ сынъ своего времени, какъ идеалистъ-платоникъ, считавшій реальностью только понятія и не подозрѣвавшій, что нужно ее искать въ актахъ индивидуальнаго сознания.

Эти соображенія подкрѣпляются, по-моему, сочиненіями самого Ансельма *), гдѣ онъ, несмотря даже на то, что жилъ уже *позднѣ* всѣхъ вселенскихъ соборовъ, *формулировавшихъ* свои положенія о природѣ Бога и лицъ Св. Троицы, все-таки по отношенію къ этимъ основнымъ положеніямъ христіанской религіи колеблется и затрудняется, наприм., какіе *аттѣрибуты* и въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ утверждать за Богомъ (наприм., простота, доброта, справедливость, мудрость) **), такъ что все-таки въ концѣ концовъ *тайны религіи должны быть приняты на веру*.

Какъ же, значить, должно быть *разрѣшено недоразумѣніе*, которое, по-моему, заключается въ словахъ: „*credo ut intelligam*“?

Dr. Johan Eduard Erdmann, 3 изд., 2 большихъ тома), такъ и въ другихъ обстоятельствахъ, но менѣе подробныхъ, какъ наприм., Исторія философіи Альфреда Фуллье и Исторія философіи Альфреда Вебера, которыя обѣ существуютъ въ русскомъ переводѣ.

*) Каковы, наприм., Monologium, Proslodium, De veritate, De fide Trinitatis и проч.

***) Такъ Ансельмъ считаетъ, что даже выраженіе „субстанція“ не можетъ быть точно прилагаяемо къ Богу, потому что субстанція немислима безъ акциденцій (значить, этимъ для него, понимавшаго субстанцію въ смыслѣ Платона, какъ бы нарушается простота); но, конечно, изъ всѣхъ возможныхъ выраженій „субстанція“ всего болѣе— „*si quid digne dici potest*“—можетъ быть употреблено по отношенію къ Богу, ибо иначе сдѣлалась бы сомнительною реальность его существа. Точно также и вообще въ идеѣ Бога Ансельмъ находитъ затрудненія и противорѣчія, которыя челоуѣческой умъ *не въ силахъ примирить*, и всѣ выраженія теологическаго языка по отношенію къ Богу, по его мнѣнію, суть не болѣе, какъ *аналогія, образъ, приближеніе*.

Я здѣсь позволю себѣ высказать *догадку*, что эти слова намекають на смутное естественное сознание Бога и Его бытія, которое для своего пониманія требуетъ дѣятельности мышленія и не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не найдетъ путемъ *разума и мышленія* удовлетворительнаго понятія о предметѣ этого сознанія. Но, высказавъ эту догадку и не настаивая на ней болѣе, я обращусь теперь къ своему предмету, т.-е. къ изложенію онтологическаго доказательства бытія Божія, даннаго Ансельмомъ.

Нѣсколько лѣтъ Ансельмъ съ величайшею энергіей старался найти такое строго-логическое доказательство бытія Божія, чтобы оно не подлежало ни малѣйшему сомнѣнію и было непоколебимо для мыслящаго разума. Онъ до того былъ занятъ обдумываніемъ своей задачи, что она *смущала* его даже во время церковной службы и совершенія таинствъ. Разумѣется, эта настойчивость мысли вытекала изъ того соображенія, что въ божественномъ Откровеніи и вообще въ ученіи христіанской церкви предполагается, что Бога доказывать нечего, потому что въ существованіи Его сомнѣвается, по слову Псалмопѣвца, только *безумный* и отрицаетъ Бога *сердцемъ*, но *не умомъ*; вѣдь, и язычники признають Бога, но только ложно и неправильно понимаютъ Его. Послѣ нѣсколькихъ попытокъ, которыя не удовлетворяли его, Ансельмъ наконецъ успокоился, разрѣшивши свою задачу, какъ казалось ему, вполне удовлетворительно, именно, *изобрѣтя* такъ называемое *онтологическое доказательство*, которое можетъ быть изложено въ слѣдующемъ видѣ.

Безумный, отрицающій Бога, рассуждалъ Ансельмъ, *впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою*, съ своимъ разумомъ и своимъ собственнымъ отрицаніемъ. Или, иначе говоря, отрицаніе Бога есть мысль, заключающая въ себѣ противорѣчіе. Оно состоитъ въ томъ, что отрицающій, конечно, долженъ же разумѣть что-либо подъ тѣмъ, что онъ отрицаетъ, т.-е. имѣть понятіе или-какую либо мысль о Богѣ. Богъ, по общему понятію о Немъ, думаетъ далѣе Ансельмъ, есть нѣчто величайшее, или нѣчто такое, *больше чего нельзя*

себѣ и представить („quo nihil majus cogitari potest“). Значить, отрицающій Бога какъ бы говорить такія слова: я думаю о томъ, больше чего нельзя себѣ и представить, и въ то же время думаю, что это *наибольшее* не существуетъ. Конечно, подобныя слова суть бессмыслица: и на нихъ можно было бы сказать: какъ же ты думаешь о томъ, больше чего нельзя себѣ представить, а между тѣмъ думаешь, что оно не существуетъ, не имѣетъ бытія, т.-е. не имѣетъ того, что имѣетъ *всякая ничтожная вещь, которая существуетъ*? Отсюда вытекаетъ слѣдствіе, что невѣрующій, желающій отрицать Бога и, ради этого отрицанія, подумавшій о Немъ, тѣмъ самымъ, т.-е. одною мыслию о Богѣ, и призналъ бы Его бытіе, ибо мыслить о Богѣ и не признавать Его бытія значило бы то же, что вовсе не думать о Немъ,—что противорѣчило бы его намѣренію отрицать.

Эта аргументація Ансельма весьма явственно обнаруживаетъ собою его *идеалистическій платонизмъ* со всѣми его особенностями. Во-первыхъ, мы не находимъ въ ней никакой попытки опредѣлить понятіе бытія, что, впрочемъ, до новѣйшихъ временъ обще для всѣхъ направлений философіи: всѣ какъ бы предполагаютъ вполнѣ извѣстнымъ *), *что значитъ быть, или что есть бытіе*. Во-вторыхъ, у Ансельма, какъ и вообще въ платонизмѣ, идея бытія заключается во всѣхъ другихъ идеяхъ. Значить, она уже есть *implicite* и въ идеѣ *величайшаго* (т.-е. больше чего нельзя себѣ представить). Въ-третьихъ, такъ какъ въ платонизмѣ *реальны только идеи* или понятія **), то ео ipso и идея „наибольшаго“ реальна: оно *существуетъ*. Но всѣ эти три пункта суть ошибки, которыя въ наше время или уже вскрыты или могутъ быть обнаружены и исправлены.

Сейчасъ я укажу на нѣкоторыя попытки новѣйшей фило-

*) Наприм., Декартъ еще дѣлалъ такое предположеніе.

**) Здѣсь кстати мы можемъ напомнить читателю, что Ансельмъ, принимавшій большое участіе въ возникшемъ впервые въ его время спорѣ между *номинализмомъ* (Росцелинъ) и *реализмомъ*, оказался завзятымъ сторонникомъ реализма.

софіи дать *опредѣленіе* понятію бытія. Такъ, наприм., въ опредѣленіи, данномъ весьма почтеннымъ философомъ Берклеемъ, что *esse* значить *регсірі* (быть воспринимаемымъ) ясно обнаруживается *односторонность*, какъ будто *регсіреге*, т.-е. воспринимать, не значить существовать; а вѣдь, на самомъ-то дѣлѣ, дѣйствующій въ воспріятіи существуетъ *прежде всего*. Далѣе, когда Кантъ опредѣляетъ бытіе, говоря что оно есть „положеніе“ (*Position* *) или даже „абсолютное положеніе“ (постановка) вещи, то этимъ темнымъ терминомъ онъ еще ровно ничего не говоритъ. Но когда далѣе онъ объясняетъ свое опредѣленіе примѣрами, то изъ нихъ выходитъ, что „положеніе“ значить *данность предмета* въ чувственномъ созерцаніи (*Anschauung*), т.-е. когда мы его видимъ, или слышимъ, или осязаемъ и т. п. Но и въ этомъ, по-моему, есть недоразумѣніе, потому что „предмета“ или вещи никогда не дано въ чувственныхъ ощущеніяхъ: видимъ же мы только цвѣта, слышимъ звуки, обоняемъ запахи, *но не* предметы. Предметы же мы особымъ актомъ психической дѣятельности, присоединяемъ къ присутствующимъ въ сознаніи отдѣльнымъ чувственнымъ ощущеніямъ, или цѣлому комплексу ихъ, т.-е. ставимъ предметы воображеніемъ или же мыслію, а не внѣшними чувствами. Таковую постановку цѣлаго, соединяемаго воображеніемъ, мы называемъ *воспріятіемъ*.

Откуда же, изъ какого источника, спросить кто-либо, получаемъ мы *понятіе бытія*? Понятіе бытія есть продуктъ непосредственной *интеллектуальной интуиціи*, возникающей при всякомъ непосредственномъ сознаніи дѣятельностей съ ихъ содержаніемъ и, наконецъ, при такомъ же сознаніи обнимающаго эти дѣятельности нашего „я“. Поэтому мы можемъ смѣло сказать, что неправъ былъ Кантъ, когда онъ отрицалъ „интеллектуальное созерцаніе“ и допускалъ только одно *чувственное*. Вообще никакого другого понятія бытія,

*) Въ „Критикѣ чистаго разума“ и въ одномъ изъ раннихъ его сочиненій докритическаго періода.

кромѣ интеллектуальнаго, и быть не можетъ. Сознаемъ ли мы свое собственное „я,“ сознаемъ ли свои дѣятельности (видѣнія, слышанія и т. п.) съ ихъ содержаніемъ—все это понимается нами, какъ *сущее*. Но прежде всего понятие бытія предполагаетъ насъ самихъ, какъ *сущее*, ибо только сущему доступно сущее, только у него оно опирается на *прямое сознаніе своей субстанціи*. Въ концѣ концовъ, понятие бытія можно опредѣлить такъ: *оно есть выраженіе отношеній между элементами первоначальнаго сознанія, а именно между субстанціей или нашимъ „я“, его дѣятельностями и ихъ содержаніемъ*.

Что касается до второго заблужденія Ансельма, какъ платоника, — что идея бытія включается во всякой другой идеѣ, то въ немъ обнаруживается смѣшеніе бытія *реальнаго* съ бытіемъ *идейнымъ*. Дѣйствительно, только это бытіе (но вовсе не реальное) скрывается во всякомъ понятіи, ибо всякое понятие *что-нибудь есть*. Обыкновенно въ языкѣ это отношеніе выражается *связкою*, и бытіе идейное вполнѣ исчерпывается опредѣленіемъ понятія *per genus et differentiam*, а потому естественно, что высшіе роды оказываются неопредѣлимыми, такъ что въ идеализмѣ, наприм., у Гегеля, бытіе есть то же, что и ничто. Эта ошибка идетъ объ руку съ другой, — что будто бы всякій *знаеть* (а не *сознаеть*?), что такое бытіе.

Наконецъ, на третьей ошибкѣ Ансельма уже вовсе нѣтъ надобности долго останавливаться, потому что, несмотря на все *великое значеніе общихъ понятій* въ области познанія, едва ли кто-либо станетъ въ настоящее время особенно защищать, что они суть реальности.

Теперь ко всему вышесказанному, по поводу онтологическаго доказательства Ансельма, я считаю весьма полезнымъ привести еще довольно *оригинальное объясненіе и оправданіе* разсужденій Ансельма. Я имѣю въ виду мнѣніе Дюринга, высказанное имъ въ его „Критической исторіи философіи“ (стр. 186 и слѣд.)

„Ансельмъ, — по Дюрингу, — справедливо думаетъ, что коли-

чественное повышеніе бытія заключается въ томъ, чтобы, кромѣ представленія и мысли, существовать еще и въ реальности или, въ дѣйствительности. Его (Ансельма) понятіе о *наибольшемъ* вовсе не имѣетъ значенія математическаго количества; это—только выраженіе для вообще великаго и важнаго *). Поэтому мы будемъ судить объ Ансельмѣ гораздо справедливѣе, если замѣнимъ его понятіе „величайшаго“ теперь довольно популярнымъ выраженіемъ „Высочайшаго существа“. Такимъ образомъ, мы имѣемъ понятіе чего-то такого, что выше всего другого, и естественно соединяемъ съ этимъ понятіемъ идею самой полной дѣйствительности. Если же вообще существуетъ какая-либо дѣйствительность,—продолжаетъ Дюрингъ,—то эта послѣдняя, какъ идея самой полной дѣйствительности, сама по себѣ вполне законна. Только одно обстоятельство, по Дюрингу, можетъ быть нежелательнымъ для тѣхъ, кто требуетъ доказательствъ для существованія ихъ понятія о Богѣ, а именно то, что такое понятіе вмѣстѣ съ его истолкованіемъ и дѣйствительностью нисколько не есть понятіе Бога, въ котораго они вѣруютъ и съ которымъ оно обыкновенно смѣшивается. Значить, что касается до формы умозаключенія, то оно одинаково годится какъ для теиста, такъ и для атеиста“.

И дѣйствительно, для Дюринга это необходимо мыслимое „Высочайшее существо“ и есть *матерія*, источникъ всяческой дѣйствительности **). Отсюда между послѣдователями Ансельма и Дюринга могъ-бы подняться безконечный споръ, потому что, не выходя изъ понятія высочайшаго, величай-

*) Мы знаемъ, что впоследствии Декартъ, замѣнивши выраженіе „величайшее“ терминомъ „совершеннѣйшее существо“, устранилъ возможность мысли о математической величинѣ.

***) Сейчасъ приведенное разсужденіе Дюринга объ онтологическомъ доказательствѣ Ансельма сводится, значить, къ тому, что, какъ скоро есть *дѣйствительность*, то ео ipso есть и самая высшая или наиболее полная дѣйствительность. При этомъ, конечно, остается опять-таки невыясненнымъ, что такое понятіе бытія или дѣйствительности. Оно предполагается извѣстнымъ и обыкновенно сводится къ образамъ такъ называемыхъ, матеріальныхъ вещей.

шаго и т. п., по неопредѣленности *) ихъ нельзя порѣшить спора. Надобно разсматривать эти предикаты въ связи съ другими философскими понятіями о томъ Существоѣ, которое называется Богомъ. Но если бы мы даже взяли предикатъ Декарта, т.-е. что Богъ есть *совершеннѣйшее Существо*, то и на этомъ пути преслѣдовала бы насъ та же неопредѣленность. Опять спрашивается: какъ понимать это „совершеннѣйшее“, въ какихъ дѣятельностяхъ и функціяхъ? Конечно, отвѣтъ, повидимому, готовъ: „во всевозможныхъ функціяхъ и дѣятельностяхъ“. Но та же неопредѣленность терминовъ заставляетъ спрашивать: какія изъ дѣятельностей Бога могутъ быть нами, хотя бы до извѣстной степени, *постижнуты* и какими дѣятельностями участвуетъ Онъ какъ въ міровой жизни, такъ въ особенности въ той ея сторонѣ, которая тѣсно соприкасается съ нашею жизнью? Всѣ эти вопросы требуютъ специальныхъ изслѣдованій и установки, подъ контролемъ *специфическаго сознанія Бога*, которымъ, повидимому, ничего не опредѣляется, а между тѣмъ въ которомъ, *на самомъ-то дѣлѣ*, заключается критерій для самыхъ обширныхъ, простирающихся въ безконечную даль изслѣдованій.

Вообще, онтологическое доказательство дѣлаетъ впечатлѣніе чего-то натянутого, искусственнаго. Главная забота Ансельма, очевидно, въ томъ, чтобы во *что бы то ни стало* отстоять разъ сложившееся подъ вліяніемъ преданія понятіе, подобно тому, какъ и у его антагониста Дюринга главною задачей было отстоять свое понятіе матеріи, какъ источника всяческой дѣйствительности.

Общее же заключеніе, которое мы можемъ сдѣлать въ концѣ предыдущихъ разсужденій, представляется намъ въ видѣ слѣдующей альтернативы. Или мы *откажемся* отъ всякой метафизики и философскаго богословія и примкнемъ къ

*) Здѣсь, какъ видитъ читатель, я разсматриваю понятія Ансельма, отвлекаясь отъ того, что онъ ими не могъ дать предполагаемаго имъ онтологическаго доказательства, но просто беру ихъ in abstracto.

позитивизму съ его Непознаваемымъ *). Само собою разумеется, что позитивизмъ станетъ препятствовать и учению о Богѣ, данному въ Откровеніи, такъ что слова блаженнаго Августина или Ансельма: *credo ut intelligam*, окажутся пустою фразой, отъ которой нетрудно перейти къ другому девизу, наприм., тертулліановскому: *credo, quia absurdum*. Или же мы, не смущаясь прежде бывшими и вновь имѣющими возникнуть неудачами, будемъ энергично продолжать дѣло рационалистической выработки понятія Бога тѣмъ путемъ, о которомъ было сказано мною въ предыдущей статьѣ. Опасаться же, что такое понятие войдетъ въ столкновение съ учениемъ Божественнаго Откровенія, по-моему, нѣтъ причины. Скорѣе нужно думать, что въ наше историческое время они могутъ мирно идти объ руку другъ съ другомъ.

А. Козловъ.

*) Не избѣгая тѣмъ однако противорѣчія, потому что, какъ остроумно замѣчаетъ Литтре въ одномъ мѣстѣ о Спенсерѣ, этотъ послѣдній такъ говоритъ о своемъ „L' inconnaissable, comme s' il le connaissait bien“.