

III. ИЗ ИСТОРИИ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Маркус Эндерс

МЫШЛЕНИЕ О НЕПРЕВЗОЙДЕННОМ: ДВОЙНАЯ НОРМАТИВНОСТЬ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОНЯТИЯ БОГА *

Введение в тему и структуру дальнейших рассуждений

Тема нижеследующих рассуждений нуждается в более подробном разъяснении, потому что начиная с Канта в научных кругах принят термин «онтологическое доказательство бытия Бога» (или «онтологический аргумент»), но не «онтологическое понятие Бога». Под «онтологическим доказательством бытия Бога» Кант понимал такой тип доказательства реального существования Бога, который абстрагирован от всякого опыта и «заключает о существовании некой высшей причины целиком *a priori* на основании чистых понятий»¹, т. е. оно стремится доказать бытие Бога без обращения к опыту и тем самым чисто априорно. В этом так называемом «онтологическом доказательстве бытия Бога» речь тем самым идет об аргументе, в котором простое понятийное определение обозначаемого предмета, т. е. Бога, включает в себя также познание реального существования этого предмета. В своем раннем, но заслуживающем самого пристального внимания исследовании истории онтологического доказательства бытия Бога в эпоху Нового времени Дитер Хенрих полагал, что «начиная с Декарта необходимо различать две формы онтологического доказательства, каждое из которых начинается со своего собственного определения Бога»². Согласно Хенриху, *первый* онтологический аргумент, автором ко-

* В основу статьи положена инаугурационная лекция М. Эндерса по случаю его вступления в должность ординарного профессора Фрайбургского университета, прочитанная 26 апреля 2002 г. Перевод с немецкого М.Л. Хорькова, сделан по изданию: *Enders M. Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs // Jahrbuch für Religionsphilosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. Bd. 1. S. 50–86. – Пер.*

¹ *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil // Kant I. Werke in zehn Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1983. Bd. 4. S. 528.*

² *Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960. S. 3.*

тогого является Ансельм Кентерберийский, определяет Бога как *ens perfectissimum*, т. е. как наилучшую сущность, в которой нашли свое воплощение все бытийственные совершенства, такие как могущество, премудрость и благо, и при этом в наивысшей мере³. В школе Христиана Вольфа, терминология которой оказала на Канта существенное влияние, эти бытийственные совершенства называются «реальностями», потому что они «воистину реально характерны для некоей сущности»⁴. Тотальность всех реальностей, или их единство во множественности, конституируют, согласно Вольфу, совершенство бытия, так что та сущность, в которой друг с другом связаны все реальности, обладает *omnitudo realitatis*, т. е. всеобщностью наивысших бытийственных определенностей, и как таковая – говоря словами Канта⁵ – является «всеобщереальной» или «всеобщенаис совершеннейшей сущностью»⁶. Действительное существование чего-либо рассматривается сторонниками этого первого онтологического аргумента как одно из бытийственных совершенств или реальностей, необходимым образом содержащихся в самом понятии совершенной сущности, «ибо она представляет собой нечто, что может характеризовать некую сущность в качестве позитивного определения»⁷. В итоге Бога как воплощение всех реальностей вместе невозможно непротиворечиво мыслить вне Его действительного существования.

Вторая выделяемая Хенрихом форма онтологического аргумента исходит из понятия Бога как некоего необходимого бытия, *ens necessarium*. Однако обладать необходимым бытием означает следующее: не иметь возможности не быть, т. е. не обладать возможностью и вместе с ней также и действительностью несуществования. Свое различие обеих этих форм онтологического доказательства бытия Бога Хенрих извлек из его истории в эпоху Нового времени начиная с Декарта. Однако в пост-картезианское время, а именно в случае кембриджского неоплатонизма и великих онто-теологов XVII

³ Henrich D. Op. cit. S. 3: «В первом онтологическом аргументе Бог мыслится как сущность, превыше которой невозможно помыслить никакую другую большую сущность. «Большее» означает здесь не количественную протяженность, но *essentia*. В сущности Бога все позитивные определения действительности и возможности едины. Он – Премудрый, Всемогущий, Благой, причем, в наивысшей мере. И потому Он – наилучшая сущность, *ens perfectissimum*».

⁴ Ibid.

⁵ Kant I. Op. cit. S. 518, 531.

⁶ Henrich D. Op. cit. S. 3: «Сами по себе реальности для Вольфа – еще не совершенства. Сущность совершенна тогда, когда в ней связаны вместе многие реальности. Таким образом, его понятие совершенства реляционно, оно подразумевает единство во множестве. Сущность, в которой связаны вместе все реальности, обладает *omnitudo realitatis* и поэтому представляет собой *ens perfectissimum*».

⁷ Ibid.

и XVIII вв., таких как Лейбниц, эта история показывает, что понятие Бога как *ens necessarium* вполне допустимо сводить к понятию *ens perfectissimum*, поскольку какая-либо сущность необходимым образом существует лишь в том случае, «если ее сущностное понятие включает в себе основу ее существования; или, по-другому, если из ее понятия можно вывести онтологическое доказательство ее существования. Понятие, с которого начинается второе онтологическое доказательство, становится, таким образом, само зависимо от формы онтологического доказательства. А эта форма может быть лишь формой первого онтологического аргумента»⁸, исходящего из понятия Бога как *ens perfectissimum*. В результате, согласно Хенриху, этот первый вариант онтологического аргумента является его подлинной праформой и совершенной формой, которая после своей длительной предыстории и истории развития в античном и позднеантичном платонизме получила впервые свои законченные формы у Ансельма Кентерберийского. Во всяком случае, под «онтологическим понятием Бога» здесь следует понимать такое понятие Бога, которое включает в себе все предпосылки, необходимые для убедительности рассмотренного выше типа онтологического доказательства бытия Бога. При этом определение «онтологическое» указывает в данном случае на то, что доказательство опирается «на фундаментальные понятия онтологии, а именно «сущее», «существование», «сущность» (*essentia*), «совершенство» (*perfectio*) или означающую то же самое «реальность» (*realitas*), а также на фундаментальные онтологические постулаты», «например, на тезис, что «существование» – это некое совершенство, или что действительное бытие отличается от бытия-в-сознании избытком бытия»⁹.

В наших нижеследующих размышлениях будет рассмотрено онтологическое понятие Бога в его историко-философской и систематической перспективах, как его сформулировал ранне-средневековый христианский мыслитель Ансельм Кентерберийский (1033/34–1109 гг.). Однако развернутое Ансельмом в его сочинении «Прослогион» онтологическое понятие Бога будет исследовано (I) в перспективе своего формального познавательного характера, или в перспективе своего эпистемического статуса, определение которого для адекватного понимания онтологического понятия Бога представляется совершенно обязательным. Затем, после краткого экскурса в историю представлений о традиционном историческом месте онтологического понятия Бога (II), будет определена двойная нормативность этого понятия

⁸ Henrich D. Op. cit. S. 5.

⁹ Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel. München, 1992. S. 21.

с систематической точки зрения, а именно сперва его содержательная (III), а потом – его формальная нормативность (IV). Таким образом, будет продемонстрировано, что (и насколько) онтологическое понятие Бога – как в своем понятийном содержании, так и в своей чистой форме – обладает нормативным значением для строго рационального, т. е. использующего лишь свои собственные силы и не апеллирующего к содержаниям религиозного откровения, богопознания конечного разума. Завершает наше исследование краткое резюме всех представленных размышлений о двойной нормативности онтологического понятия Бога (V).

I. «Прослогион»: эпистемический статус *unum argumentum* и определение взаимосвязи *fides* и *intellectus fidei*.

1. *unum argumentum* как подобающее Богу (= «*aliquid quo nihil maius cogitari possit*» = «то, более чего невозможно ничего помыслить» = «онтологическое понятие Бога» = Q).

Во введении к своему хронологически второму систематическому сочинению «Прослогион»¹⁰ Ансельм пишет о том, что после написания первого систематического труда, «Монологиона», его стали спрашивать о том, нельзя ли в противоположность целой системе *многих* аргументов в пользу существования Бога в «Монологионе»¹¹ (в первых четырех главах «Монологиона») Ансельм доказывает действительное существование Бога как «*summum bonum*», «*summum magnum*» или «*summe magnum*»¹²,

¹⁰ О датировке «Прослогиона» см.: S. Anselmi Opera omnia. T. I. Prolegomena seu ratio editionis / Hrsg. von F.S. Schmitt. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1968. S. 58 (тексты Ансельма цитируются далее по этому изданию с указанием главы, номера тома, страниц и строк).

¹¹ Proslogion. Prooem. I 93, 5: ...*multorum concatenatio contextum argumentorum*. В русском переводе: «...увидя, что оно соткано сцеплением многих доводов». Здесь и далее цитаты из «Прослогиона» даются по русскому переводу: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 123–165. В данном случае см.: Там же. С. 123. – *Ред.*

¹² Monologion 1, I 15, 7–12: *At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt*. В русском переводе: «... Ведь то является высшим, что так возвышается надо всем остальным, что не имеет себе ни равного, ни превосходящего. Но то, что есть в высшей степени благо, есть также и в высшей степени большое. Итак, существует нечто одно, самое благое и самое большое, т. е. высшее (в отношении) всего существующего». – Там же. С. 41. – *Ред.*

или «*maximum et optimum... et summum omnium quae sunt*»¹³ на самом деле посредством «выстраивания цепи из многих аргументов») «...найти по возможности один-единственный аргумент (лат. *unum argumentum*), который для своего доказательства не нуждался бы ни в каком другом аргументе и которого вполне и достаточно хватало бы, чтобы доказать, что Бог действительно существует и что Он есть высшее Благо; не нуждающееся ни в каком ином благе, но в Котором нуждаются все, чтобы быть и быть хорошо, как о том мы верим относительно божественной субстанции»¹⁴. В связи с этим пассажем Ингольф У. Дальферт в 1984 г. в своем содержательном исследовании «*Fides quaerens intellectum*. Теология как искусство аргументации в “Прослогионе” Ансельма» продемонстрировал, что Ансельм ощущал дискомфорт в связи с множественностью доказательства бытия Бога в «Монологионе» потому, что он искал понятийное соответствие сущности простому и численно одному Богу как объективное *ratio fidei* в человеческом мышлении, причем, как мне хотелось бы добавить, в убеждении, что форма истинного, адекватно обозначающего действительное положение дел мышления, особенно мышления о наивысшем предмете, по своему содержанию вследствие выразительного и уподобляющего характера языка должна соответствовать обозначаемому. Отсюда следует, что в человеческом мышлении в качестве «понятийного соответствия»¹⁵ Бога может существовать лишь один-единственный *unum argumentum* для доказательства реального существования Бога и Его сущности, о которой гово-

¹³ Monologion 4, I 17, 26 sq.

¹⁴ Proslogion. Prooem. I 93, 2–10: *Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi tecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaequaque de divina credimus substantia, sufficeret*. В русском переводе: «После того, как я, подчинившись настойчивым просьбам некоторых из братьев, издал некое сочинение как образец размышления о смысле веры от лица того, кто молчаливо сам с собою рассуждает: увидя, что оно соткано сцеплением многих доводов, я начал сам с собою искать, не найдется ли вдруг один всего довод, такой, который не будет нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя, и будет при этом достаточен для подтверждения того, что Бог действительно существует и что Он есть высшее благо, ни в чем другом не нуждающееся, в Нем же все для бытия и благополучия и еще для подтверждения всего, во что мы веруем о божественной субстанции». — Ансельм Кентерберрийский. Ук. соч. С. 41. — Ред.

¹⁵ Dalferth I.U. *Fides quaerens intellectum*. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms «Proslogion» // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1984. Bd. 81. S. 74.

рит христианская вера. Однако под *argumentum* Ансельм, следуя топике Боэция, понимает некое *ratio*, т. е. фундамент доказательства, обеспечивающий несомненную очевидность в спорной ситуации, например, в вопросе о существовании Бога¹⁶. Дальферт продемонстрировал, какие требования по отдельности, согласно процитированному пассажиру из «Прослогиона», предъявляет Ансельм к искомому аргументу для того, чтобы этот аргумент соответствовал Богу как своему объекту референции:

(1) «Речь должна идти об *одном-единственном* аргументе» (Dalferth, 75), потому что «как Бог один, так и соответствующая ему мысль должна быть одной» (76);

(2) «Этот аргумент не должен нуждаться для своего доказательства в каком-либо другом аргументе» (75), потому что «как Бог для того, чтобы быть тем, что Он есть, не нуждается ни в чем другом, точно так же и этот аргумент не должен нуждаться в чем-либо еще для своей доказательности» (76);

(3) «Как Бог является основанием для Самого Себя, точно так же и этот аргумент должен быть в состоянии обосновывать сам себя» (76);

(4) «Как Бог познает Сам Себя, точно так же и этот аргумент должен быть в состоянии сам посредством самого себя познавать свою истинность» (76);

(5 и 6 вместе) «Как Бог в процессе Его познания проясняет, что Он существует и чем является, точно так же и этот аргумент должен приводить к ясности относительно бытия Бога и божественной сущности» (76).

Таким образом, Ансельм требует такого мышления о Боге, которое удостоверяет, что является именно мышлением *о Боге*, на основании того, что отличается теми же самыми основополагающими характеристиками, что и Бог. При этом, правда, возникает опасность спутать мышление о Боге с самим Богом, т. е. опасность обожествления мышления о Боге. Для того, чтобы предотвратить эту опасность, искомый аргумент – и это мы отметим в качестве седьмого постулата –

(7) должен вместе с адекватным мышлением о Боге гарантировать «недвусмысленное различие между Богом и мышлением о Боге» (76). Это последнее требование к своему аргументу Ансельм, добавим мы от себя, ясно формулирует в 15-й главе «Прослогиона», когда демонстрирует, что то, более чего невозможно ничего

¹⁶ Enders M. Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius). Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Leiden; Boston; Köln, 1999. Bd. 64. S. 96–97.

помыслить, одновременно должно быть тем, что всегда является чем-то большим в сравнении с тем, что вообще способен помыслить конечный тварный интеллект.

И все же я бы не согласился с критикой Дальфертом характера *unum argumentum* как доказательства бытия Бога, обусловленной, видимо, его протестантизмом и находящейся под влиянием интерпретации Ансельма у Карла Барта¹⁷. Впрочем, Дальферт справедливо признает, что референциальная идентичность христианского понятия Бога с понятийным содержанием *unum argumentum* не допускает «доказательства *remoto Deo*» (Dalferth, 100)¹⁸. Идя далее, Дальферт продемонстрировал, что перечисленные условия (обозначенные им как «постулаты»), которые Ансельм предъявляет к адекватному понятию Бога, по собственному пониманию Ансельма выполняются лишь в рамках *unum argumentum*, а именно благодаря формуле *aliquid quo nihil maius cogitari potest* («то, более чего невозможно ничего помыслить»)¹⁹.

2. Эпистемический статус *unum argumentum*.

а. *unum argumentum* как предмет высказываний о вере.

Приведенную формулу, в которую Ансельм облакает свое «онтологическое понятие Бога», мы будем далее для краткости обо-

¹⁷ Dalferth I.U. Op. cit. S. 98: «Там, где Ансельм доказывает, о Боге речь еще не идет. Там же, где речь идет о Боге, доказывать уже нечего».

¹⁸ Ibid. S. 101: «Он (Ансельм) добивается идентификации не за счет аргументативного вывода из своих предыдущих рассуждений, но посредством обращения к Богу: «И это Ты, Бог наш». Идентификация достигается, таким образом, созерцательно, а не аргументативно, даже если потом этот акт созерцания удостоверяется аргументативно. Это оправдание с позиции теологии творения будет убедительно лишь для того, кто осуществит идентификацию также созерцательно. И только тот, кто это осуществит, примет также как истинный констатируемый в следующей главе аргументированный вывод: «Бог есть нечто, в противовес которому невозможно помыслить нечто большее». Но это означает, что ничто не мешает выдвинуть против этой идентификации возражения (именно поэтому Ансельм справедливо не говорит более о *probatio*). Логически она не является обязательной».

¹⁹ Ibid. S. 78: «Эта формула представляет собой некий (хотя и комплексный) аргумент (постулат 1). Она – причем, только она, как еще раз подчеркивает Ансельм в полемике с Гаунило – доказательна сама по себе и не нуждается ни в каком другом доказательстве посредством иного аргумента, как это демонстрирует Ансельм во 2-й и 3-й главах (постулаты 2 и 3). В форме *id quo maius cogitari non potest* она способна убедить в том, что Бог воистину существует, как это представлено в развернутой аргументации в главах со 2-й по 4-ю (постулаты 4 и 5). Она также лежит в основании формулы *quidquid melius esse quam non esse*, с помощью которой во второй части «Прослогиона» демонстрируется, что относительно сущности Бога истинно то, во что мы верим (постулаты 4 и 6)».

значать как Q. Примечательно, что Ансельм вводит ее в начале 2-й главы «Прослогиона» как предмет высказывания о христианской вере:

«Итак, Господи, Ты даешь разумение веры, так дай же мне, чтобы, насколько Ты считаешь это полезным, я познал, что Ты существуешь, как мы веруем, и что Ты есть то, во что мы веруем. А именно веруем мы, что Ты есть то, более чего невозможно ничего помыслить»²⁰.

Бросающийся в глаза факт, что «онтологическое понятие Бога» *quo nihil maius cogitari possit* вводится Ансельмом как предмет высказывания о вере («А именно веруем мы, что Ты есть то, более чего невозможно ничего помыслить»), на первый взгляд кажется чужеродным, потому что такое понятие, как уже неоднократно отмечалось в исследовательской литературе, в христианских свидетельствах откровения – по крайней мере *expressis verbis* – отсутствует. Как мог в таком случае Ансельм превратить его в предмет христианского высказывания о вере? Или, если сформулировать вопрос в более принципиальной плоскости: следует ли Ансельм в «Прослогионе» своему избранному еще в «Монологионе» методу (который он и в других сочинениях часто подвергает рефлексии и практикует), посредством которого он хотел доказать центральные истины христианской веры – такие как существование Бога – *sola ratione*, т. е. исключительно при помощи естественного разума? никоим образом, особенно если принять во внимание интерпретацию самим Ансельмом своего *unum argumentum* в ответе на критику его «онтологического доказательства бытия Бога» Гаунило из Мармутьера. Здесь Ансельм со ссылкой на Послание к Римлянам (1, 20) ясно говорит о возможности чисто рационального познания Бога как того, о чем говорит Q; эту возможность он реализует в своем определении *unum argumentum*, и ее, по мнению Ансельма, провозглашает также и христианская вера. И все же, на чем базируется фундамент доказательства понятийной идентичности Q с Богом христианской веры? И на этот вопрос Ансельм также дает однозначный ответ.

²⁰ Proslogion 2, I 101, 3 sq.: *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da michi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.* В русском переводе: «Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем. А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 128. – Ред.

в. Обосновывающая функция христианской веры для признания идентичности христианского Бога с тем, «более чего невозможно ничего помыслить».

В 3-й главе «Прослогиона» Ансельм, после того, как он доказал необходимость для мышления реального существования сигнификата Q, т. е. обозначаемого посредством Q предмета, идентифицирует этот предмет с Богом христианской веры, к Которому он обращается в личной молитве, начинающейся словами «Господи, Бог наш» или «Господи, Бог мой». Решающим, однако, это является для следующей идентификации:

«А это Ты и есть, Господи Боже наш. Значит, Ты так подлинно существуешь, Господи Боже мой, что нельзя и представить себе, что Тебя нет. И недаром. Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше Тебя, это значило бы, что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо»²¹.

Ансельм прибегает здесь в особенности к известному из Августина тезису²², относящемуся к области теологии творения, а именно, что творение никоим образом не может стоять выше своего Творца и поэтому не может о Нем судить, так как из данного в библейском откровении отношения творения и Творца следует исключительное превосходство Творца и однозначно низкое по отношению к Нему положение творения. Таким образом, и наделенное

²¹ Proslogion 3, I 103, 3–6: *Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum.* В русском переводе: «А это Ты и есть, Господи Боже наш. Значит, Ты так подлинно существуешь, Господи Боже мой, что нельзя и представить себе, будто Тебя нет. И недаром. Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше Тебя, это значило бы, что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 129. – *Ред.*

²² Augustinus. De lib. arb. II 5, 12, 48 // CCSL XXIX / Ed. W.M. Green. Turnhout, 1970. 245, 58–59.: *Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem* (в русском переводе: «А ни у кого не вызывает сомнения, что тот, кто судит, лучше того, о ком он судит», пер. М.Е. Ермаковой. – *Ред.*). Подчеркнуто этот тезис используется для характеристики как отношения *ratio* ко всему, что ниже его по бытию (De lib. arb. II 6, 13, 51 // CCSL XXIX, 246, 5–9), так и отношения всех человеческих сознаний к неизменной истине Божьей (De lib. arb. II 12, 34, 136 // CCSL XXIX, 260, 45–46). Оба типа отношений, определяемых данным тезисом, суммируются в De lib. arb. II 14, 38, 152 // CCSL XXIX, 263, 50–53): *...nullus de illa (sc. pulchritudine veritatis et sapientiae) iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiores* (в русском переводе: «Никто не судит о ней, без нее никто хорошо не судит. И поэтому очевидно, что наших умов, которые по отдельности ею одною делаются мудрыми, и не о ней ты судишь, но посредством ее ты можешь судить о прочих, несомненно она лучше», пер. М.Е. Ермаковой. – *Ред.*).

разумом творение также не может судить о своем Творце. Это означает, что оно не может непротиворечиво мыслить что-либо большее, чем Бог. Из этого следует, что для верующего христианина Бог должен быть тем, более чего ни один сотворенный интеллект (такой, как человеческий) не может ничего помыслить. А именно это и идентично понятийному содержанию Q. Таким образом, согласно пониманию, для Ансельма само собой разумеющемуся, Q представляет собой содержательно узаконенную христианской верой адекватную философскую экспликацию Бога христианской веры. Но эту понятийную идентичность Q с Богом христианской веры можно познать лишь при условии веры, выступающей в качестве источника познания. Поэтому Ансельм и вводит справедливо Q как предмет высказывания о вере. Иными словами, позицией христианской веры является то, что познаваемое Ансельмом *sola ratione*, т. е. независимо от веры – в смысле источника познания – понятийное содержание Q есть *intellectus fidei*, некое воззрение относительно наивысшего предмета веры, а именно сущности христианского Бога, заключающей в себе Его существование.

с. Характер данности онтологического понятия Бога и согласуемость методического принципа *sola ratione* с диктуемым верой условием как можно более адекватного *intellectus fidei*.

То обстоятельство, что в процитированном выше пассаже в начале 2-й главы «Прослогиона» Ансельм просит Бога о *даре* познания существования Бога и божественной сущности, является лишь кажущимся противоречием философскому характеру Q, а тем самым и постоянно практикуемому Ансельмом методическому принципу *sola ratione*, т. е. чисто рациональному познанию объективной истины основных составляющих христианской веры. Ибо Бог, согласно подтверждаемому многими местами в сочинениях Ансельма пониманию, не *дает Q содержание*; скорее, посредством дара просветления Он наделяет интеллект Ансельма способностью прийти к согласующемуся с источниками, чисто рациональному, т. е. не апеллирующему к содержанию откровения, понятийному, и поэтому рефлексивному познанию Бога. Дар божественного просветления человеческого интеллекта, за который Ансельм особенно благодарит Бога в конце развертывания своего доказательства бытия Бога в 4-ой главе «Прослогиона»²³, для того,

²³ Proslogion 4, l 104, 5–7: *Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.* В русском переводе: «Благодарю Тебя, Господи благий, благодарю Тебя за то, что то, во что раньше веровал я силой дара Твоего, теперь так понимаю силой просвещения Твоего, что если бы и не хотел верить в то, что Ты существуешь, не мог бы этого не понимать». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 130. – Ред.

чтобы быть воспринятым человеком, предполагает, однако, как неоднократно повторяет Ансельм, постоянно практикуемое и в результате достигающее устойчивости послушание в вере²⁴. Помимо этого, реализуемое посредством послушания в вере (т. е., если следовать Ансельму, посредством правильности человеческой воли, которая заключается в том, чтобы желать только того, в отношении чего Бог желает, чтобы это желали как *должное*)²⁵ очищение человеческого интеллекта представляет собой *необходимое* условие для реализации *intellectus fidei*, т. е. разумения веры. Однако *достаточным* условием для реализации этой *intellectus fidei* является все же благодатное воздействие на человеческий интеллект божественного просветления.

II. Краткое замечание о традиционном историческом месте Q.

Достигнутое понимание эпистемического статуса *inim argumentum* как чисто рационального понятия Бога, несмотря на его введение в качестве предмета высказывания о вере, имеет огромное значение для адекватного понимания содержания этого одного аргумента. Потому что интерпретатор Q получает теперь законное основание вписать Q, причем строго в соответствии с его понятийным содержанием, в предшествующую Ансельму и до него в христиански адаптированном Августинском и Бозцием виде воспринятую традицию философски-рационального познания Бога. Форму

²⁴ То, что содержится в многократно цитируемом Ансельмом принципе *credo ut intelligam* (Proslogion 1, I 100, 18: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*) условие веры имеет для *intellectus fidei* не только содержательную, но и хабитуальную природу и поэтому не противоречит методическому принципу Ансельма *sola ratione*, демонстрирует 1-я глава его сочинения «*Epistola de incarnatione verbi*» (II 6, 10–7, 2): *Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest (sc. debet) quaerere rationem quomodo sit*. В соответствии с этим твердое стояние в вере и соответствующий этому образ жизни в любви и смирении является необходимым условием наиболее успешного интеллектуального проникновения в объективный фундамент предмета веры (II 7, 6–10; 8, 4–8; 9, 16–19).

²⁵ *De libertate arbitrii* 8, I 220, 18–22: *Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod deus vult illam velle... Servare igitur rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti velle, quod deus vult illum velle* (в русском переводе: «А никакая воля не праведна, кроме той, которая хочет того, что Бог хочет, чтобы она хотела... Значит, сохранять правильность воли ради самой правильности для каждого ее сохраняющего означает желать того, чего Бог хочет, чтобы он желал». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 213. – Ред.). Пассажи, связанные с таким пониманием Ансельмом правильности воли, собраны в издании: *Enders M. Op. cit.* S. 185, Anm. 18.

этой традиционной исторической привязки Q можно благодаря его содержанию специфицировать и более точно. Ансельм, который в рамках Q неоднократно идентифицирует *maius* («большой») с *melius* («лучший») и в итоге понимает Бога как нечто, более чего невозможно помыслить ничего лучше²⁶, т. е. ничего более совершенное по бытию, воспринимает в своем «онтологическом понятии Бога», как это показали Клаус Кремер²⁷ и в особенности Йенс

²⁶ Осмысленное отождествление *maius* и *melius* в рамках понятия Бога *quo maius nihil cogitari potest*, т. е. идентификация того, более чего невозможно ничего помыслить, с тем, более чего невозможно помыслить ничего лучше, высказывается Ансельмом во всех пассажах, где речь идет о *quo maius nihil cogitari potest*, или прямо и непосредственно, или – что само собой разумеется – просто предполагается. В «Прослогионе» это встречается повсеместно, так что уже в пятой главе понятие Бога *quo maius nihil cogitari potest* заменяется предикативной конструкцией «все то, чему лучше быть, нежели не быть» (Proslogion 5, I 104, 9, 16: *quidquid melius est esse quam non esse*) и тем самым понимается как бытийственное совершенство, из которого можно вывести отдельные позитивные божественные предикаты (ср.: Proslogion 5, I 104, 15–17). Этот аргумент наилучшего бытия (которое высказывается или должно высказываться о Боге) Ансельм использует также в начале 6-й главы (Proslogion 6, I 104, 20 sq.), в 9-й главе (Proslogion 9, I 107, 8–12) и в 13-й главе (Proslogion 13, I 110, 12 sq.). Бог как *quo maius nihil cogitari potest* обозначается *expressis verbis* как *quo melius nihil cogitari potest* в следующих пассажах: Proslogion 9, I 108, 11–13; Proslogion 14, I 111, 8 sq.; Proslogion 18, I 114, 21 sq.; см. также: Cur deus homo, I 13, II 71, 15 (*si deo nihil maius aut melius*). Об этих пассажах см. подробнее: Enders M. Op. cit. S. 60, Anm. 8. Об «аксиологическом фоне» понимания Ансельмом своего понятия Бога как *quo maius nihil cogitari potest* см.: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch – Deutsch / übersetzt, erläutert und hrsg. von B. Mojsisch, mit einer Einleitung von Kurt Flasch (excerpta classica, Bd. IV). Kempen/Allgäu, 1989. S. 53, Anm. 6; S. 55, Anm. 8.

²⁷ Kremer K. Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966. S. 135: «В этих рассуждениях Плотина содержится зародыш онтологического доказательства бытия Бога. Бытие как полнота бытия, как *ipsum esse*, как то, что имеет жизнь из самого себя и что является самой жизнью, так как является изначальным и изначально обладает жизнью, не должно то быть, то не быть. Сущности, которой присущи все совершенства – а это для Плотина бытие – должно быть присуще также такое существование, какое продемонстрировал Декарт относительно Бога как совершенной сущности». Ibid. S. 204: «Как показывают рассуждения об онтологическом аргументе, не существование является основанием всех совершенств, но, напротив, полнота совершенств является основанием существования. Бытие у Плотина – это воплощение всех совершенств, и поэтому оно существует по необходимости». Ibid. S. 258: «Бытие означает здесь (у Прокла) не столько существование, сколько воплощение всех совершенств, к числу которых, само собой разумеется, относится также и существование. Не существование является основой совершенств, но совершенства являются основой существования, что также демонстрирует главный нерв онтологического аргумента в доказательстве бытия Бога... Этот онтологический

Хальфвассен²⁸, понятие бытия как неограниченного совершенства, которое, опираясь на Платона, впервые развил Плотин и которое при посредничестве Августина и Боэция было известно также и Ансельму. Связанная с этим Боэциева формула для рационального понятия Бога «лучшее, чем Бог, помыслить невозможно»²⁹ помещена у Боэция в контекст доказательства существования Бога, в основу которого положено неоплатоническое понятие бытия³⁰. Однако неоплатоническая концепция абсолютно совершенного бытия была воспринята Боэцием вслед за Августином, опиравшимся в данном случае на Мариа Викторина и, в конечном счете, на Порфирия в противовес философскому неоплатонизму Плотина и Прокла, для выработки собственного понятия Бога не полностью, а была существенно модифицирована в одном решающем пункте. Боэций идентифицировал совершенное бытие абсолютного Ума как второй ипостаси в системе философского неоплатонизма с первой ипостасью, т. е. с трансцендентным по отношению к Уму и бытию Единым как ни с чем не связанным абсолютно простым началом. Именно эта предпринятая уже Порфирием и по понятным причинам с энтузиазмом воспринятая Марием Викторином и Августином идентификация позволила христианам применить платоновско-неоплатоническое понятие бытия в его модифицированном виде также для понимания тринитарного Бога христианской веры. Потому что Бог одновременно и троичен, и является абсолютным бытием, и прост и совершенен в своей сущности. Именно в таком модифицированном и христиански адаптированном виде неоплато-

аргумент можно принять только при условии признания истинности неоплатонической онтологии и метафизики». Ibid. S. 384: «Согласно метафизике Исхода совершенство божественного бытия соответствует его существованию, тогда как в неоплатонической метафизике форм существование следует из совершенства и тем самым из полноты форм *ipsium esse*. Бог совершенен не потому, что Он существует, но Он существует, потому что Он совершенен. Так как *ipsium esse* является принципом всех совершенств, оно, согласно учению Плотина, должно существовать». Ibid. S. 385: «Онтологический аргумент следует рассматривать и оценивать на основании неоплатонической метафизики форм, ибо только здесь он обладает *vis probandi*». Эту точку зрения Клауса Кремера на неоплатонический фундамент онтологического аргумента положительно оценивал В. Бейервальтерс: *Beierwaltes W. Neoplatonica // Philosophische Rundschau*. 1969. Bd. 16. S. 146–148.

²⁸ *Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung*. На момент написания этой статьи работа находилась в печати.

²⁹ *Boethius. Consolatio philosophiae III, pt. 10, 7 // CCSL XCIV / Ed. L. Bieler. Turnhout, 1957. S. 53, 22–23: nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?*

³⁰ Подробнее см.: *Halfwassen J. Op. cit.*

ническое понятие бытия смогло сделаться непосредственной предпосылкой «онтологического понятия Бога» Ансельма. Впрочем, у Боэция следующий из понятийной формы совершенного блага вывод относительно реального существования этого совершенного блага обосновывается иначе, чем в «Прослогионе» Ансельма, а именно, посредством *argumentum ex gradibus*, т. е. он исходит из несовершенных благ и приходит к совершенному благу как бытийственной и гносеологической основе этих несовершенных благ³¹. Ансельм же вынужден был, следуя просьбам, привести используемое в боэциевом аргументе понятие Бога как беспредельной полноты бытия, или как тотальности всех бытийственных совершенств, к *inim argumentum*, хотя в своем сочинении «Монологион» он, как и Боэций, еще использует *argumentum ex gradibus* и аналогичное понятие бытия как понятие Бога³². Чем же тогда отличается «онтологическое понятие Бога» Ансельма в «Прослогионе» от понятия Бога, которое предлагала ему августиновско-боэцианская рецепция и модификация платоновско-неоплатонической концепции Бога как абсолютной полноты бытия? В чем заключается специфическая особенность законченной формы онтологического понятия Бога у Ансельма и на чем все-таки основывается его содержательная и формальная нормативность?

К законченному ответу на эти вопросы мы попытаемся приблизиться, сделав следующие два шага. В рамках *первого ша-*

³¹ *Boethius. Consolatio philosophiae* III, pr. 10, 3–6 // CCSL XCIV / Ed. L. Bieler. Turnhout, 1957. S. 52, 7 – 53, 18: *Sed quin existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit; omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata unde illud quod imperfectum perhibetur existerit ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effete dilabitur. Quodsi, uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari.* В русском переводе: «...Но нельзя отрицать, что существует некий источник всех благ. Все, о чем говорится как о несовершенном, представляется таковым из-за недостатка совершенства, так что если в чем-то обнаруживается недостаток совершенства, то в нем же имеется и доля совершенства. Ведь если убрать совершенство, станет совсем непонятно, откуда происходит то, что оказывается несовершенным. Ибо мир вещей берет начало не из ущербной и несовершенной природы, но напротив, происходя от полного и совершенного, вырождается в нечто ущербное и лишённое собственной силы. Но мы показали немного выше, что в преходящем земном благе заключено какое-то несовершенное счастье; значит, не следует сомневаться, что существует счастье более прочное». – *Боэций. Утешение философией и другие трактаты*. М.: Наука, 1996. С. 193–194. – *Ред.*

³² *Monologion* 1, I 14, 5 – 15, 12; *Monologion* 2, I 15, 15–23.

га (III) предполагавшаяся с самого начала содержательная нормативность Q будет определена и обоснована точнее. Произойдет это также в два этапа. На *первом* этапе (III.1) будет определено позитивно-теологическое содержание Q. Путь к нему внимательному читателю должна указать предлагаемая ниже интерпретация следующего поразительного обстоятельства: и там, где Ансельм вводит Q, а именно во 2-й главе «Прослогиона», и там, где он развертывает доказательство реального и бытийственно необходимого существования того, более чего сотворенному интеллекту невозможно ничего помыслить, т. е. в главах со 2-й по 4-ю «Прослогиона», он использует в рамках Q исключительно сравнительную степень *maius* (большой), тогда как там, когда он выводит из этого сущностные определения обозначаемого Q понятийного содержания, а именно в 5-й главе «Прослогиона» и в ряде других мест своих сочинений, он почти везде заменяет сравнительную степень *maius* на превосходную степень – *melius* (лучший)³³. Из того же многократно подтверждаемого текстами факта, что оба термина, *maius* и *melius*, в той степени, в которой они имеют отношение к понятийному содержанию Q, Ансельм употребляет *de facto pro-miscue*³⁴, можно без большой натяжки заключить, что они в строгом смысле, т. е. со всех точек зрения, являются синонимами.

На *втором* этапе (III.2) следует обратить внимание на тот факт, что Q – в отличие от классических понятий *summit* или *maximum bonum* – имеет не только характер простого положительного понятия бытия, но наряду со своим позитивно-теологическим содержанием одновременно содержит в себе негативно-теологические моменты, поскольку Бог определяется в нем как нечто, превыше чего *ничто* большее не может быть помыслено, либо большее не может быть помыслено.

В рамках *второго* шага (IV) должна быть продемонстрирована формальная нормативность онтологического понятия Бога, причем также в два этапа: на *первом* этапе (IV.1) будет описан формальный характер Q как правила мышления для конечного интеллекта, а именно как негативного правила мышления непревзойденности. На *втором* этапе (IV.2) к этому добавляется систематическое определение формальной нормативности онтологического понятия Бога, посредством которой нормативность, а тем самым и специфическая особенность онтологического понятия Бога, обретают свою законченность.

³³ См. выше прим. 26.

³⁴ «Фактически как синонимы» (лат.). – *Ред.* См. выше прим. 26.

III. Содержательная нормативность онтологического понятия Бога.

1. Позитивно-теологическое содержание Q и семантическое различие между *maius* и *melius* в рамках Q.

Прежде чем приступить к анализу содержательной нормативности Q, следует обратить внимание на то, что в рамках данного исследования подробная проработка необозримого для одного человека потока научной литературы, посвященной онтологическому понятию Бога у Ансельма³⁵, количество которой за последние годы существенно возросло (что свидетельствует о неувядающей актуальности *ratio Anselmi* не только для историков философии и теологии, но также и для современных логиков и теоретиков науки³⁶), вряд ли может быть достигнута.

³⁵ Библиографию к вопросу об *unum argumentum* см.: *Roques R.* Cur deus homo. Lat.-fran. Paris, 1963. P. 463–500; *The Many-faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God / Ed. by J. Hick & A.C. McGill.* London, Melbourne, 1968. P. 357–370 (Selected Bibliography); *Hopkins J.* A Companion to the Study of S. Anselm. Minneapolis, 1972. P. 260–275; *La Croix R.R.* Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselm's Argument. Leiden, 1972. P. 132–137; *Totok W.* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Mittelalter. Frankfurt am Main, 1973. S. 183–190; *Gombocz W.L.* Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury (Diss. Graz). Wien, 1974. S. 125–142; *Miethe T.L.* The Ontological Argument: A Research Bibliography // *The Modern Schoolman.* 1977. Vol. 54. P. 148–166; *Hödl L.* Anselm von Canterbury // *Theologische Realenzyklopädie.* Berlin, 1978. Bd. 2. S. 759–778; *Brugger W.* Summe einer philosophischen Gotteslehre. München, 1979. S. 449–572 (в этом издании прежде всего S. 501–506); *Herrera R.A.* Anselm's Proslogion. An Introduction. Washington, 1979. P. 143–151; *Gombocz W.L.* Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960 // *Philosophisches Jahrbuch.* 1980. Bd. 87. S. 109–134 (прежде всего S. 120–126); *Kienzler K.* Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg; Basel; Wien, 1981. S. 397–413; *Bucher T.G.* Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960 // *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten / Hrsg. von J. Möller.* Düsseldorf, 1985. S. 113–139; *Rohls J.* Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987. S. 639–649; *Wimmer R.* Anselms 'Proslogion' als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie // *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie / Hrsg. von F. Ricken.* Stuttgart; Berlin; Köln, 1991. S. 174, Anm. 2; *Schrumpf G.* Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung (Fuldaer Hochschulschriften. Bd. 20). Frankfurt am Main, 1994. S. 8–16; *Scherb J.* Anselms philosophische Theologie: Programm – Durchführung – Grundlagen. (Münchener Philosophische Studien, NF, Bd. 15). Stuttgart, 2000. S. 304–311.

³⁶ *Cattin Y.* La Preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury. Paris, 1986 (*unum argumentum* P. 129–205); *Hopkins J.*

Поэтому мы перейдем непосредственно к первому вопросу относительно аффирмативно-теологического содержания Q, ответ на который мы попытаемся найти в результате определения семантического различия между *maius* и *melius* в рамках Q. Уже в «Монологионе» заметно, что Ансельм, вслед за Августином³⁷,

A New Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion. Minneapolis, 1986. P. 3–42 (Introduction); *Riesenhuber K.* Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in «Proslogion», Kap. 2 // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen / Hrsg. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg, 1987, ²1996. S. 39–59; *Schönberger R.* Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1989. Bd. 36. S. 3–46; *Gilbert P.* Le Proslogion de Saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme. Roma, 1990 (особенно см.: P. 51–108). Специально теме онтологического доказательства бытия Бога посвящены следующие работы: *L'argomento ontologico* / a cura di M.M. Olivetti (Biblioteca dell' Archivio di filosofia). Padova, 1990; *Molinaro A.* «Unum argumentum»: la peculiarità del pensiero di Dio // L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta / a cura di Maternus Heogen (Studia Anselmiana, vol. 101). Roma, 1990. P. 25–64; *Morscher E.* Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en) // Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie / Hrsg. von F. Ricken (Münchener philosophische Studien, NF, Bd. 4). Stuttgart; Berlin; Köln, 1991. S. 62–86; *Röd W.* Op. cit. S. 22–54; *Jacobi K.* Begründung in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury // Philosophisches Jahrbuch. 1992. Bd. 99. S. 225–244; *Schufreider G.* Confessions of a Rational Mystic. West Lafayette (Indiana), 1993. P. 113–188; Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia, Università degli Studi di Venezia, Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze, Annuario 1992 / a cura di L. Perissinotto, M. Ruggenini, I. Sciuto, E. Severino, L. Tarca, I. Valent, C. Vigna. Genova, 1993; *Viola C.E.* Between Canterbury and Rome. The Greatness of God as a Means of Transcending Human Limits in Saint Anselm's Thought // The European Dimension of St. Anselm's Thinking. Proceedings of the Conference Organized by the Anselm-Society and the Institute of Philosophy of Academy of Sciences of the Czech Republic. Prague, April 27–30, 1992 / Ed. by J. Zmr, Vilém Herold. Prague, 1993. S. 41–64; *Schrimpf G.* Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung (Fuldaer Hochschulschriften. Bd. 20). Frankfurt am Main, 1994. S. 8–16.

³⁷ *Augustinus.* De Trin. V, 1, 2 // CCSL. L. / Ed. W.J. Mountain. Turnhout, 1968. P. 207, 39–46: ... *ut sic intellegamus deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentum, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis deum ita cogitat etsi nondum potest omni modo inuenire quid sit, pie tamen cauet quantum potest aliquid de illo sentire quod non sit.* В русском переводе: «... чтобы мы, если способны и насколько способны, постигли Бога как благого без качества, как великого без количества, как творца без нужды, как настоящего без присутствия, как содержащего все без имени, как вездесущего без пространства, как всевременного без времени, как создающего из-

понимает «большее» как надкатегориальный божественный предикат. Иначе говоря, Бог для него велик не в смысле какого-то количества, но вследствие своего ценностного качества³⁸. Однако это ценностное качество идентично совершенству его бытия. Выраженное в Q непревзойденное величие Божие обозначает тем самым содержательно не что иное, как беспредельную полноту или неограниченную протяженность Его бытийственных совершенств³⁹. Сравнительная степень *maius* выражает, однако, всеобъемлющую полноту Божественного бытия и включающий в себя все совершенства бытия «охват» бытия Бога благодаря своему надкатегориально понимаемому, экстенциональному значению семантически более адекватно, нежели предметно также возможная сравнительная степень *melius*, которая одновременно, поскольку является надкатегориальным *качественным* аспектом Божественного бытия, обозначает также Его абсолютное совершенство. Но к всеобъемлющей полноте совершенств Божественного бытия относятся не только – назовем лишь три самых важных классических божественных предиката – совершенное могущество, мудрость и благодать, но также и совершенная пол-

менчивое без какого-либо изменения или страдания в себе. Всякий, кто помышляет о Боге таким образом, хотя и не может вполне обнаружить то, что Он есть, все же благочестиво остерегается, насколько может, от примышления Ему того, что Он не есть». – *Аврелий Августин*. О троице. Краснодар, 2004. Кн. V. Гл. 1. § 2. С. 134.

³⁸ Monologion 2, I 15, 19–22: *Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt*. В русском переводе: «...Я имею в виду не пространственно большое, как какое-нибудь тело, но то, что чем больше, тем лучше или достойнее, какова мудрость. И так как не может быть высшей величиной ничто, кроме высшего блага, то необходимо есть нечто наибольшее и наилучшее, то есть высшее (в отношении) всего существующего» // *Ансельм Кентерберийский*. Ук. соч. С. 141. – *Ред.*

³⁹ Proslogion 5, I 104, 11–15: *Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alta fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit. Sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum*. В русском переводе: «Что же Ты такое, Господи Боже, больше которого нельзя себе представить? Что же, если не то, что, будучи выше всего, единственное, существуя само по себе, все остальное создало из ничего? Ведь все, что не таково, меньше, чем можно себе представить. Значит, какого блага не достает высшему благу, через которое существует всякое благо? Следовательно, Ты праведен, правдив, блажен и все прочее, чему лучше быть, чем не быть, как лучше быть праведным, чем неправедным, блаженным, чем не блаженным». – *Ансельм Кентерберийский*. Ук. соч. С. 130 – *Ред.*

нота реального и как реальное мыслимого, а следовательно, бытийственно необходимого существования. Эти соответствующие существованию Бога бытийственные качества Ансельм, как известно, выводит во 2-й и 3-й главах «Прослогиона» посредством чисто естественного принципа разума, а именно при помощи закона исключения *tertium*⁴⁰, и тем самым *sola ratione*⁴¹, т. е. опираясь исключительно на способности естественного разума. Для того чтобы показать также и включенность этих двух затрагиваемых существование Бога бытийственных совершенств во всеобъемлющую бытийственную полноту Бога, т. е. чтобы показать реальное и бытийственно необходимое существование как бытийственные совершенства, которые у того, более чего невозможно ничего помыслить, не могут отсутствовать, Ансельм и выбрал во 2-й и 3-й главах «Прослогиона» в рамках Q сравнительную степень *maius* вместо *melius*. При этом божественный предикат «величия» ассоциируется с возвышенностью Бога над всяким возможным для человека богопознанием в смысле *deus est semper maior* более непосредственно, нежели предикат бытийственного совершенства. Когда Ансельм хочет выразить – хотя бы наряду с другими смыслами – именно эту возвышенность Бога, он всегда использует в рамках Q сравнительную степень *maius*. В отличие от этого, там, где он выводит по отдельности обозначающие сущность Бога бытийственные совершенства, а именно начиная с 5-й главы «Прослогиона», он использует в рамках Q преимущественно сравнительную степень *melius* и аналогичные, если не абсолютно синонимичные ему формулировки «Бог есть нечто, чему лучше быть, нежели не быть»⁴². Сущностные предикаты, или бытийственные совершенства, Бога выводятся, таким образом, в главах с 5-й по 23-ю «Прослогиона» из Q в той мере, в какой Q предписывает приписывать Богу все те определения, обладание которыми делает их носителя в бытии гораздо совер-

⁴⁰ Proslogion 2, I 101, 17–102, 2: *Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.* Proslogion 3, I 103, 9–11: *Cur itaque «dixit insipiens in corde suo: non est deus», cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?* В русском переводе: «Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе себе. Но этого, конечно, не может быть... Почему же тогда «сказал безумец в сердце своем: нет Бога», если столь естественно для разумного ума, что Ты существуешь больше всего? Почему, как не потому, что он глупец и безумец». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 128–129. – Ред.

⁴¹ Enders M. Op. cit. S. 87 sq.

⁴² Proslogion 5, I 104, 9: *Quod deus sit aliquid melius est esse quam non esse;* Proslogion 5, I 104, 15 sq.; Proslogion 9, I 110, 2 sq.

шеннее, нежели не-обладание⁴³. По отдельности это следующие качества: справедливость и одновременно милосердие, которые в своей совершенной, божественной форме вовсе не исключают друг друга⁴⁴; затем истинность, блаженство⁴⁵, всемогущество, неподверженность страданиям, а тем самым и бестелесность⁴⁶, обладание жизнью и даже сама жизнь, высочайшее благо⁴⁷, вечность как постоянство вне времени и поэтому неизменность⁴⁸,

⁴³ Proslogion 5, I 104, 14 sq.: *Quod ergo bonum deest summon bono, per quod est omne bonum?* Proslogion 11, I 110, 1–3: *Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse.* В русском переводе: «Значит, какого блага недостает высшему благу, через которое существует всякое благо?.. Итак, значит, Ты поистине чувствителен, всемогущ, милосерд и бесстрастен постольку, поскольку Ты жив, мудр, благ, блажен, вечен и все остальное, чему лучше быть, чем не быть». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 130, 136. – *Ред.*

⁴⁴ См. особенно гл. 9–11 «Прослогиона».

⁴⁵ Proslogion 5, I 104, 15 sq.: *Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.* В русском переводе: «Следовательно, Ты праведен, правдив, блажен и все прочее, чему лучше быть, чем не быть, как лучше быть праведным, чем неправедным, блаженным, чем не блаженным» // Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 130. – *Ред.*

⁴⁶ Proslogion 6, I 104, 20–25: *Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse: quomodo es sensibilis, si non es corpus; aut omnipotens, si omnia non potes; aut misericors simul et impassibilis? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt: quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est?* (в русском переводе: «Но если лучше быть чувствительным, всемогущим, милосердным, бесстрастным, чем не быть (всем этим): как же Ты чувствителен, если Ты не тело; или всемогущ, если всего не можешь; или вместе милосерд и бесстрастен? Ведь если чувствительны только телесные вещи, поскольку чувства существуют относительно тел и в телесном, то как Ты можешь быть чувствительным, когда Ты не тело, но высший Дух, который лучше тела?»). – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 131. – *Ред.*) Об определении сущности всемогущества (*omnipotentia*) Бога, исключающего любую невозможность и неспособность совершить что-либо, см. 7-ю главу «Прослогиона».

⁴⁷ Proslogion 12, I 110, 5–8: *Quod deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus. Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per teipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus* (в русском переводе: «(Что) Бог есть сама жизнь, которою Он жив, и так же все прочее. Но, конечно, чем бы ни был Ты, Ты существуешь не иначе как сам по себе. Значит, Ты и есть эта жизнь, которою Ты живешь, и премудрость, которой Ты все ведаешь, и благодать, которой Ты благ и для добрых и для злых, и так же все подобное». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 136. – *Ред.*) Прежде всего Ансельм стремится здесь показать, что все божественные качества определяют сущность Бога, а не являются акциденциями.

⁴⁸ Proslogion 13, I 110, 12–18, особенно 17–18: *Et quidam solus es aeternus, quia solus omnium sicut non desinis, sic non incipis esse.* В русском переводе: «А Ты пото-

беспредельность в смысле пребывания везде вне времени и места⁴⁹; наивысшая красота⁵⁰, имманентная неделимость, т. е. совершенная простота сущности⁵¹, универсальные имманентность

му один являешься вечным, что Ты один из всего как не прекращаешь существовать, так и не начинаешь». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 136. – *Ред.*

⁴⁹ Proslogion 13, I 110, 12–15: *Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut tempore, minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coercet. Quoniam ergo maius te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscribitus es et aeternus* (в русском переводе: «Но все, что сколько-нибудь ограничивается местом или временем, меньше того, что не подвержено ограничению никаким законом места или времени. Значит, поскольку больше Тебя нет ничего, никакое место или время Тебя не связывает, но ты существуешь всюду и всегда. Так как это можно сказать только о Тебе одном, Ты один беспределен и вечен» // Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 136. – *Ред.*). Беспредельность Бога Ансельм описывает с помощью традиционной формулы божественного всеприсутствия *simul est ubique totum*; Proslogion 13, I 110, 21 sq.: *Incircumscribitum vero, quod simul es ubique totum; quod de te solo intelligitur*, Proslogion 18, I 115, 1–4: *Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es: nusquam et nunquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper* (в русском переводе: «Значит, поскольку ни у Тебя нет частей, ни у вечности Твоей, которая есть Ты сам, то никогда и нигде не бывает части Тебя или твоей вечности, но всюду Ты бываешь целиком, и вечность Твоя всегда есть целое» // Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 140. – *Ред.*). Свидетельства наличия данной формулы в латинской патристике собраны в книге: Grabowski J. *The All-Presented God. A Study in St. Augustine*. London, 1954. S. 111, примечания 25–27. Об использовании этой формулы, особенно в сочинениях Григория Великого, см.: Frickel M. *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen* (Freiburger Theologische Studien 69). Freiburg, 1956. В патристику эта формула пришла через Василия Великого, у которого она выступает в качестве одной из характеристик Св. Духа (De Spiritu sancto 22): *Basilius von Cäsarea. De Spiritu sancto. Über den Heiligen Geist / Übers. und eing. von H.J. Sieben*. Freiburg, 1993. S. 138, 19 – 140, 1; изначально она восходит к Плотину: Епп. IV, 4; VI, 5. Об истории божественных предикатов всеприсутствия и бесконечности в латинской патристике от Боэция и Эриутены и вплоть до «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского и полемики Ансельма с Гауило см.: Enders M. *Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters* // *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. 1998. Bd. 3. S. 43–68. О подробном анализе Ансельмом в «Монологии» совершенного всеприсутствия *summa natura* при сущностном бытии вне пространства и времени см.: Enders M. *Wahrheit und Notwendigkeit*. S. 209–223.

⁵⁰ См. об этом 17-ю главу «Прослогиона», в которой Ансельм приписывает Богу все приятные чувственные качества, такие как красота, благозвучие, благоволие и приятность вкуса, причем в наивысшей, невыразимой для чувственного интеллекта и не воспринимаемой им вследствие греховности форме. См. Proslogion 17, I 113, 6–15.

⁵¹ Имманентную неделимость и простоту Бога Ансельм выводит из Его непревзойденного бытийственного совершенства; см. Proslogion 18, I 114, 17 – 115, 4: *Quomodo ergo, domine, es omnia haec? An sunt partes tui, aut potius unumquodque*

и трансцендентность⁵², совершенная свобода от нужды и самодостаточность⁵³, идентичность существования и сущности⁵⁴ и, не в последнюю очередь, чисто духовная природа и совершенное знание, потому что лучше быть духом, причем, высочайшим, нежели не иметь никакого духа⁵⁵. Таким образом, Ансельм выводит из своего онтологического понятия Бога, в котором аргументом является принцип бытийственного совершенства, как духовную природу Бога, так и Его сущностную простоту. Иными словами,

horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est iunctum, non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quae aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest. Nullae igitur partes sunt in te, domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es: nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper. В русском переводе: «Как же, Господи, Ты есть все это? Суть ли все это части Тебя, или каждое из них скорее все целиком есть то же, что Ты? Но всякая вещь, составленная из частей, представляет собой не совершенно одно, а есть некоторым образом многое, и она отлична от себя самой и может быть разъята действием или мыслью; все это неприменимо к Тебе, лучше которого нельзя себе представить. Итак, нет в Тебе никаких частей, Господи, и Ты есть многое, но нечто настолько одно и то же сам с собой, что ты ни в чем сам с собой не имеешь несходства; более того, Ты – само единство, никакой мыслью не делимое. Следовательно, жизнь и мудрость и все остальное не части Твои, но все вместе они – одно, и каждое из них целиком то же, что и Ты и что все другое из них в отдельности. Значит, поскольку ни у Тебя нет частей, ни у вечности Твоей, которая есть Ты сам, то никогда и нигде не бывает части Тебя или твоей вечности, но всюду Ты бываешь целиком, и вечность Твоя всегда есть целое». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 140. – Ред.

⁵² В главах 19-й и 20-й «Прослогиона» Ансельм показывает, что все сотворенное сохраняется в Боге равным образом, т. е. сохраняется Им (Proslogion 19), и что Бог трансцендентен всем, даже бесконечно существующим сущностям (например, ангелам), так как Он является также и их основой, и только Ему одному вечность присуща целиком и полностью (Proslogion 20).

⁵³ Proslogion 22, I 117, 1–2: ... *tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint.* Уже в 5-й главе «Прослогиона» демонстрируется, что Бог обладает всеми сущностными определенностями благодаря лишь Самому Себе, и, следовательно, Он определяет Сам Себя совершенным образом, ни в чем не нуждаясь.

⁵⁴ Эту идентичность Ансельм выводит в 22-й главе «Прослогиона» из сущностной простоты и вневременного всеприсутствия Бога. См. Proslogion 22, I 116, 15: *Tu solus ergo domine, es quod es, et tu es qui es.* См. также: Proslogion 22, I 116, 20.

⁵⁵ См. Proslogion 6, I 104, 24–25: *quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpora melior est?* В русском переводе: «... то как Ты можешь быть чувствительным, когда Ты не тело, но высший Дух, который лучше тела?». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 131. – Ред.

совершенная простота Бога следует из совершенства Его бытия⁵⁶, и никак иначе – мысль, в которой отличие ансельмовой формулировки онтологического понятия Бога от предшествующих ему этапов в метафизике Ума и Бытия античного платонизма и позднеантичного неоплатонизма проступает особенно отчетливо. Потому что абсолютный Дух в метафизике Ума древней Академии и неоплатонизма как первый принцип всякой действительности является по отношению к Единому потому более низкой ипостасью, что обладает менее значительной, более слабой степенью единства, поскольку как объединенное множество всего космоса идей представляет собой не совершенное простое единство, но все-единство⁵⁷. Однако Ансельм выводит из Q не только эти божественные предикаты (согласно Фоме Аквинскому также познаваемые посредством естественного разума человека), но также и – по аналогии со своей тринитарной философией в «Монологионе» – тринитарную организацию божественного бытия. Так, в 23-й главе «Прослогиона» из перечисленных выше бытийственных совершенств Бога, точнее, из Его абсолютной духовной природы, следует троичность Бога. Потому что любая духовная природа, как это было продемонстрировано Ансельмом еще в «Монологионе», производит в процессе познания духовно произносимое слово, т. е. понятие как образ познаваемого предмета в познании, посредством которого она стремится познать этот предмет⁵⁸. Наивысший, Божественный Дух должен, однако, как говорит Ансельм в 23-й главе «Прослогиона» с опорой на «Монологион»⁵⁹, на основании своего абсолютного бытийственного совершенства познавать Самого Себя наисовершеннейшим образом⁶⁰. Его духовно го-

⁵⁶ См. выше прим. 52.

⁵⁷ О метафизике Духа в платонизме и Древней Академии см., прежде всего: Krämer H.-J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Amsterdam, 1964, 1967. О понятии абсолютного Духа у Плотина см. также: Beierwaltes W. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen.* Frankfurt am Main, 2001 (особенно S. 16–30). К самоконституции абсолютного Духа в его обращенности к самому Единому и о концепции Ума (Нус) у Плотина в целом см.: Halfwassen J. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 9).* Stuttgart, 1992. S. 130–149; *Idem.* Hegel und der spätantike Neuplatonismus. *Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien: Beiheft 40).* Bonn, 1999. S. 328–365.

⁵⁸ О теории познания Ансельма см.: Enders M. *Wahrheit und Notwendigkeit.* S. 159–171 (здесь упоминаются все релевантные данной теме пассажи).

⁵⁹ См. прежде всего главы 32, 47 и 48 «Прослогиона».

⁶⁰ Proslogion 23, I 117, 6–8: *Hoc bonum es tu, deus pater; hoc est verbum tuum, id est filius tuus. Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid maius vel minus te esse in verbo quo te ipsum dicis.* В русском переводе: «Это благо есть Ты, Бог Отец;

воримое Слово, в котором Он высказывает Себя, т. е. познает Себя, необходимым образом сущностно идентично Ему, как это Ансельм показал еще в 33-й главе «Монологиона». Потому что каждый образ в познании похож на познаваемый посредством него предмет. И так как абсолютный Дух в своем непревзойденном бытийственном совершенстве познает Самого Себя совершенным образом, то Его Слово, т. е. Его познавательный образ Самого Себя, должно обладать непревзойденно большой схожестью с Ним как своим Творцом и, следовательно, быть сущностно с Ним идентичным⁶¹. Из этих двух – наивысшего Духа и сущностно идентичного с Ним Слова – следует их общая любовь, или, говоря языком теологии, Св. Дух⁶². Иными словами, третье Лицо Св. Троицы также выводится Ансельмом, по крайней мере имплицитно, из аргумента максимально мыслимого, или непревзойденного, бытийственного совершенства. Ибо божественному Духу на основании Его принципиальной непревзойденности должно быть присуще не только совершенное самопознание, но также и совершенная любовь к Самому Себе как третий внутрибожественный момент⁶³. Таким образом, здесь в подробно разработанной форме три божественных Лица, т. е. триничность Бога как таковая, выводятся также строго *sola ratione* из Q. Тем самым, подводя итог, получают свое законченное выражение семантическое различие между *maius* и *melius* в рамках Q и позитивно-теологическое содержание Q как воплощение наибольшего мыслимого бытийственного совершенства, или тотальности всех возможных бытийственных совершенств.

2. Негативно-теологическое содержание Q как воплощение непревзойденного.

Посредством интерпретации позитивно-теологического содержания Q программически изначально предполагавшаяся

оно есть Слово Твое, т. е. Сын Твой. Действительно, не может в Слове Твоем, которым Ты речешь сам себя, быть что-то иное, чем ты, ни что-то большее или меньшее Тебя...». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 142. – *Ред.*

⁶¹ Proslogion 23, I 117, 8–10: *quoniam verbum tuum sic est verum quomodo tu verax, et idcirco est ipsa veritas sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es* (в русском переводе: «...ибо Слово Твое так истинно, как Ты правдив, и потому эта истина, как и Ты, есть не что иное, чем Ты сам; и так Ты прост, что от Тебя не может родиться иное, чем Ты...»). – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 142. – *Ред.*). См. об этом подробнее: Monologion 33, I 52, 15 – 53, 4.

⁶² Proslogion 23, I 117, 11–16.

⁶³ То, что Ансельм выводит также и тринитарную структуру божественного Духа из своего «онтологического» понятия Бога, совершенно очевидно из следующей формулировки, Proslogion 23, I 117, 7–8: *Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid maius vel minus te esse in verbo quo te ipsum dicis.*

содержательная нормативность онтологического понятия Бога тем не менее все же полностью не достигается. Чтобы понять это, следует обратить внимание на то, что сравнительная степень *maius* употребляется Ансельмом в рамках Q в негативной форме: *maius nihil* («более чего не»), что совершенно обдуманно и справедливо. Потому что посредством негативных языковых формул «то, более чего не» или «не-возможно ничего помыслить» высказывается не только совершенное бытие Бога, но одновременно негативно-теологически также и Божественное сверх-бытие, т. е. трансцендентность Бога по отношению ко всем понятийным содержаниям, которые могут мыслиться конечным интеллектом. Потому что хотя Бог христианской веры и является для всякого сотворенного интеллекта наибольшим из всего мыслимого, т. е. воплощением в принципе всех мыслимых этим интеллектом бытийственных совершенств (именно это и обозначает позитивно-теологическое понятийное содержание Q), но именно поэтому Он должен также как наибольшее для нас из всего мыслимого быть вместе с тем еще больше, притом бесконечно больше, чем это вообще может быть помыслено нами, т. е. помыслено конечным интеллектом. Это Ансельм убедительно демонстрирует в 15-й главе «Прослогиона»⁶⁴. С одной стороны, эта формулировка – по причине амбивалентного употребления в ней глагола «мыслить» (лат. *cogitare*), т. е., во-первых, причем в рамках Q, как «непротиворечиво помыслить», во-вторых, причем в формулировке, что Бог – это «нечто большее, что можно помыслить»⁶⁵, как «помыслить нечто» в смысле интеллектуального созерцания, – представляется терминологически крайне противоречивой. С другой стороны, обозначаемое посредством нее положение дел в самом себе не является противоречивым. Потому что, как замечает Ансельм в своей полемике с Гаунило⁶⁶, естественная способность

⁶⁴ Proslogion 15, I 112, 14–17: *Ergo, domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.* В рус. пер.: «Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить. Ибо раз можно представить нечто такого рода, – если это не Ты, получается, можно представить нечто большее Тебя: не может быть». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 138. – *Ред.*

⁶⁵ Proslogion 15, I 112, 14 sq.: *sed es quiddam maius quam cogitari possit.*

⁶⁶ *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli 4, I 134, 8–10: Multa namque cogitamus non esse quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus* (в русском переводе: «Ведь мы многое представляем себе несуществующим из того, о чем знаем, что оно существует; и много есть такого, о чем мы знаем, что его нет». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 158. – *Ред.*). На «логическую функцию фиктивных образований» в сочинении Ансельма «De Grammatico» указывает Г. Шримпф:

конечного интеллекта состоит в том, чтобы думать как о фикции о чем-то действительно существующем, чей способ бытия в принципе превосходит масштабы интеллектуального созерцания этого интеллекта. Поэтому здесь действует заключение от противного: если бы Бог не был чем-то большим, чем это мыслится нами, Он бы тогда не мыслился нами как наибольшее. Иными словами, если бы Ансельм в «Прослогионе» определил понятие Бога лишь в позитивно-теологической форме, то он не смог бы выразить трансцендентность Бога, превышающую все естественные способности конечного интеллекта, и непревзойденный способ бытия Бога, как ясно сделал это, оспаривая предложенный Гаунило субститут для *Q*, *maius omnibus*, т. е. большее, чем все вместе взятые⁶⁷. Негативная формулировка *maius nihil* или *maius non cogitari potest* позволяет выразить возвышенность Бога над любым возможным понятием, доступным конечному сотворенному интеллекту. Потому что содержательно адекватное понятие, соответствующее Богу христианской религии, о котором и Св. Писание содержит как положительные, так и негативно-теологические высказывания, должно обладать как позитивно-теологическим, так и негативно-теологическим содержанием. К содержательной нормативности онтологического понятия Бога относится, таким образом, не только понятийно утвердительная определенность как сумма всех мыслимых бытийственных совершенств, но также и понятийно негативная определенность как превосходящее нашу познавательную способность бытие, возвышающееся в своем бесконечном совершенстве над любой возможной возвышающейся иерархией понятийного установления ценностей конечного интеллекта. В соответствии с этим Бога христианской веры, если мы хотим мыслить Его независимо от веры, т. е. чисто рационально, нам следует адекватно мыслить не только лишь как сумму всех непротиворечиво нами мыслимых бытийственных совершенств, но также одновременно и как то, что бесконечно, т. е. во всем превосходит способности нашего интеллектуального созерцания. В своем двойном облике – как позитивно-теологическое и одновременно негативно-теологическое понятие Бога – онтологическое понятие Бога выражает наиболее содержательным образом принципиальный парадокс богопознания, характерный, по крайней мере, для истории западной метафизики и, говоря шире, для истории христианской теологии: Бога следует принимать как лучшее из мыслимого и

Schrumpf G. Anselm von Canterbury Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? S. 28, Anm. 71. См. особенно: *De Grammatico* 13, I 157, 13; 158, 13.

⁶⁷ *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 5, I 135, 8 – 136, 2.

одновременно как нечто большее в сравнении со всем тем, что может быть нами помыслено.

3. Содержательная нормативность онтологического понятия Бога и два ее условия.

Как мы собираемся продемонстрировать в следующем параграфе, Q имеет формальный характер своего рода правила мышления. Познанию в рамках естественного разума это правило предписывает признавать или высказывать относительно Бога только те понятийные содержания, которые эксплицитно выражают абсолютное, бесконечно превосходящее способности созерцания конечного интеллекта совершенство в бытии. Языковая формула *aliquid quo nihil maius cogitari potest*⁶⁸, с референтом которой Ансельм во 2-й и 3-й главах «Прослогиона» идентифицирует Бога христианской веры⁶⁹, обозначает, как подробно продемонстрировали ученые по-

⁶⁸ Сначала Ансельм убеждает так называемого «безумного», иначе говоря, своего воображаемого атенстического собеседника, в формальной, т. е. согласуемой с правилами грамматики, правильности своей языковой конструкции как некоего знака (*vox*), служащего понятием (*intellectus*) некой вещи, независимо от того, указывает ли это понятие на реально существующее положение дел, или нет. Обобщенные следствия из этого первого этапа аргументации см. *Proslogion* 2, I 101, 13–15: *Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est* (в русском переводе: «Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как когда он слышит это (выражение), он его понимает». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 128. – *Ред.*). См. об этом также: *Schrimpf G. Anselm von Canterbury Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? S. 20–56*. В итоге получается, что «тем самым безумный убеждается в том, что в шести словах *aliquid quo maius nihil cogitari potest* заключается некое языковое обозначение для чего-то, по крайней мере, понятийно действительного» (*Ibid.* S. 27).

⁶⁹ *Proslogion* 2, I 101, 4 sq.: *Et credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Proslogion* 3, I 103, 1–3: *Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster* (в русском переводе: «А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить... Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 128–129. – *Ред.*). Дальферт обратил внимание на объектно-языковое значение слова *aliquid* в данной языковой формуле, которое вынуждает поставить вопрос о том, «является ли оно просто языковым выражением (*vox, nomen*), или оно также языковое выражение, которое обозначает (*vox significans*) некое понятие (*conceptio mentis*), или же оно такое языковое выражение, которое посредством выражаемого им понятия все же говорит о некой вещи (*res*)» (*Dalferth I.U. Op. cit. S. 88*). В соответствии с этими тремя различными модусами объектно-языкового *aliquid* Ансельм различает (*Ibid.*) три вида познания, «которые можно обозначить как *понимание языка, понимание смысла, понимание истины*. Если познаваемое *aliquid* – это толь-

сле десятилетий интенсивных исследований⁷⁰, понятие наилучшего, во всем предпочтительного бытия, обнимающего все непротиворечиво мыслимые бытийственные совершенства, а тем самым и понятие абсолютного бытийственного совершенства⁷¹. Однако то, что содержательно означает и предполагает абсолютное бытийственное совершенство, Ансельм, как мы видели, заимствует из платоновско-неоплатонического понятия ничем не ограниченного

ко vox, то тогда познавать следует операцию, которую осуществляет говорящий посредством данного языкового выражения. Если это удастся, то тогда человек понимает, о чем ему говорят, *intelligit quod audit*, как говорит Ансельм. Если *aliquid* – это *vox significans*, некое понятие, то тогда следует понять *conceptio mentis*, которую обозначает языковое выражение. Если это удастся, Ансельм говорит о *esse in intellectu*, бытия в уме. Но если *aliquid* – это *res*, то тогда следует понять то, что это за *res* и чем она является, будучи выраженная в языке посредством понятия. В этом случае Ансельм говорит о *intelligere rem esse*, о познании бытия вещи. Это познание как модус мышления структурируется не только интенционально, но и пропозиционально, т. е. оно познает не просто *res*, но то, что это за *res* и чем она является, т. е. *id ipsum quod res est*» (*Dalferth I.U. Op. cit. S. 89*).

⁷⁰ С образцовой реконструкцией теологии совершенств Ансельма можно ознакомиться по следующим публикациям: *Vuillemin J. Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison. Paris, 1971*; *Idem. Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs // Archiv der Geschichte der Philosophie. 1971. Bd. 53. S. 279–299*. Впрочем, мы не разделяем присутствующее в этих публикациях возражение против структуры доказательства бытия Бога у Ансельма, аргументируемое ссылкой на антиномичность в 15-й главе «Прослогиона». См. также: *Mann W. The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument // Review of Metaphysics. 1972. Vol. 26. P. 260–277*; *Idem. The Divine Attributes // American Philosophical Quarterly. 1975. Vol. 12. P. 151–159*; *Morris T.V. Anselmian Explorations. Notre Dame, 1987. P. 63–75*. В связи с теорией абсолютного Божественного совершенства у Морриса см.: *Idem. Our Idea of God. An Introduction of Philosophical Theology. Notre Dame, 1991. P. 35–40, 47–64* (благость Бога). См. также: *Bencivenga E. Logic and Other Nonsense. The Case of Anselm and his God. Princeton, 1993. P. 91–123*.

⁷¹ Исключительно точные формальные реконструкции всех используемых Ансельмом формулировок интенциональной «предпочтительности во всем» *aliquid quo nihil maius cogitari potest* с учетом всех важных исследований философии и теологии Ансельма, внесших свой вклад в данный вопрос, содержатся в работе: *Scherb J.L. Anselms philosophische Theologie: Programm – Durchführung – Grundlagen. (Münchener Philosophische Studien, NF, Bd. 15). Stuttgart, 2000. S. 245–258*. В этой публикации уделяется внимание равнозначности понятий высшего совершенства, или предпочтительности («Прослогион», гл. 2–4), и «предпочтительности во всем» («Прослогион», гл. 5, 11, 24; *Responsio Anselmi* 10). Эта корректно формализованная интерпретация имплицитно подразумеваемого Ансельмом понятия предпочтительности позволяет сформулировать следующий принцип (*Ibid. S. 257*): «Нечто предпочтительно тогда, когда то, что ему свойственно, *caeteris paribus* лучше, чем то, что ему не свойственно. Если сформулировать подробнее: свойство F предпочтительно тогда, когда некая сущность, которой присуще свойство F, при прочих равных условиях лучше сущности, которой свойство F не присуще».

бытийственного совершенства, причем в его христиански адаптированном и модифицированном виде. Но в основе этого понятия бытия лежит принципиальная ценностная позиция, что бытие лучше не-бытия, следовательно, неизменность лучше, чем изменчивость. Из этой ценностной позиции следует признание того, что существование должно быть своего рода бытийственным совершенством, которое не может не присутствовать в том, что является непрезойденным и максимально великим. Для рационального богопознания у того, кто разделяет названное ценностное понимание бытия, содержание онтологического понятия Бога – при условии гносеологического реализма – должно быть нормативным в том случае, когда это понятие подразумевает «Бога» как обозначение для содержательно наибольшего понятия конечного интеллекта.

Это ставшее понятием понимание Бога конечным интеллектом не только было почти само собой разумеющимся более двух тысяч лет в истории философии, но и, что интересно, осталось почти незатронутым критикой метафизики и религии в два последних столетия истории западного мышления, что, впрочем, я в этой статье не могу подробно продемонстрировать. Что же касается уровня чистых принципов, то здесь следует добавить, что это ставшее понятием подразумевание Бога предполагает такое же необходимое условие для признания содержательной нормативности онтологического понятия Бога в отношении способности познания конечного разума, как и упомянутое выше аксиологическое понимание бытия. Последнее включает в себя то гносеологическое признание, что бытийственные совершенства, а тем самым и реальное существование чего-либо как таковое, могут быть познаны конечным разумом, по крайней мере понятийно, вполне адекватно, хотя при этом и нет никакой необходимости в том, что в своем содержании они будут совершенно исчерпывающе интеллектуально созерцаться. Модернистская гносеологическая критика стремится при обоих условиях к познанию ограничений содержательной нормативности характерного для конечного разума онтологического понятия Бога как понятия, полученного чисто рациональным путем, ограничивая познаваемое конечным разумом эмпирически верифицируемой действительностью. Но понятийное постижение Бога подразумевает нормативное, разделяемое еще Кантом понятие разума, разрушенное и деконструированное (по крайней мере, так об этом было заявлено) модернистской и постмодернистской критикой разума.

Предполагаемое онтологическим понятием Бога постижение бытия было, с историко-философской точки зрения, заменено уже у Канта на эмпирически определяемое понимание реальности, отчетливо проступающее и в его критике онтологического доказа-

тельства бытия Бога. При условии действительности кантовской критики познания и кантовского понимания бытия эта критика ясно продемонстрировала, что в случае онтологического доказательства речь не идет о каком-либо действительном доказательстве реального существования Бога как совершенной сущности, признать истинность которой вынуждены все наделенные разумом живые существа⁷². Потому что лежащее в основании онтологического доказательства признание данности бытия однозначно познаваемых бытийственных совершенств, равно как и предпочтение бытия не-бытию, не являются в строгом смысле доказуемыми, даже если в пользу них и можно обнаружить убедительные доводы. Само же предпочтение бытия не-бытию означает, что интеллектуально для нас вообще являются созерцаемыми лишь позитивные, но не негативные бытийственные содержания. Таким образом, если подвести итог этому рассуждению, предполагаемая содержательная нормативность онтологического понятия Бога не отрицает рациональную недоказуемость каждой мысли о Боге при условии принятия ограничивающихся эмпирической действительностью понятий реальности и ее познания. Содержательно нормативным онтологическое понятие Бога является, скорее, для рационального познания Бога у того, кто:

1) разделяет рассмотренное выше аксиологическое понимание бытия и является сторонником реальности его познания; признает, что названные бытийственные совершенства вместе с реальным и бытийственно необходимым существованием той самой единой и единственной сущности как таковые однозначно познаваемы конечным разумом, по крайней мере, понятийно, даже если их реальное, непонятийное бытие не может адекватно созерцаться интеллектуально конечным разумом;

2) желает понять слово «Бог» интеллектуально, т. е. признает, что Бог является объектом референции наивысшей мысли конечного разума, иначе говоря, объектом референции самого большого

⁷² Подобное доказательство бытия Бога, как это увидел уже Фома Аквинский, можно осуществить лишь при условии адекватного сущностного познания обозначаемого Q сигнификата, что, однако, сам Ансельм считает невозможным, так как понятийное содержание Q обозначается одновременно как нечто, что всегда больше, чем об этом может быть помыслено (Proslogion 15, I 112, 12–17). Именно по этой причине я не могу согласиться с тезисом Й. Зайферта, что сущность Бога со всеми ее совершенствами-предикатами (включая абсолютную необходимость ее реального бытия) может быть совершенно познана человеческим интеллектом, который он подробно развил, прежде всего, во вводных замечаниях и двух первых главах своей в остальном достойной всяческого внимания книги: *Seifert J. Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments.* Heidelberg, 2000².

понятийного содержания, которое вообще способен помыслить конечный разум.

Содержательно это второе условие отнюдь не предполагает наличие первого (хотя у Ансельма это обстоит именно так), потому что то, чем является наивысшая мысль конечного разума, можно при изменении ценностей обосновать посредством иной системы ценностей, отличной от ценностной системы понимания бытия в классической метафизике.

При условии признания этих двух условий онтологическое понятие Бога является нормативным для любой серьезной попытки чисто рационально вывести адекватное понятие Бога. Признавая содержательную нормативность онтологического понятия Бога, мы выходим за рамки притязаний Ансельма, возведенных им в принцип в своем *inim argumentum*, лишь внешне. Правда, Ансельм продемонстрировал в «Прослогионе» содержательную нормативность онтологического понятия Бога *expressis verbis* лишь для рационального познания Бога христианской веры. Поскольку, однако, абсолютное бытийственное совершенство может стать реальностью лишь один-единственный раз, причем, согласно «Прослогиону», в облике тринитарного Бога христианства, то тем самым Ансельм доказал также и содержательную нормативность онтологического понятия Бога для любого рационального познания Бога, правда, лишь при условии признания обоих объясненных выше условий. Если, таким образом, ценностно-устанавливающее содержание Q, включая реальное существование своего сигнификата, т. е. тринитарного Бога, может быть нормативно действительным при определенных условиях и тем самым, собственно, для рационального познания Бога всеми конечными интеллектами, то онтологическому понятию Бога, независимо от его содержательной нормативности, оказывается присущей еще одна, а именно *формальная* нормативность, как мы это покажем в завершение этой статьи.

IV. *Формальная нормативность онтологического понятия Бога.*

1. Q как негативное правило мышления непревзойденности.

В чем заключается до сих пор лишь предполагавшаяся формальная нормативность онтологического понятия Бога? На формальный характер формулы Q впервые указал Карл Барт в своей книге об Ансельме, ставшей важной вехой в этой области исследований⁷³. Впрочем, он возвел в абсолют формальную сторону Q,

⁷³ Barth K. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.* Zürich, 1931, 1958. S. 78.

т. е. критикуя содержательную нормативность Q, Барт несправедливо полагал, что Q, которое он в соответствии со своей общей фидеистической ориентацией неверно понимает как одно из данных в откровении Имен Божьих, не имеет никакого онтического содержания, но обладает содержанием ноэтическим в смысле исключительно негативного правила мышления: «Это Имя Божие постигает Бога в той сфере, в которой Его можно постичь, не *in altitudine sua*, но предельно конкретно и сдержанно, описывая то, вследствие чего Бог ни при каких условиях *не* может быть помыслен. О Боге недопустимо мыслить таким образом – эта возможность исключается по причине отношения к Нему, основанного на вере в откровение, – что превыше Него есть нечто более великое, хотя бы даже и только в мышлении»⁷⁴. В особенности Ингольф У. Дальферт и Гангольф Шримпф указывали на то, что Q в строгом смысле не является определением какого-либо предмета, но, как говорит Шримпф, представляет собой операциональное понятие, описывающее мыслительную процедуру, посредством которой обозначается не только понятийное, но также и сверхпонятийное содержание Q⁷⁵. Наиболее важной публикацией о формальном характере Q является, несомненно, работа Ингольфа У. Дальферта, позиция которого для понимания формальной нормативности Q требует более подробных объяснения и критики.

Дальферт считает, что по своей структуре Q не является «ни понятием Бога, ни Именем Божьим, но представляет собой правило, некое руководство, как следует *мыслить*, когда желаешь мыслить о *Боге*. Читателю, таким образом, не сообщается никакой мысли о Боге, сводящей истину о Боге к понятию и делающей ее тем самым доступной для дискурсивного мышления. Q указывает, скорее, на некий путь мышления, необходимым образом приводящий это

⁷⁴ Barth K. Op. cit. S. 73.

⁷⁵ Г. Шримпф понимает Q как операциональное понятие логики. Операциональные понятия он определяет следующим образом: «Операциональные понятия – это понятия, описывающие некое действие, посредством которого, если его осуществить, образуется некий предмет, понятием которого будет соответствующее этому понятию языковое выражение... Он (языковой знак *aliquid quo nihil maius cogitari potest*) описывает действие мышления. Оно заключается в научно безошибочном выведении всех следствий из формулировки *aliquid quo nihil maius cogitari potest*. Тем самым тот, кто осуществляет данное действие мышления, создает для себя нечто реальное, языковым знаком которого является понятие *aliquid quo nihil maius cogitari potest*». Тот, кто как «безумный» у Ансельма, мыслит понятийное содержание Q, создает для себя вещь (но не вещь-в-себе!), а именно реальное и бытийственно необходимое существование Бога (христианской веры), понятийное содержание которого выражает языковой знак Q // Schrimpf G. Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? S. 49.

мышление к собственному познанию истины о Боге»⁷⁶. В пользу своего тезиса, что в случае Q речь не идет о каком-либо понятии, Дальферт приводит два аргумента: «Во-первых, для того, чтобы понятию определить истину о Боге, аргумент должен представлять собой пропозицию, причем истинную пропозицию, которая к тому же, во-вторых, – чтобы постичь истину о Боге – должна артикулировать не просто нечто истинное, но саму истину, т. е. основание всего истинного»⁷⁷. Против этого следует выдвинуть то утверждение, что формула Q не обозначает какое-либо положение вещей, которое, в свою очередь, адекватно обозначалось бы посредством некоей истинной пропозиции, так как у Ансельма речь не идет о том, чтобы постичь истину о Боге в смысле некоего определенного пропозиционального содержания, которое обозначало бы определенное положение вещей. Если бы формула Q не имела характер понятия и не обладала бы ясно определяемым понятийным содержанием, то она не могла бы выступать доводом (*argumentum*) в соответствии со значением, которое вкладывал в это слово Бозций и которое в полном согласии с ним заимствовал Ансельм, а именно доказательного обоснования (*ratio*), обеспечивающего некоей сомнительной вещи несомненность вследствие того, что разбивает ее до степени *argumentatio*⁷⁸. Однако как простое понятие языковой знак Q еще не способен выражать собой истину. Он становится таковым, как справедливо показывает Дальферт, посредством своего расширения до пропозиции, т. е. благодаря тому, что сначала из Q выводится реальное существование, и лишь затем – мыслимое лишь как реальное и потому бытийственно необходимое существование обозначаемой Q действительности. Однако еще до своего пропозиционального расширения, т. е. еще до своего превращения в *argumentatio*, Q присущ референциальный характер, так как оно указывает на сингулярный в своем роде предмет.

Но Q отнюдь не представляет собой, как считает Дальферт, «неопределенное описание, как таковое стоящее еще по ту сторону амбивалентности истины и лжи»⁷⁹. Потому что обе употребляемые Ансельмом версии своей формулы – «то, более чего невозможно ничего помыслить» («Прослогион», гл. 2–4) и «Бог как то, более чего невозможно ничего помыслить, есть все, чему лучше быть, нежели не быть» («Прослогион», гл. 5) – вовсе не являются бессодержатель-

⁷⁶ Dalferth I.U. Op. cit. S. 78–79.

⁷⁷ Ibid. S. 79.

⁷⁸ Об этом понимании *argumentum*, сформулированном еще Цицероном, откомментированном Бозцием и в таком виде воспринятом Ансельмом, см.: Enders M. Wahrheit und Notwendigkeit. S. 96–97.

⁷⁹ Dalferth I.U. Op. cit. S. 80.

ными, как полагает Дальферт⁸⁰. Точнее, они не являются содержательно неопределенными; они совершенно определены, и при этом вторая формула выражает содержание первой, точнее, понятие мыслимого максимума. Потому что *aliquid quo nihil maius cogitari possit* обозначает, как мы видели, согласно собственной интерпретации Ансельмом этого понятия в 5-й главе «Прослогиона» и в полемике с Гаунило, нечто, обладающее всеми мыслимыми бытийственными совершенствами и тем самым всеми наивозможными определениями бытия. Именно на это и указывает предметно эквивалентное, если не совершенно синонимическое, выражение в 5-й главе «Прослогиона»: «все, чему лучше быть, нежели не быть». Дальферт неправильно трактует первую формулу, которой он ошибочно придает форму «Бог есть нечто, в противовес которому невозможно помыслить нечто большее», как некое правило идентификации того, «что определяет референцию выражения «Бог», т. е. сообщает, о ком мы говорим, когда произносим слово «Бог»»⁸¹. Потому что под своим *unum argumentum* Ансельм понимает одну лишь формулу *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, а вовсе не ее понятийное отождествление с Богом⁸². Иными словами, он понимает *unum argumentum* не как «не-

⁸⁰ «Оба ответа подкупают своей бессодержательностью. Они не формулируют никакой вечной истины о Боге, но устанавливают теологические правила относительно того, как следует мыслить Бога; при этом фактически мыслится тот Бог, Которого мы исповедуем и к Которому обращаемся с молитвами, а не что-то иное. Тем самым обе формулировки являются не чем иным; как тем, что Виттгенштейн называл грамматическими предложениями» – *Dalferth I. U. Op. cit. S. 80.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Понятие *aliquid quo nihil maius cogitari possit* само представляет собой *unum argumentum*, т. е. одну-единственную основу для доказательства. Поэтому оно не нуждается ни в каком другом аргументе для того, чтобы доказать «себя», т. е. реальное существование и сущность определяемого им. См. *Proslogion Prooem., I 93, 5–7: ... coepi tecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret* (в русском переводе: «я начал сам с собою искать, не найдется ли вдруг всего один довод, такой, который не будет нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя». – *Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 123. – Ред.*). В главах 2–4 «Прослогиона» Ансельм показывает, что реальное (гл. 2) и мыслимое лишь как реальное (гл. 3 и 4) существование того, что обозначается этим понятием, имплицитно определяется самим этим понятием, или, иначе говоря, является дефинитивной особенностью этого понятия. Как мы видели, начиная с 5-й главы «Прослогиона» Ансельм выводит отдельные сущностные определения Бога, а именно Его ведение (гл. 6), всемогущество (гл. 7), милосердие и неподверженность страстям (гл. 8), справедливость и одновременно милосердие (гл. 9–11), идентичность с предидущими Его качествами и совершенствами (гл. 12), беспредельность и вечность (гл. 13), невыразимость Его гармонии, благовония, нежности и красоты (гл. 17), неделимость на части (гл. 18), пребывание вне пространства и времени (гл. 19), абсолютное всеприсутствие

кое правило идентификации». И поскольку Дальферт также неправильно усматривает во второй формуле или во второй версии *inquit argumentum* Ансельма подчеркнутое отождествление ее смысла с Богом христианской веры, он полагает, что в состоянии распознать в ней некое «правило предикации», «говорящее нам, что мы можем или должны думать и говорить об этом Боге, чтобы действительно тематизировать его как Бога, а не как одного из божков»⁸³.

Из двух своих утверждений Дальферт заключает, что обе формулы Ансельма не дают нам «никакой содержательно-догматической информации о том, кто и что такое есть Бог.. Скорее, они формулируют правила критики, как следует мыслить Бога и о Боге, чтобы в рамках теологической рефлексии действительно мыслить Того, Кого мы исповедуем и Кому молимся»⁸⁴. Однако Q как правило относительно того, как следует мыслить о Боге предметно адекватно, без понятийно-содержательной определенности относительно того, что допустимо, а что недопустимо мыслить о Боге, чтобы мыслить о Нем адекватно, совершенно не соответствует тому, как сам Ансельм понимает Q. Так что когда Дальферт, заостряя свой тезис, говорит, что «комплексное пре-

(гл. 20), идентичность сущности и существования (гл. 22) и, наконец, тронность (гл. 23), непосредственно или опосредованно из понятия *aliquid quo nihil maius cogitari potest* или близкого ему определения как понятийного воплощения всех бытийственных совершенств, см. *Proslogion* 5, I 104, 9–17: *Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse. ... Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari? ... Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum* (в русском переводе: «(Что) Бог есть все, чему лучше быть существующим, чем несуществующим... Что же Ты тогда такое, Господи Боже, больше которого нельзя себе представить?... Значит, какого блага недостает высшему благу, через которое существует всякое благо? Следовательно, Ты праведен, правдив, блажен и все прочее, чему лучше быть, чем не быть, как лучше быть праведным, чем неправедным, блаженным, чем не блаженным». – Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 130. – *Ред*). Однако если бы понятийное отождествление референта Q с Богом христианской веры было отчетливо сформулировано в самом Q, то не потребовалось бы собственно идентификации Q с Богом христианской веры и поиска обоснования для этой идентификации, которой подчеркнуто занимается Ансельм. См. *Proslogion* 3, I 103, 3–6: *Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum* (в рус. пер.: «Значит, ты так подлинно существуешь, Господи Боже мой, что нельзя и представить себе, будто Тебя нет. И недаром. Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше тебя, это значило бы, что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо» // Ансельм Кентерберийский. Ук. соч. С. 129. – *Ред*). См. также выше прим. 21.

⁸³ *Dalferth I.U. Op. cit. S. 80.*

⁸⁴ *Ibid.*

дикативное выражение «Бог есть нечто, в противовес которому невозможно помыслить нечто большее», которым сформирован этот аргумент», исчерпывается лишь назначением «локализовать в мышлении все, к чему он может быть приложен, как в некой ментальной операции»⁸⁵, то это не совпадает с пониманием Q самим Ансельмом. Ведь приписываемая Дальфертом Q бессодержательность, или содержательная возможность быть чем угодно, формулы *aliquid quo nihil maius cogitari possit* не позволяет найти ей в мышлении какую-либо локализацию, что, однако, как мы видели, противоречит ценностно-устанавливающему понятию бытия Ансельма. Отсюда следует, что с этой формулой не может произойти никакого «релятивирования» ее референта «до уровня мышления»⁸⁶. За счет модального определения формулы Q, которую Ансельм распространяет на христианское понятие Бога, им, скорее, строго исключается возможность того, что может быть нечто, будь оно реальным или чисто мыслимым бытием, что может быть больше или лучше, чем Бог. Именно благодаря этой формуле (насколько она понимается Ансельмом как предметно адекватная, получаемая *sola ratione* интерпретация христианского и тем самым в глазах Ансельма единственного действительного Бога) Бог наделяется наибольшей сингулярной качественностью в любом возможном, т. е. непротиворечиво мыслимом, качестве, и благодаря этому – абсолютным бытийственным совершенством, которое как таковое не релятивируется до уровня человеческой способности мышления. Более того, Ансельм имеет в виду («Прослогион», гл. 15), что к этой способности мышления следует относить также ее самотрансценденцию и, следовательно, способность, по крайней мере, *ex negatio* быть в состоянии непротиворечиво мыслить то, что бесконечно превосходит собственную познавательную способность человека.

Дальферт считает, что благодаря предпринятому им релятивированию *aliquid quo nihil maius cogitari possit* до уровня человеческого мышления, аргумент Ансельма приобретает «универсальную приложимость», причем в двойном смысле: «Во-первых, он понятен для всех, кто может думать, даже для глупцов... Во-вторых, благодаря содержанию своего предиката он не ограничивается предметами определенного рода или определенной сферой, но – поскольку мышление есть всегда мышление о чем-то – нацелен на предметное мышление вообще. Мы можем думать, о чем нам хочется, и при этом мы всег-

⁸⁵ *Dalferth I.U. Op. cit. S. 80.*

⁸⁶ *Ibid.*

да обнаруживаем себя связанными с тем, о чем говорит *ипит аргументум*⁸⁷.

Начнем со второго тезиса. Ансельму в действительности не все равно, о чем мы думаем содержательно, когда хотим мыслить Бога как наибольшее из всего мыслимого. Потому что о Боге нам надлежит мыслить то, что абсолютно непротиворечиво согласуется с абсолютным бытийственным совершенством. Мышление о Боге – это не мышление о предметах вообще. Содержательная сторона понятия Бога представляет собой, скорее, уникальный случай «предметности», т. е. того, что вообще позволяет мыслить о себе непротиворечиво. Потому что самое большое или самое лучшее из того, о чем можно помыслить, может существовать только как единственное. Если бы их было два или много, то у них должны были бы отсутствовать те бытийственные совершенства, вследствие необладания которыми одно лучшее отличалось бы от другого или других. В любом случае каждое из них не было бы абсолютно, т. е. во всех смыслах, совершенным. Что же касается первого тезиса Дальферта, согласно которому для каждого способного пользоваться своим разумом существа понятие наибольшего из всего, что можно помыслить, т. е. во всем лучшего, является мыслимым, то следует заметить, что как мысль о Боге оно является лишь некой возможной мыслью. Причем это происходит отнюдь не потому, что оно лишено своего содержательно-понятийного значения и поэтому становится чистой формой без содержания, как считает Дальферт. Такая форма годится, скорее, для мышления обо всем и ни о чем конкретно.

Бытие наибольшего, являющееся в онтологическом понятии Бога содержанием, как оно может быть помыслено, т. е. в трансцендировании посредством Q, или его референта, всех возможных человеческих понятий, вовсе не представляет собой «постоянного движения мысли»⁸⁸. Потому что через постоянное мышление – даже если бы оно и было неограничено во времени – человек не приходит к Богу, Который всегда больше того, что вообще способен помыслить сотворенный интеллект, и поэтому Он принципиально недоступен для человеческой способности постижения. Сущность Бога следует, скорее, мыслить таким образом, чтобы «она всегда превосходила то, что мы можем помыслить»⁸⁹. В целом из этого следует, что интерпретация Дальфертом онтологического аргумента Ансельма соответствует содержательному пониманию Q лишь отчасти. Вместе с тем она

⁸⁷ *Dalferth I.U. Op. cit. S. 81.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid. S. 82.*

демонстрирует формальную нормативность Q, являясь, насколько мне известно, до сих пор единственной интерпретацией *inquit argumentum* подобного рода. В этом, по моему мнению, прежде всего и заключается ее несомненная заслуга.

Итак, подведем итог. Q имеет характер негативного правила мышления, точнее, правила мышления *непревзойденности*, негативно предписывающего то, как недопустимо мыслить о Боге – когда указывается, что в мышлении не существует ничего большего, чем Бог. Поэтому все, что я мыслю о Боге, будет адекватным тогда и только тогда, когда я более не смогу помыслить что-то большее, т. е. более совершенное по бытию, чем Он. Таким образом, онтологическое понятие Бога делает Бога в отношении принципиальной способности мышления конечного интеллекта определенной величиной и поэтому имеет не только онтологический, но также и ноэтический или ноологический характер.

2. Систематическое определение формальной нормативности онтологического понятия Бога.

Если формулу Ансельма *aliquid quo nihil maius cogitari posset* лишить ее содержательно-понятийной стороны, т. е. если у того, более чего невозможно ничего помыслить, отнять его содержательную определенность абсолютного и одновременно сверхпонятийного бытийственного совершенства в соответствии с его классическим метафизическим пониманием, и тем самым отказать этому совершенству в содержательной нормативности, то тогда и *maius*, и *melius* в рамках Q превратятся в пустые формулы. Однако и в этом случае Q сохраняет свой формальный характер как негативное правило мышления *непревзойденности*, предписывающее как не следует мыслить о Боге, если хочешь мыслить о нем рационально адекватно. Согласно этому правилу, Бога недопустимо представлять себе как нечто, что ценностно может быть превзойдено чем-то другим. По-другому, это означает следующее: если конечный интеллект желает мыслить Бога рационально адекватно, то тогда понятие Бога должно иметь для него форму абсолютного суперлатива, так как Бога ему следует представлять как нечто непревзойденно лучшее, чем самое совершенное в бытии, независимо от того, как он точно определяет эту непревзойденность Бога, о Котором он мыслит. Или, если сформулировать то же самое в более заостренной форме: кто не представляет себе Бога уже чисто формально как собственно непревзойденное, тот мыслит не Бога, но что-то другое, и мысль о Боге у него формально, а тем самым и содержательно, ошибочна. Эта формальная нормативность⁹⁰ онтологического по-

⁹⁰ Понятие нормы берется здесь не в правовом, но в философском значе-

нятия Бога, допускающая лишь прескриптивное использование⁹¹, также соответствует одному ограничивающему ее условию.

Хотя его и невозможно вывести с математической точностью, однако с оглядкой на фактическую религиозную историю человечества, а также на внутреннюю финальность конечного разума это вполне можно сделать с изрядной долей вероятности. А именно, речь идет об уже известном нам втором условии содержательной нормативности Q, согласно которому понятие Бога является самым воплощением непревзойденного и поэтому обладает сингулярным эпистемическим статусом, а вследствие этого может обозначать лишь один-единственный объект референции. Иными словами, так как абсолютная непревзойденность может стать действительной лишь один-единственный раз, *если*, конечно, она вообще может стать действительной, Бог как сама эта непревзойденность должен быть *одним и единственным*. Тем самым становится очевидной предметная релевантность онтологического понятия Бога для сравнительного определения понимания Бога в трех мировых монотеистических религиях (иудаизме, христианстве и исламе), о которой здесь, к сожалению, я не могу говорить более подробно. В данной формальной нормативности скрывается также и еще одно преимущество онтологического понятия Бога перед всеми другими определениями Бога классической метафизики, которым в их эксплицитной форме недостает именно этой формальной нормативности, поскольку они имеют формальный характер предметных определенностей. В противоположность им онтологическое понятие Бога предназначено определить Бога эксплицитно в Его отношении к мыслительной способности конечного разума и поэтому имеет форму негативного правила мышления непревзойденности, способного также выразить сверхпонятийную беспредметность Бога. Именно вследствие его формальной норматив-

нии определенной, объективной меры. О таком понятии нормы см. подробнее: Krings H. Norm I. Philosophie der Norm // Staatslexikon. Freiburg etc. 1988. Bd. 4. S. 62: «Норма – это понятие меры. Мера же необходима там и тогда, где и когда предмет, о котором идет речь, является контингентным, т. е. может быть таким, а может быть и другим. Без меры контингентность превратилась бы в случайность или вкусовщину. Если контингентное действительно должно оставаться контингентным, то оно нуждается в мере. Норма – это *определенная* мера. Обладать нормой, нуждаться в норме и устанавливать норму – это признак контингентности». Онтологическое понятие Бога является определенной мерой и поэтому нормой всех человеческих попыток мыслить Бога, или Абсолют, понятийно.

⁹¹ Об этой возможности прескриптивного использования понятия нормы см.: Krings H. Op. cit. S. 63: «В случае *прескриптивного* использования понятия нормы она заключает в себе также значение необходимого правила. Предложение, которое это выражает, – это предложение долженствования, и оно содержит в себе явно или скрыто также и санкцию против нарушения нормы».

ности онтологическому понятию Бога присуща неустаревающая актуальность и постоянная значимость, в том числе и для тех эпох в истории человеческого духа, которые, как наша, уже не признают содержательную нормативность онтологического понятия Бога или последовательно от нее отказываются.

V. Двойная нормативность онтологического понятия Бога.

Подводя итоги, следует ясно сказать о том, что именно связь двух рассмотренных характерных признаков выделяет онтологическое понятие Бога среди всех остальных понятий, которые составляет о Боге конечный разум, по крайней мере, в западном мышлении. Первым признаком, как мы видели, является однуль не безусловная содержательная нормативность, обосновываемая своим позитивно-теологическим и одновременно негативно-теологическим содержанием, т. е. тем, что это содержание посредством одной-единственной языковой формулы оказывается способным выразить как бытийственное совершенство, так и трансцендентность Бога, иначе говоря, Его возвышение над интеллектуальной способностью созерцания конечного разума. Вторым признаком – для духовной ситуации нашего времени он, по-моему, является решающим – это формальная нормативность. Онтологическое понятие Бога построено таким образом, что даже в том случае, если не признавать его содержательную определенность, или его понятийное содержание, необходимым остается признание его формы, насколько ему вообще приписывается референциальная функция, т. е. насколько его вообще стремятся понимать как понятие Бога. Эта формальная нормативность Q, однако, предполагает фундаментальное понимание Бога как сигнификата наивысшего понятия конечного разума, точнее, как объекта референции формального воплощения в понятии самой непревзойденности. Для того, кто не разделяет этого формального минимального условия онтологического понятия Бога как понятия именно Бога, онтологическое понятие Бога вовсе не является нормативным. Но тот, кто не желает мыслить Бога формально как наивысшую мысль своего собственного интеллекта, но стремится понимать его по-другому, не только нивелирует интеллектуальную возвышенность мышления о Боге, но и вряд ли вообще должен серьезно восприниматься как интеллектуальный искатель Бога.

Это потому, что, по моему мнению, существует естественная институция конечного разума, функцией которой является воспринимать Бога – насколько в Нем вообще желают усматривать нечто реальное – как для этого интеллекта наивысшее и величайшее, что содержательно всегда предстает как уникальное. Ведь даже если

какой-нибудь философ не признает аксиологического мышления о бытии классической метафизики, определяющего понятийное содержание *ipsum argumentum* Ансельма, но при этом хочет мыслить о Боге строго рационально, он поневоле принуждается собственным разумом согласиться с чистой формой онтологического понятия Бога, т. е. вынужден представлять под Богом, по крайней мере, для себя самого, в соответствии со своей собственной системой ценностей, величайшее и наилучшее из того, что можно помыслить, и, следовательно, признавать также и возможную трансценденцию и возвышенность Бога над всем, что принципиально доступно интеллектуальному созерцанию. В этой формальной нормативности заключается преимущество онтологического понятия Бога перед всеми другими понятиями Бога, известными в западной истории философии, а также особая востребованность данного понятия для нашей современной духовной ситуации, когда вследствие принципиально иного понимания бытия и реальности уже считается невозможным признавать в Q содержательно нормативное понятие бытия. Но при этом действительно и обратное: тот, кто мыслит Бога как нечто, что, согласно его собственным представлениям, может быть превзойдено, не имеет никакого рационально адекватного понимания Бога, поскольку сингулярный статус понятия Бога как воплощения абсолютной непревзойденности остается для него нереализованным.