

# ОНТОЛОГИЯ: БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

И.В. Лоциц

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

**Аннотация.** В статье рассматриваются теоретические вопросы, связанные с феноменом онтологической аргументации в Средние века и Новое время. Автор пытается найти единую форму онтологического аргумента, общую для его различных исторических вариантов, классифицировать разные подходы к его критике, а также выделить основные концептуальные разногласия между сторонниками и противниками онтологической аргументации. Отдельно рассмотрено происхождение онтологического понятия Бога как центрального элемента онтологической аргументации и его связь с апостериорными аргументами в пользу бытия Бога. Основными источниками для настоящей статьи послужили сочинения обращавшихся к проблеме онтологического аргумента средневековых и новоевропейских авторов, а также посвященные этой проблеме работы современных отечественных и зарубежных исследователей. Выводы: 1. Выделена общая форма онтологического аргумента и рассмотрены его главные особенности, в том числе обоснованность характеристики этого аргумента как рационального доказательства; 2. Различные исторические формы критики онтологической аргументации были сведены к восьми основным типам; 3. Выделены важнейшие концептуальные основания выдвижения и критики онтологического аргумента, связанные с вопросом о соотношении сознания и бытия, или мысли и реальности; 4. Проведен анализ онтологического понятия Бога, обоснован его рациональный характер, а также выявлены источники этого понятия как в античной философской традиции, так и в контексте творчества каждого из рассмотренных авторов.

**Ключевые слова:** онтологический аргумент, Бог, Средние века, Новое время, теология, метафизика, Ансельм Кентерберийский, Декарт, Кант, доказательства бытия Бога.

**Abstract.** The article is devoted to the theoretical issues related to the phenomenon of ontological argumentation in the Middle Ages and Modern Times. The author of the article tries to find a unified form of the ontological argument that would be a general form for all historical variants of ontological argumentation. The author also offers a classification of different approaches to the problem and describes the main conceptual disagreements between supporters and detractors of ontological argumentation. The author also focuses on the origin of the ontological concept of God as the central element of ontological argumentation and its relationship with a posteriori argument of God's existence. The main references were the works of the medieval and new European authors as well as contemporary Russian and foreign researchers. Conclusions: 1. The author finds a unified form of the ontological argument and describes the main properties of ontological argumentation. 2. Different historical forms of ontological argument critics have been classified as the eight main types. 3. The author defines important conceptual grounds for supporting and criticizing the ontological argument in terms of mind and being, thought and reality. 4. The author has analyzed the ontological definition of God, proved that that definition was rational and discovered the sources of that concept in ancient philosophy as well as works written by the aforesaid authors.

**Key words:** ontological argument, God, Middle Ages, New Times, theology, metaphysics, Anselm of Canterbury, Descartes, Kant, evidence of God's existence.

Онтологический аргумент в пользу существования Бога имеет полное право называться ровесником европейской философии: его прообраз можно найти уже у античных авторов, в том числе досократиков, его активное обсуждение продолжается и в настоящее время. С тех пор как в XI в. онтологический аргу-

мент был впервые в явном виде сформулирован Ансельмом Кентерберийским, почти каждый из крупных западных философов считал необходимым высказаться по этому поводу – чтобы принять, отвергнуть или предложить его новый вариант. После Ансельма онтологический аргумент в той или иной форме принимали Бонавентура,

Николай Кузанский, Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц. Его критиковали Фома Аквинский, Гоббс, Гассенди, Локк, Юм, наконец, наиболее известные и решительные возражения были предложены Кантом. Казалось, что кантовская критика окончательно покончила с онтологическим аргументом, доказав невозможность такого рода рассуждений, однако он вскоре был восстановлен Гегелем, а XX в. продемонстрировал очередной всплеск интереса к «ансельмову доказательству», когда был предложен целый ряд его переформулировок и новых интерпретаций.

В настоящей статье онтологический аргумент рассматривается, прежде всего, в теоретическом измерении, с опорой на наиболее известные варианты формулировок и критики аргумента в классический период его истории – от Ансельма Кентерберийского до Канта. В первой части статьи изложена общая характеристика онтологического аргумента и дана его оценка как чисто рационального доказательства. Во второй части представлены основные типы возражений против онтологической аргументации, а также выявлены важнейшие концептуальные разногласия между её сторонниками и противниками. Наконец, третья часть посвящена онтологическому понятию Бога как центральному элементу онтологической аргументации.

### Общая характеристика онтологического аргумента

Специфику онтологического аргумента, отличающую его от других форм доказательства бытия Бога, можно сформулировать следующим образом: для демонстрации того, что Бог существует, онтологический аргумент не только не нуждается в обращении к внешнему опыту, он вообще не требует ничего, кроме самого понятия Бога. С этой точки зрения, например, психологический аргумент Декарта, который использует в качестве условия не только идею бесконечного Бога, но и осознание субъектом собственного несовершенства, не является в строгом смысле онтологическим – подобные аргументы, т.е. использующие ссылки на что-либо внешнее по отношению к центральному понятию, являются апостериорными. Также сегодня нам представляется неполным определение онтологического аргумента, предложенное самим автором этого термина, И. Кантом, а именно как такого доказательства, при котором из одних только поня-

тий и совершенно а priori заключают к существованию высшей причины<sup>1</sup>. К этому определению следует добавить, что при онтологической аргументации исходят не просто из каких-либо понятий, без обращения к опыту, но именно из понятия Бога, и никакого другого.

Любой онтологический аргумент начинается с обращения к онтологическому понятию Бога, причем происхождение этого понятия в большинстве случаев специально не обсуждается, и даже если автор указывает прямо или косвенно его источник (как Ансельм или Декарт – см. ниже), то все равно не акцентирует на этом особое внимание. К онтологическому понятию Бога мы вернемся позже, здесь же только укажем, что идея Бога уникальна (это подчеркивали все сторонники онтологического аргумента) – она отличается от других идей тем, что позволяет, основываясь только на ней одной заключить о существовании ее объекта в действительности. Это возможно лишь в том случае, когда определение понятия вещи подразумевает одновременно познание ее реального существования. В случае Бога сущность и существование, понятие и действительность совпадают или же настолько тесно связаны между собой, что, полагая первое, т.е. мыслимое содержание идеи, мы с необходимостью должны полагать и второе, т.е. независимое от ума актуальное существование.

Некоторые исследователи, например Д. Хенрих (D. Henrich) и Ф. Херманни (F. Hermanni)<sup>2</sup>, выделяют две разновидности онтологического аргумента: в одном случае из анализа идеи Бога как существа, обладающего наивысшим превосходством, выводится существование как одно из принадлежащих ему возвышающих свойств; в другом случае этот вывод достигается на основании утверждения необходимости бытия Бога. Декарт также отличал свой аргумент от ансельмова доказательства и относил его как раз ко второму из названных типов<sup>3</sup>. На наш взгляд,

<sup>1</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 528.

<sup>2</sup> Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960. S. 3; Hermanni F. Der ontologische Gottesbeweis // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2012. № 44. S. 245-267.

<sup>3</sup> Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 93-94.

следует говорить не о двух разновидностях онтологической аргументации, а скорее о двух ее взаимодополняющих этапах: сначала на основе анализа онтологического понятия Бога утверждается, что существование является неотъемлемой частью божественной сущности, т.е. что Бог должен существовать с необходимостью, затем уже из этой необходимости делается вывод о его актуальном существовании. Действительно, «онтологический переход» между мыслью и реальностью может совершаться только через необходимость, случайное существование не может быть выведено из понятия.

Первый этап онтологической аргументации реализуется либо через прямое отождествление Бога и бытия (что было характерно для средневековых авторов, прежде всего Бонавентуры<sup>4</sup>) или Бога и его идеи (Мальбранш, Спиноза<sup>5</sup>), либо через «нахождение» существования как одного из существенных свойств все совершенного Бога (классическое картезианское доказательство, также встречающееся у большинства новоевропейских сторонников онтологического аргумента<sup>6</sup>), либо, что по сути то же самое, через демонстрацию противоречивости утверждения о несуществовании Бога как о наличии некоего недостатка в превосходнейшем из возможных существ (классическое ансельмово доказательство<sup>7</sup>). На втором этапе из невозможности (немыслимости) небытия Бога делается вывод о его существовании в действительности. Особняком здесь, пожалуй, стоит аргумент Николая Кузанского, который не «находит» существование в божественной сущности, но ставит Бога выше разделения существования и несущество-

вания и заключает о его абсолютной необходимости как источника самой возможности бытия и небытия<sup>8</sup>.

Что касается характеристики онтологического аргумента как доказательства, то следует разделять две стороны этой проблемы: во-первых, в какой мере онтологический аргумент основан на разуме, а не вере, во-вторых, насколько подобные рассуждения можно назвать доказательством в строгом смысле этого слова. Вопрос о соотношении разума и веры относится в первую очередь к средневековым вариантам онтологической аргументации – в Новое время в большинстве случаев обосновывалось существование «философского» Бога, в меньшей степени зависимо от содержания Откровения. В связи с этим первую проблему мы рассмотрим на примере аргумента Ансельма.

Сегодня продолжают дискуссии о том, насколько рассуждения, изложенные в «Прослогионе», можно назвать чисто рациональным, независимым от утверждений веры доказательством. Как искренне верующий, Ансельм сам не нуждался в обосновании существования Бога, издание трактата также не преследовало эту цель: его потенциальными читателями в XI в. могли быть только такие же католики, а воображаемый неверующий противник Ансельма представляет собой не более чем риторический прием. Сама форма трактата скорее похожа на молитву: рассуждения Ансельма имеют исходным пунктом веру – именно здесь, как утверждает, он находит идею Бога – к вере он в конечном счёте возвращается: «А это Ты и есть, Господи Боже наш»<sup>9</sup>. Свой ответ на критику Гаунило Ансельм начинает с обращения к христианской совести оппонента – ее он призывает стать мерой истинности доказательства<sup>10</sup>.

Все это позволило некоторым исследователям сделать вывод о том, что аргументация Ансельма не выходит за рамки веры, ее начало и итог укоренены в Откровении, а сам процесс уразумения истины бытия Бога носит характер скорее религиозной практики, чем рационального философского рассуждения. Наиболее извест-

<sup>4</sup> Бонавентура. Путеводитель души к Богу VI. I. М., 1993. С. 139.

<sup>5</sup> Мальбранш Н. Беседы о метафизике и религии II. 9. Ссылка заимствована из: Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. С. 139; Спиноза Б. Этика сх. 2 к т. 8 // Спиноза Б. Избр. произв. В 2-х тт. Т. 1. М., 1957. С. 366.

<sup>6</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии... V / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 53-54; Мальбранш Н. Разыскания истины IV. 11. СПб., 1999. С. 366; Спиноза Б. Этика. Т. 11 // Спиноза Б. Избр. произв. В 2-х тт. Т. 1. М., 1957. С. 368-371; Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике 23 // Лейбниц Г.-В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 148-149.

<sup>7</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион II // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 128.

<sup>8</sup> Николай Кузанский. Об ученом незнании I. 6 // Николай Кузанский. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 57-58.

<sup>9</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион III // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 129.

<sup>10</sup> Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки I (Прослогион) // Там же. С. 153.

ным представителем такой точки зрения является К. Барт<sup>11</sup>.

С другой стороны, нельзя отрицать, что аргументация Ансельма основывается на разуме, и найденная благодаря ей истина существования Бога действительна не только для верующих, но и для всех здоровых людей – утверждение обратного было бы противоречиво. В работе «О воплощении слова» автор «Монологиона» и «Прослогиона» утверждает, что при написании этих трактатов его задачей было доказать истинность некоторых христианских догматов с помощью рациональных средств, без опоры на Писание<sup>12</sup>. Мотивацию Ансельма проясняют его взгляды на соотношение веры и разума, нашедшие выражение в принципе «вера, ищущая уразумения» (*fides quaerens intellectum*) – именно такое название автор изначально планировал дать «Прослогиону»<sup>13</sup>. Занимая срединное положение между диалектиками и антидиалектиками, Ансельм считал, что вера является для человеческого знания безусловной основой, однако тем, кто уже укрепился в вере, не предосудительно и даже полезно с помощью разума понять те положения, в которые они веруют<sup>14</sup>. Этого понимания и ищет автор: «Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтоб я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем»<sup>15</sup>. Таким образом, онтологическая аргументация Ансельма, хотя и посвящена вере, но рациональна по своей сути, ее конечная цель – содействие осмыслению истин Откровения именно с помощью разума. То же самое можно сказать и о позднейших средневековых сторонниках онтологического аргумента.

Вторая из вышеуказанных проблем может быть сформулирована следующим образом: если онтологическая аргументация утверждает самоочевидность существования Бога, то в этом случае следует говорить не о доказательстве, а о непосредственном постижении истины. Например, аргумент Ансельма внешне представляет собой

именно доказательство, использующее метод *reductio*, однако сам автор отмечает, что невозможно понимать предложенное им определение Бога и одновременно сомневаться в его существовании<sup>16</sup>. Получается, что бытие Бога является очевидной истиной, а это должно упразднить всякое доказательство, – именно в этом ключе рассматривал аргументацию «Прослогиона» и Фома Аквинский<sup>17</sup>.

Ту же мысль, но уже по отношению к аргументу Декарта, развивали позднейшие исследователи. Л. Фейербах пишет: «...доказательство бытия бога, хотя Декарт излагает его в виде доказательства и приводит его в форме заключения, лишь по форме, а не по сущности, по предмету, по субстанциальной идее есть заключение или доказательство»<sup>18</sup>. К. Фишер сравнивает аргумент Декарта с самоочевидной истиной «*cogito ergo sum*», постигаемой непосредственно в акте рефлексии: «Как из «*cogito*» непосредственно следует «*sum*», так же из «*Deus cogitatur*» следует непосредственно «*Deus est*»»<sup>19</sup>. Вместе с тем, Декарт считал свой аргумент именно доказательством в том смысле, в каком это слово используется, например, в отношении геометрических теорем. Хотя существование Бога и является наиболее очевидной истиной, она не доступна нам напрямую и постоянно, но требует «тщательного исследования»<sup>20</sup>. По Декарту, истина бытия Бога потенциально самоочевидна для каждого, хотя тот, кто недостаточно размышлял на эту тему, может иметь какое-то непонимание или неправильные представления. Так человек, давно не занимавшийся геометрией или арифметикой, может сомневаться в том, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или же не знает результат произведения двух чисел, однако после соответствующей демонстрации эти истины становятся для него вполне очевидными.

Итак, онтологический аргумент апеллирует к самоочевидности своего вывода, но эта очевид-

<sup>11</sup> См.: Hermanni F. Der ontologische Gottesbeweis // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 2012. № 44. S. 248-249.

<sup>12</sup> См.: Barnes J. *The Ontological Argument*. Edinburgh, 1972. P. 6.

<sup>13</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Вступление // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 124.

<sup>14</sup> Жильсон Э. *Философия в средние века: От истоков патристике до конца XIV века*. М., 2004. С. 183.

<sup>15</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион II // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 128.

<sup>16</sup> Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки 10 (Прослогион) // Там же. С. 164-165.

<sup>17</sup> Фома Аквинский. Сумма против язычников I. 10. Долгопрудный, 2000. С. 63.

<sup>18</sup> Фейербах Л. *История философии* § 62 // Фейербах Л. *История философии*. Собрание произведений в 3-х тт. Т. 1. М., 1974. С. 258.

<sup>19</sup> Фишер К. *История новой философии*. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 340.

<sup>20</sup> Декарт Р. *Размышления о первой философии...* / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 56.

ность отличается от очевидности мистического откровения или свидетельств веры. Все без исключения сторонники онтологической аргументации претендовали именно на рациональное обоснование существования Бога, поэтому их рассуждения можно назвать доказательством в широком смысле этого слова. С другой стороны, онтологический аргумент не доказывает, т.е. не ведет по цепочке умозаключений от посылок к следствиям, но раскрывает знание о существовании Бога, которое виртуально уже содержится в уме каждого здорового человека. В этом смысле, пользуясь словами С.С. Аверинцева, его можно называть не доказательством, а скорее «показательством»<sup>21</sup>, способом повернуть «глаза души» в нужном направлении. Онтологическую аргументацию также можно сравнить с сократической майевтикой как неким содействием в подведении сознания к непосредственному усмотрению очевидной истины.

## Критика онтологического аргумента

Перейдем теперь к противникам онтологического аргумента и попробуем выделить то общее, что объединяет наиболее известные средневековые и новоевропейские варианты его критики. Далее на этом основании будут сопоставлены основные концептуальные предпосылки, характерные для сторонников и противников онтологической аргументации. Мы начнем с перечисления основных вариантов критики онтологического аргумента в порядке их исторического возникновения<sup>22</sup>.

1. Указание на отсутствие у нас адекватного понятия Бога или невозможность познания божественной

сущности, без чего онтологическая аргументация несостоятельна (Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди);

2. Указание на то, что любые наши идеи, не получившие своего обоснования в действительности, т.е. в опыте, должны считаться произвольными (составленными или придуманными нами самими), а их объект – несуществующим (Гаунило, Катер, Мерсенн, Гоббс, Гассенди, Кант);
3. Указание на незаконный переход (metabasis) между концептуальным и реальным планами: онтологический аргумент не выходит за границы только мыслимого, связь с действительностью не устанавливается, в результате чего он обосновывает не существование Бога, а то, что мысль о Боге должна быть мыслью о существующем Боге (Гаунило, Фома Аквинский, Катер, Гассенди, Кант);
4. Указание на логическую ошибку предвосхищения основания (petitio principii), когда актуальное существование Бога доказывается исходя из того допущения, что оно является неотъемлемым свойством, принадлежащим божественной сущности (Фома Аквинский, Гассенди, Кант)<sup>23</sup>;
5. Требование предварительного обоснования возможности существования Бога, т.е. непротиворечивости его онтологического понятия (Мерсенн, Гассенди, Лейбниц);
6. Существование – не предикат, который может входить в понятие вещи, и поэтому не может быть существенным свойством чего бы то ни было (Гассенди, Юм, Кант);
7. «Прагматическое» возражение, указывающее на меньшую по сравнению с другими способами обоснования бытия Бога убедительность и доступность онтологического аргумента для большинства людей (Локк, ранний Кант)<sup>24</sup>;
8. Отрицание необходимого существования на том основании, что любой субъект может быть без противоречия отвергнут вместе со всеми своими предикатами (Гоббс, Юм, Кант).

<sup>21</sup> Аверинцев С.С. Бытие как совершенство – красота как бытие // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 38.

<sup>22</sup> Гаунило из Мармутье. В защиту глупца (Прослогион) // Указ. издание. С. 147-153; Фома Аквинский. Сумма против язычников I. 10, 11, 12. Долгопрудный, 2000. С. 63-73; Декарт Р. Возражения некоторых учёных мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 74-83, 99-104, 135-155, 200-273; Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике 23 // Лейбниц Г.-В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 148; Locke J. An Essay Concerning Human Understanding IV. 10. 7. London, 1836. P. 476; Hume D. Dialogues concerning natural religion in focus IX. London, 1991. P. 95-186; Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes III. 5 // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 621-738; Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 529-536.

<sup>23</sup> Между прочим, сторонники онтологического аргумента могут отклонить это возражение со ссылкой на то, что обоснование включения предиката существования в понятие Бога осуществляется на первом этапе онтологической аргументации. (См.: Бочаров В.А. Анализ критики Кантом онтологического аргумента // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград: Изд-во Калининградского гос. ун-та, 1989. С. 93).

<sup>24</sup> Любопытно, что аргумент «Прослогиона» был введен Ансельмом как более простой и ясный по сравнению с другими доказательствами способ обоснования бытия Бога.

Все без исключения сторонники онтологического аргумента были согласны с первой частью первого возражения, но не с его следствиями: то, что мы не способны полностью познать божественную сущность, вовсе не означает, что нам не может быть доступно какое-то истинное знание о ней, которого было бы достаточно для демонстрации существования Бога. Бесконечный Бог превосходит конечный человеческий ум, но при этом он тем или иным образом непосредственно доступен, очевиден для нас. А.Л. Доброхотов так пишет о Николае Кузанском: «Бог как абсолютный максимум находится за пределами знания, но знание руководствуется этим запредельным»<sup>25</sup> – то же самое может быть верно для большинства сторонников онтологического аргумента.

Пятое возражение можно рассматривать как развитие первого: для доказательства непротиворечивости какого-либо понятия требуется знание его предмета, что, опять же, недостижимо в отношении Бога. Лейбниц сделал попытку обосновать возможность всеовершенного существа путем анализа понятия совершенства, однако его доказательство удовлетворило далеко не всех<sup>26</sup>.

С этими возражениями напрямую связаны различия во взглядах относительно принципов человеческого познания. Большинство критиков онтологического аргумента разделяли мнение, что существует только один способ получения достоверного знания об объективной действительности – из опыта, в связи с чем для них характерно признание четкой границы между мышлением и познанием. Сам факт мышления не означает, что мы имеем дело с чем-то реальным, а не только субъективным, мысль не имеет самостоятельного выхода к действительности, для перехода к познанию реальности требуется что-то внешнее сознанию, а именно чувственный опыт. На этой эмпиристической предпосылке основано большинство возражений против онтологической аргументации, в том числе и кантовская критика.

Сторонники онтологического аргумента, напротив, говорят о таких истинах, чье постижение напрямую не связано с опытом, и таких сущностях, знание которых не зависит от чувственных впечатлений (например, математические объекты и Бог). Для Ансельма и Декарта, так же как и для их последователей, характерно признание тесной связи логического и реального: если отрицание существования Бога приводит к логическому противоречию, то так же дела должны обстоять и в действительности.

Таким образом, первый пункт принципиальных разногласий между противниками и сторонниками онтологического аргумента может быть в общих чертах сведен к противостоянию эмпиризма и рационализма: если для первых достоверное познание должно непременно начинаться с опыта, то вторые обычно отдают приоритет неэмпирическим методам – интроспекции и умозрению у средневековых платоников или интеллектуальной интуиции у новоевропейских рационалистов.

Третье возражение подводит нас к другому важному концептуальному расхождению между сторонами этой полемики. Для критиков онтологической аргументации наши понятия, идеи, неактуализированные сущности, вообще все, что принадлежит сфере возможного, есть чистая фикция, не имеющая никакого отношения к реальности. Так, Гассенди пишет: «если какая-либо вещь не существует, то о ней не говорят, что она несовершенна (или лишена какого-нибудь совершенства), а определяют ее как ничто»<sup>27</sup>. С этим тезисом интересно сопоставить прямо противоположное суждение Декарта об идеях геометрических фигур и Бога: «... даже если, быть может, их нигде вне меня нет, тем не менее, они не могут считаться ничем»<sup>28</sup>. Здесь в лице Декарта мы видим восстановление традиции платонического реализма, которой так или иначе придерживались все сторонники онтологической аргументации начиная с Ансельма, считавшего, что если предмет понимается, то он уже существует в уме. Для представителей этой традиции идеи обладают независимой от ума реальностью, а ее выражением, гарантией, что идеальные объекты не есть что-то только произвольное и субъек-

<sup>25</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 161.

<sup>26</sup> А.Л. Доброхотов, например, считает, что за постановкой этой проблемы Лейбницем стоит «дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента». (Там же. С. 172). Эта мысль представляется весьма интересной, но все же она явным образом не согласуется с заявлениями самого Лейбница.

<sup>27</sup> Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 254.

<sup>28</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии.... V // Там же. С. 52.

тивное, является внутренняя необходимость, навязывающая нашему уму определенные правила мышления о них: мы можем мыслить треугольник только с тремя сторонами, а Бога не иначе как существующим. Бытие имеет одинаковый смысл на всех онтологических уровнях, реальность возможной сущности и реальность актуально существующих вещей однородны, по крайней мере в одной идее – все совершенного существа – можно найти достаточно реальности, чтобы сделать вывод об актуальном существовании ее объекта. Третье и четвертое возражения демонстрируют принципиальную несовместимость этой реалистической парадигмы с философскими позициями противников онтологической аргументации, в большинстве склоняющихся к номинализму и эмпиризму.

Шестое и восьмое возражения приводят нас к вопросу о соотношении сущности и существования. Понимание существования как чего-то внешнего по отношению к сущности, что не может быть свойством или предикатом, можно возвести еще к Аристотелю, этот принцип по-разному реализовывался в средневековой и новоевропейской философии, но его в той или иной степени разделяли все противники онтологического аргумента. Существование с этой точки зрения не зависит от сущности, не является ее частью, а привходит извне и определяет сущность как существующую в действительности. Поэтому для сторонников такого подхода характерно недопущение степеней и непрерывности в бытии: вещь либо существует, либо нет. Для онтологической аргументации, напротив, принципиально ценностное понимание бытия и признание его градаций, которые реализуются как раз «на стороне» сущности, где определяется и что есть вещь, и есть ли она. Существование – одно из возвеличивающих свойств сущности: существовать ценнее, лучше, больше, совершеннее, чем не существовать, а необходимое существование лучше или больше, чем случайное существование. Общий для всех сторонников онтологического аргумента эссенциалистский подход может быть проиллюстрирован следующей цитатой из Лейбница: «реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т.е. то, что содержит в себе больше сущности», и далее: «совершенство ... есть то, что содержит больше сущности»<sup>29</sup>. Полу-

чается, что неактуализированные сущности обладают неполным бытием, но все совершенная сущность не может испытывать нехватки бытия – эта предпосылка лежит в основе любой онтологической аргументации.

Как видно, возражения против онтологического аргумента (возможно, кроме «прагматического» возражения Локка) теснейшим образом связаны между собой: все они так или иначе исходят из признания принципиального различия между мыслимым и реальным бытием, к чему примыкает разделение сущего на сущность и существование, представление о том, что действительное существование может быть установлено только в опыте, и проч.

Критическая философия Канта, в которой, между прочим, не было предложено ни одного по-настоящему оригинального возражения, представляет собой радикализацию, или заострение этих установок. С другой стороны, онтологическая аргументация напрямую зависит от ряда философских предпосылок, которые можно свести к одному главному «платоническому» принципу: между мыслимым и реальным бытием нет зазоров или границ, они содержательно однородны и структурно соответствуют или даже аналогичны друг другу, благодаря чему мысль получает определенную автономию в познании действительности. Эти две по своей сути противоположные интуиции о соотношении мысли и реальности и составляют, на наш взгляд, центральные концептуальные основания выдвигания и критики онтологического аргумента.

### Онтологическое понятие Бога

Термин «онтологическое понятие Бога» обычно используется применительно к различным вариантам понимания и определения божественной сущности, которые служили исходной точкой для рассуждений сторонников онтологического аргумента. Здесь мы подойдем к этому феномену с функциональной точки зрения, для которой онтологическое понятие Бога – это такое понятие (идея, определение) божественной сущности, которое делает возможной онтологическую аргументацию. Подобный подход позволяет говорить об одной общей форме онтологического понятия Бога, к которой сводятся все его исторические вариации от Ансельма до Лейбница. Основой этого единого понятия (для первого, базового этапа онтологической аргументации) является определе-

<sup>29</sup> Лейбниц Г.-В. Абсолютно первые истины // Лейбниц Г.-В. Соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1984. С. 124.

ние божественной сущности через превосходство и совершенство. Начиная с «Прослогиона» Бог понимался сторонниками онтологического аргумента как величайшее (наилучшее, наибольшее) из возможных существ, которому в максимальной степени свойственны все известные нам положительные качества или совершенства («чему лучше быть, чем не быть»<sup>30</sup>), в том числе и существование в действительности. Одновременно с этим Бог – это актуально бесконечное существо, которое безгранично превосходит возможности человеческого познания и не может быть полностью «освещен» нашим умом. Таким образом, Бог – не только наибольшее или наилучшее из возможных, или мыслимых, существ, но одновременно должен быть больше всего, что человек в принципе способен помыслить.

Здесь проявляются две стороны или функции онтологического понятия Бога: во-первых, позитивная, обеспечивающая ограниченное положительное знание о божественной сущности, благодаря чему онтологическая аргументация вообще возможна; во-вторых негативная, отвечающая за беспредельное превосходство Бога над тварным сущим – в этом случае онтологическое понятие выступает как отрицательное правило мышления о трансцендентном<sup>31</sup>. Так, у Декарта за первую функцию отвечает всесовершенство божественной сущности, за вторую – ее бесконечность<sup>32</sup>.

Онтологическое понятие Бога является центральным элементом всей онтологической аргументации, между тем, вопрос о его происхождении у большинства рассмотренных авторов остается непроясненным. Ансельм, например, вводит свое понятие Бога в качестве утверждения веры, однако в Писании нельзя найти такого определения, что было отмечено еще Фомой Аквинским<sup>33</sup>. В данном

случае можно было бы сослаться на саму логику христианского учения, в первую очередь догмата о творении, в соответствии с которым Бог должен несоизмеримо превосходить все тварное как в гносеологическом, так и онтологическом плане, почему о нем и следует говорить только как о том, «больше чего нельзя ничего себе представить». Все же с данным предположением не согласуется то обстоятельство, что идентификация предмета ансельмова онтологического понятия с Богом христианской веры («А это Ты и есть, Господи Боже наш ...»<sup>34</sup>) осуществляется уже после введения определения Бога в начале II главы, и даже после изложения самого онтологического аргумента. М. Эндерс высказал мнение, что онтологическое понятие Бога призвано отражать единственность своего предмета, что является принципиальным моментом для христианского монотеизма<sup>35</sup>. Все же довольно сложно представить, каким образом догмат о единстве Бога мог стать непосредственным источником онтологического понятия; к тому же другие формы доказательства существования Бога (например, космологический аргумент) также способны вполне успешно обосновывать его единственность. Учитывая также, что новоевропейские авторы никогда напрямую не связывали происхождение своего онтологического понятия Бога с содержанием Откровения, можно сделать вывод, что данное понятие является в первую очередь предметом не веры, но независимого от веры разума, и потому его источник следует искать вне религии, в сфере рациональной философии.

Для начала попробуем обнаружить возможные прообразы онтологического понятия Бога в предшествующей «Прослогиону» философской традиции, которые могли быть восприняты Ансельмом и его последователями. Понимание Бога как всесовершенного существа можно возводить еще к парменидовской интуиции полноты бытия, Платону с его концепцией божественного Блага или Аристотелю, для которого Бог – наилучшее существо, однако более явные аналоги онтологического понятия встречаются в стоической теологии. Так, Цицерон пишет: «...определенно нет ничего лучше мира, ничего превосходнее, ничего прекрас-

<sup>30</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион V // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 130.

<sup>31</sup> См.: Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // Философия религии: Альманах 2008–09. М., 2010. С. 281–284, 288–290; Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 501.

<sup>32</sup> См.: Beyssade J.-M. The Idea of God and the Proof of his Existence // Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 2006. P. 174–199.

<sup>33</sup> Фома Аквинский. Сумма против язычников I. 11. Долгопрудный, 2000. С. 67.

<sup>34</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион III // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 129.

<sup>35</sup> Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // Философия религии: Альманах 2008–09. М., 2010. С. 296.



нее, не только нет, но и представить себе что-либо лучшее никто не может» (в данном случае Бог отождествляется с мировым целым)<sup>36</sup>, Сенека говорит о Боге в выражениях, почти идентичных с ансельмовым онтологическим понятием: «Что такое бог? – Все, что видишь, и все, чего не видишь. Он один есть все; он один держит все созданное им и внутри и снаружи – только так можно воздать должное его величию, более которого нельзя ничего помыслить»<sup>37</sup>. Конечно, эти формулировки стоиков относились к пантеистическому божеству, а не к личностному трансцендентному Богу христианской веры, но все же они могли оказать определенное влияние на Ансельма. Существуют документальные подтверждения, что в начале XII в. в библиотеке Бекского монастыря хранились две копии процитированного сочинения Сенеки<sup>38</sup>. Возможно, что по крайней одна из этих копий могла быть там и в 70-х гг. XI в., т.е. в период проживания Ансельма в Беке, когда им и был написан «Прослогион». То же представление о Боге Ансельм мог воспринять и через хорошо знакомого с сочинениями стоиков Августина, который, например, «Исповеди» писал, что никто не может представить себе что-либо лучше Бога<sup>39</sup>.

На другой, еще более очевидный источник онтологического понятия Бога указывают К. Кремер и Й. Хальфвассен<sup>40</sup>: по их мнению, понимание Бога как всесовершенного существа, также как и представление о том, что актуальное существование является одним из возвеличивающих свойств, восходит к неоплатонической трактовке Нуса-Бытия, второй ступени в платоновской иерархии универсума. Если все сущее существует благодаря причастности Бытию, то само Бытие существует для себя и через себя и потому не может не существовать. Как платоновская идея (эйдос) совершенна в своей определенности (например, Белизна бела совершенно, т.е. без недостатка белого и возмож-

ности стать еще белее), так и само Бытие как эйдос обладает неограниченной полнотой бытия, т.е. всеми бытийственными совершенствами, в число которых должно входить и существование в действительности<sup>41</sup>. Это неоплатоническое понимание Нуса-Бытия, если не затрагивать вопрос о его зависимости от высшего начала – Единого, замечательно согласуется с основными принципами христианского учения, в том числе с метафизической интерпретацией знаменитого библейского выражения «Я есмь сущий»<sup>42</sup>. Ансельм несомненно испытал сильное влияние платонизма и неоплатонизма, и хотя он, видимо, никогда не читал сочинений Плотина<sup>43</sup>, но мог воспринять его прообраз онтологического понятия при посредничестве Августина, опиравшегося, в свою очередь, на Мария Викторина и Порфирия<sup>44</sup>, или же Боэция. У последнего также встречается понимание Бога как того, лучше чего нельзя себе представить и как совершенного Блага, к которому причастны все несовершенные блага. Й. Хальфвассен в своей статье подробно излагает, каким образом модифицированное Боэцием неоплатоническое понимание Бытия стало непосредственным источником и основой ансельмова определения Бога<sup>45</sup>.

Итак, онтологическое понятие Бога имеет богатую предысторию в античной и раннесредневековой философской традиции, что, между прочим, является еще одним подтверждением его чисто рационального характера. Одновременно с этим, представляется возможным проследить происхождение и развитие этого понятия в творчестве каждого из самих сторонников онтологического аргумента. Так, формулировка, легшая в основу

<sup>41</sup> См. Плотин. О бессмертии души (IV 7) 9 // Плотин. Соч. СПб., 1995. С. 632.

<sup>42</sup> «Бог сказал Моисею: я есмь Сущий» (Исх. 3:14). В Вульгате: «Ergo sum qui sum», т.е. «Я есть Тот, кто есть». См.: Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 649.

<sup>43</sup> Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 500.

<sup>44</sup> Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // Философия религии: Альманах 2008–09. М., 2010. С. 270.

<sup>45</sup> Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 511-516.

<sup>36</sup> Цицерон. О природе богов II 7 // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 106.

<sup>37</sup> Сенека. О природе I 13 // Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001. С. 184.

<sup>38</sup> Barnes J. The Ontological Argument. Edinburgh, 1972. P. 7.

<sup>39</sup> Аврелий Августин. Исповедь VII 4. М., 1991. С. 170.

<sup>40</sup> Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1971. S. 135; Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 497-516.

определения Бога в «Прослогионе», по-видимому, впервые появляется в трактате «Монологион», где Ансельм вслед за Бозцием развивает аргумент от степеней совершенства (*argumentum ex gradibus*). В этом апостериорном аргументе из наблюдения за внешними несовершенными вещами выводится существование совершенного Блага как их гносеологической и онтологической основы, в результате чего Бог здесь понимается как «самое благое и самое большое, т.е. высшее (в отношении) всего существующего»<sup>46</sup>. «Нечто, больше чего нельзя себе представить» – это отрицательная формулировка того же самого понятия, причем замена «существующего» на «представляемое» позволяет распространить божественное превосходство на всю сферу возможного. Таким образом, онтологическая аргументация Ансельма в каком-то смысле начинается с того места, где заканчивается его аргументация *ex gradibus*, на что также могут косвенно указывать слова самого автора, когда он представляет «Прослогион» в качестве «продолжения» «Монологиона»<sup>47</sup>.

У Декарта онтологическое понятие появляется на «подготовительном этапе» психологического аргумента, где идея бесконечного и всесовершенного Бога выводится из осознания субъектом своей конечности и несовершенства<sup>48</sup>. Здесь можно обнаружить нечто общее с аргументом от степеней совершенства: критерием, условием мыслимости любой степени является полнота, к которой она должна быть причастна, т.е. знание о зависимом, конечном, несовершенном имплицитно содержит в себе знание об абсолютном, бесконечном, совершенном и т.д. Разница между этими двумя рассуждениями состоит в том, что если при аргументации *ex gradibus* Бог обнаруживается как онтологическое и гносеологическое основание всех несовершенных вещей, поэтому здесь одновременно доказывается также и его существование, то у Декарта мы получаем только идею Бога как всесовершенного существа, или способ указания на нее. Поэтому психологический аргумент требует следующего шага – перехода от идеи к существованию ее объекта в действительности. Однако наличие определен-

ной аналогии позволяет говорить о «подготовительном этапе» психологического доказательства как о гносеологической разновидности аргумента *ex gradibus*. Так или иначе, мы видим, что онтологическое понятие Ансельма и Декарта может происходить из посторонних рассуждений, основанных на платонической интуиции о причастности всего несовершенного высшему совершенству.

Эти наблюдения позволяют высказать более общее предположение о том, что происхождение онтологического понятия каким-то образом связано с апостериорной аргументацией в пользу существования Бога. В пользу этой гипотезы будут свидетельствовать все случаи «соседства» онтологического аргумента с апостериорными формами доказательства существования Бога. Так, онтологическая аргументация Бонавентуры основывается на аргументе от степеней совершенства и августинианском доводе о самоочевидности бытия Бога как условия всякого достоверного знания: полученные в этих аргументах понятия о высшем Благое и высшей Истине используются далее как определения божественной сущности. В случае Николая Кузанского понятие о запредельном для человеческого понимания Абсолюте выводится из осознания конечности и несовершенства нашего знания – эти рассуждения очень напоминают картезианский «подготовительный этап» психологического аргумента<sup>49</sup>.

Способ «обнаружения» онтологического понятия Бога у Мальбранша имеет определенное сходство, с одной стороны, с соответствующими рассуждениями Бонавентуры и Декарта, а с другой – с кантовским описанием происхождения трансцендентального идеала: Бог должен по преимуществу содержать в себе все совершенства (или весь объем реальности), которые мы в принципе можем найти в опыте. Спиноза и Лейбниц, напротив, в основу своей онтологической аргументации кладут космологическое понятие Бога как необходимой первопричины всего сущего, с чем, вероятно, связано относительно частое употребление этими авторами формулировки «всерьезнейшее (наиреальнейшее) существо».

Как видно, для большинства из рассмотренных вариантов онтологической аргументации возможно дать описание происхождения соответ-

<sup>46</sup> Ансельм Кентерберийский. Монологион II. // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 41.

<sup>47</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Вступление // Там же. С. 123.

<sup>48</sup> См.: Декарт Р. Размышления о первой философии... III // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 29-43.

<sup>49</sup> См.: Harries K. Problems of the Infinite: Cusanus and Descartes // American Catholic Philosophical Quarterly, 1989. Vol. 64(1). P. 89-110.

ствующего онтологического понятия из апостериорных аргументов в пользу бытия Бога. Если верен тезис о рациональном характере онтологического понятия, то останется только два способа, которыми его мог получить тот или иной автор: через заимствование из предшествующей философской традиции и/или в результате апостериорной аргументации. В первом случае перед нами встанет вопрос о происхождении исторического образца соответствующего онтологического понятия, который должен в конечном счёте сводиться к одному из апостериорных аргументов или какому-либо иному основанному на опыте теологическому рассуждению. Да и как иначе было бы возможно получить онтологическое понятие, если оно не является результатом мистического озарения и не присутствует в нашем уме постоянно – даже если идея Бога является врожденной, то все равно необходимо каким-то образом указать на нее или вызвать в сознании. Эта зависимость от апостериорной аргументации позволяет поставить под вопрос априорный характер онтологического аргумента. Его «переход» от идеи Бога к его существованию в действительности осуществляется априорно, т.е. без ссылки на что-либо постороннее, но сама идея, т.е. онтологическое понятие, как первое и необходимое основание этого перехода, может возникнуть только в результате обращения к внешнему или внутреннему опыту.

\* \* \*

Важнейшие итоги статьи можно представить следующим образом.

Во-первых, была выделена общая форма онтологического аргумента и рассмотрены его главные особенности, в том числе обоснованность характеристики этого аргумента как рационального доказательства. Различные исторические формы критики онтологической аргументации были сведены к восьми основным типам. Между прочим, было отмечено, что Кант не предложил ни одного действительно нового возражения против онтологического аргумента (т.е. чьего аналога мы не могли бы найти у более ранних авторов). То, что именно кантовская критика считается самой известной и успешной среди других вариантов, объясняется, во-первых, систематичностью изложения и авторитетом самого Канта, во-вторых, тем, что в рамках критической философии противники онтологического аргумента могут наиболее убедительно проде-

монстрировать его несостоятельность.

Во-вторых, были выделены важнейшие концептуальные основания выдвижения и критики онтологического аргумента, которые так или иначе связаны с вопросом о соотношении сознания и бытия, или мысли и реальности. Сами по себе рассуждения и противников, и защитников онтологической аргументации представляются вполне корректными, однако они обретают действенность лишь в контексте соответствующих философских воззрений. Так, онтологический аргумент напрямую зависит от основных принципов платонической традиции: эссенциализма, реализма и гносеологического рационализма. Его критики, напротив, в целом обнаруживают склонность к номинализму и эмпиризму, а также отделению мыслимого от сферы действительного. Парадигмальные установки обеих сторон в известной степени несовместимы между собой. По крайней мере, они имели свойство постоянно воспроизводиться в рамках противоположных учений на протяжении большей части истории западной философии. Параллельно этому возрождались и споры вокруг онтологического аргумента, причем его принятие или отвержение определялось принадлежностью автора к той или иной доктринальной группе. Итак, вопрос о возможности онтологической аргументации значительно шире теологической проблематики и тем более самого вопроса о существовании Бога (которое не отрицалось, по крайней мере, открыто, никем из критиков). Проблема онтологического аргумента затрагивает, прежде всего, центральные для европейской мысли темы, что и обеспечило ее востребованность и живучесть в истории западной философии.

В-третьих, был проведен анализ онтологического понятия Бога, обоснован его рациональный характер, а также выявлены источники этого понятия как в античной философской традиции, так и в контексте творчества каждого из рассмотренных авторов. На основании этого была высказана гипотеза о том, что онтологическое понятие происходит из апостериорных теологических рассуждений, в первую очередь, из посторонних аргументов в пользу бытия Бога. Мы показали, как данная гипотеза подтверждается на конкретном историческом материале, что дает основания для предварительного вывода о том, что онтологический аргумент не является в строгом смысле априорным рассуждением.

## Список литературы:

1. Аверинцев С.С. Бытие как совершенство – красота как бытие // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 35-62.
2. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.
3. Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 32-122.
4. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 123-165.
5. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993.
6. Бочаров В.А. Анализ критики Кантом онтологического аргумента // Кантовский сборник. 1989. № 14. С. 90-99.
7. Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 73-417.
8. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1989. С. 3-72.
9. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
10. Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914.
11. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004.
12. Кутырев В.А. Реконструкция человека // Философия и культура. 2010. № 1. С. 61-66.
13. Кутырев В.А. Реконструкция человека. Часть 2 // Философия и культура. 2010. № 3. С. 19-34.
14. Лейбниц Г.-В. Абсолютно первые истины // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х тт. Т. 3. М., 1984. С. 123-126.
15. Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 125-163.
16. Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999.
17. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 48-185.
18. Пархоменко Р.Н. Генезис идеи свободы в западноевропейской философии // NB: Философские исследования. 2012. № 4. С. 179-210. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.4.146. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_146.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_146.html)).
19. Плотин. О бессмертии души (IV 7) 9 // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 619-645.
20. Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия: третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // NB: Философские исследования. 2012. № 5. С. 1-100. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.5.244. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_244.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_244.html)).
21. Сенека. О природе I 13 // Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001. С. 180-367.
22. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х тт. Т. 1. М., 1957. С. 359-618.
23. Сретенская С.В. О феномене понимания // Философия и культура. 2010. № 7. С. 31-37.
24. Фейербах Л. История философии § 62 // Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в 3-х тт. Т. 1. М., 1974.
25. Фишер К. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994.
26. Фишер Н. Кантовская всеобъемлющая система философски обоснованной теологии (перевод И.В. Кирсберга) // Философия и культура. 2013. № 3. С. 325-336. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.03.6).
27. Фишер Н. О будущем метафизики и вопроса о Боге согласно Иммануилу Канту (с экскурсами в критику метафизики Мартина Хайдеггера) (продолжение) (перевод И.В. Кирсберга) // Философия и культура. 2013. № 7. С. 951-966. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.7585).
28. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.
29. Цицерон. О природе богов II 7 18 // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 60-190.
30. Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // Философия религии: Альманах 2008–09. М., 2010. С. 258-298.
31. Яковлев В.А. Становление новоевропейской науки: античная метафизика и христианские ценности // NB: Философские исследования. 2013. № 5. С. 244-308. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_537.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_537.html)).
32. Barnes J. The Ontological Argument. Edinburgh, 1972.
33. Beyssade J.-M. The Idea of God and the Proof of his Existence // Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 2006. P. 174-199.
34. Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 497-516.
35. Harries, K. Problems of the Infinite: Cusanus and Descartes // American Catholic Philosophical Quarterly, 1989. Vol. 64(1). P. 89-110.
36. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960.
37. Hermanni F. Der ontologische Gottesbeweis // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2012. № 44. S. 245-267.
38. Hume D. Dialogues concerning natural religion in focus. London, 1991.
39. Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 621-738.
40. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977.
41. Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1971.
42. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. London, 1836.
43. Meyer R. Gott in den rationalistischen philosophischen Systemen von Descartes und Wolff. Zu einigen Identitäten und Differenzen // Wissenschaftliche Zeitschrift Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1990. № 6. S. 47-56.

## References (transliteration):

1. Averintsev S.S. Bytie kak sovershenstvo – krasota kak bytie // Averintsev S.S. Poetika rannevizantiiskoi literatury. SPb., 2004. S. 35-62.
2. Avrelii Avgustin. Ispoved'. M., 1991.
3. Ansel'm Kenterberiskii. Monologion // Ansel'm Kenterberiskii. Sochineniya. M., 1995. S. 32-122.
4. Ansel'm Kenterberiskii. Proslogion // Ansel'm Kenterberiskii. Sochineniya. M., 1995. S. 123-165.
5. Bonaventura. Putevoditel' dushi k Bogu. M., 1993.
6. Bocharov V.A. Analiz kritiki Kantom ontologicheskogo argumenta // Kantovskii sbornik. 1989. № 14. S. 90-99.
7. Dekart R. Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhei protiv izlozhennykh vyshe «Razmyshlenii» s otvetami avtora // Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 2. M., 1994. S. 73-417.
8. Dekart R. Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie Boga i razlichie mezhdu chelovecheskoi dushoi i telom // Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 2. M., 1989. S. 3-72.
9. Dobrokhoto A.L. Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii. M., 1986.
10. Ershov M.N. Problema bogopoznaniya v filosofii Mal'bransha. Kazan', 1914.
11. Zhil'son E. Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do kontsa XIV veka. M., 2004.
12. Kutyrev V.A. Rekonstruktsiya cheloveka // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 1. S. 61-66.
13. Kutyrev V.A. Rekonstruktsiya cheloveka. Chast' 2 // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 3. S. 19-34.
14. Leibnits G.-V. Absolyutno pervye istiny // Leibnits G.-V. Sochineniya v 4-kh tt. T. 3. M., 1984. S. 123-126.
15. Leibnits G.-V. Rassuzhdenie o metafizike // Leibnits G.-V. Sochineniya v 4-kh tt. T. 1. M., 1982. S. 125-163.
16. Mal'bransh N. Razyskaniya istiny. SPb., 1999.
17. Nikolai Kuzanskii. Ob uchenom neznanii // Nikolai Kuzanskii. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1. M., 1979. S. 48-185.
18. Parkhomenko R.N. Genesis idei svobody v zapadnoevropeiskoi filosofii // NB: Filosofskie issledovaniya. 2012. № 4. S. 179-210. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.4.146. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_146.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_146.html)).
19. Plotin. O bessmertii dushi (IV 7) 9 // Plotin. Sochineniya. SPb., 1995. S. 619-645.
20. Prokhorov M.M. Atributivnoe opredelenie bytiya: tret'ya istoricheskaya forma protivopolozhnosti dialektiki i metafiziki // NB: Filosofskie issledovaniya. 2012. № 5. S. 1-100. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.5.244. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_244.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_244.html)).
21. Seneka. O prirode I 13 // Seneka. Filosofskie traktaty. SPb., 2001. S. 180-367.
22. Spinoza B. Etika // Spinoza B. Izbrannye proizvedeniya v 2-kh tt. T. 1. M., 1957. S. 359-618.
23. Sretenskaya S.V. O fenomene ponimaniya // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 7. S. 31-37.
24. Feierbakh L. Istoriya filosofii § 62 // Feierbakh L. Istoriya filosofii. Sbornie proizvedenii v 3-kh tt. T. 1. M., 1974.
25. Fisher K. Istoriya novoi filosofii. Dekart: Ego zhizn', sochineniya i uchenie. SPb., 1994.
26. Fisher N. Kantovskaya vseob'emlyushchaya sistema filosofski obosnovannoi teologii (perevod I.V. Kirsberga) // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 3. S. 325-336. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.03.6).
27. Fisher N. O budushchem metafiziki i voprosa o Boge soglasno Immanuilu Kantu (s ekskursami v kritiku metafiziki Martina Khaideggera) (prodolzhenie) (perevod I.V. Kirsberga) // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 7. S. 951-966. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.7585).
28. Foma Akvinskii. Summa protiv yazychnikov. Dolgoprudnyi, 2000.
29. Tsitseron. O prirode bogov II 7 18 // Tsitseron. Filosofskie traktaty. M., 1985. S. 60-190.
30. Enders M. Myshlenie o neprevzoidennom: dvoynaya normativnost' ontologicheskogo ponyatiya Boga // Filosofiya religii: Al'manakh 2008–09. M., 2010. S. 258-298.
31. Yakovlev V.A. Stanovlenie novoevropeskoj nauki: antichnaya metafizika i khristianskie tsennosti // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 5. S. 244-308. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_537.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_537.html)).
32. Barnes J. The Ontological Argument. Edinburgh, 1972.
33. Beysade J.-M. The Idea of God and the Proof of his Existence // Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 2006. P. 174-199.
34. Halfwassen J. Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus // Zeitschrift für philosophische Forschung, 2002. Bd. 56. S. 497-516.
35. Harries, K. Problems of the Infinite: Cusanus and Descartes // American Catholic Philosophical Quarterly, 1989. Vol. 64(1). P. 89-110.
36. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960.
37. Hermanni F. Der ontologische Gottesbeweis // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. 2012. № 44. S. 245-267.
38. Hume D. Dialogues concerning natural religion in focus. London, 1991.
39. Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 621-738.
40. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in 12 Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, 1977.
41. Kremer K. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1971.
42. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. London, 1836.
43. Meyer R. Gott in den rationalistischen philosophischen Systemen von Descartes und Wolff. Zu einigen Identitäten und Differenzen // Wissenschaftliche Zeitschrift Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1990. № 6. S. 47-56.