

Иеромонах Геннадий (Поляков)

СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА В ТРУДАХ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО

Целью статьи является изучение соотношения веры и разума в трудах «отца схоластики» Кентерберийского архиепископа Ансельма. Данный вопрос малоизучен, но важен для понимания становления схоластического богословия. Статья основана на сочинениях самого Ансельма, трудах святых отцов и мнениях философов по рассматриваемому вопросу. Автор приходит к выводу, что Ансельм Кентерберийский преувеличил значение разума в постижении сверхъестественного до такой степени, что его взгляды стали во многом неприемлемы не только для православного, но и для традиционного католического богословия.

Ключевые слова: богословие, философия, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, онтологическое доказательство бытия Божиего, вера, разум, познание, схоластика, рационализм.

1. Учение о соотношении веры и разума до Ансельма

Для западного богословия Ансельм Кентерберийский (1033–1109) является не просто одним из многочисленных представителей. Его называют «отцом схоластики» — направления, определившего дальнейшее развитие всего католического богословия. Одной из основных проблем, которую пыталась решить схоластика, явилось органичное сочетание веры и разума в процессе познания истины. Ансельм стал вторым мыслителем после блаж. Августина, который всерьёз исследовал этот вопрос. Следует сразу оговориться, что под верой в данном случае понималась не духовная жизнь и связь с Богом, а только её интеллектуально-волевой аспект, то есть доверие человека к авторитету Священного Писания и трудам отцов Церкви, благодаря которому мы можем познать вероучительные истины.

Иеромонах Геннадий (Поляков) — кандидат богословия, сотрудник Санкт-Петербургской православной духовной академии.

В своей ранней работе «О порядке» блаж. Августин писал: «К изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум».¹ В этих словах уже заложено несколько важных вопросов, в дальнейшем развитых в схоластике: возможность для человека познавать одну и ту же истину путём веры и путём разума, объём знаний, которые мы можем получить благодаря разуму, наконец, степень достоверности веры и разума в процессе познания.

Если вопрос о возможности познать религиозные истины верой среди христианских богословов практически не ставился, поскольку такая возможность была общепризнанной, то тот же вопрос в отношении разума вызывал определённый интерес. Св. ап. Павел писал о язычниках: «*Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны*» (Рим 1:19–20). В ранней Церкви св. Иустин Философ и Тертуллиан признавали возможность для нехристиан в определённой степени познать Бога силами своего разума.² Однако в дальнейшем на Востоке этот вопрос не вызывал интереса, поскольку святые отцы исходили из Божественного Откровения как из данности. На Западе была распространена точка зрения блаж. Августина, признававшего определённые возможности разума в постижении Бога. Например, в своей работе «О Троице» он даёт первый в христианской литературе образец самостоятельного восхождения ума от исследования устройства человека и мира к познанию Святой Троицы.³

В дальнейшем на Западе наступил упадок богословия, церковные писатели в основном руководствовались авторитетом Священного Писания и ранних отцов. Как отмечает М. Ремюз, именно вместе с Ансельмом в западной богословии наступило время, когда

¹ *Augustinus Hipponensis. De ordine. PL. T. 32. Col. 1007.*

² *Иустин Философ, св. Апология II // Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. С. 113, 115, 119. Tertullianus. Adversus Marcionem. PL. T. 2. Col. 265A–266C.*

³ *Августин (Иппонский), блаж. О Троице. М., 2005. С. 259–326.*

«вера переставала быть верой в свидетельстве, «верой из слышания», и становилась верой в разуме». ⁴ В связи с этим вопрос о возможностях разума вставал с новой силой.

2. Метод Ансельма в познании

Ансельм возродил указанную выше линию блаж. Августина, которая в дальнейшем стала импонировать схоластическим богословам, стремившимся привести веру и разум к полной гармонии. В этом ключе написано несколько его важных работ — «Монологион», «Прослогион» и «Почему Бог человек».

Рассказывая о написании своей первой богословской книги «Монологион», наш автор говорит, что ученики просили его, чтобы «в ней ничего не доказывалось авторитетом Писания, но чтобы то, что утверждается в конце отдельных исследований, напрямую мыслилось бы благодаря ясному стилю, понятным доводам, простым рассуждениям и необходимости разума, так, чтобы очевидно являлась ясность истины». ⁵ И хотя архиепископ говорит, что, написав работу, он, «часто её перечитывая, не смог найти ничего из того, что мною в ней сказано, что не совпадало бы с писаниями католических отцов и особенно блаженного Августина», ⁶ тем не менее, сам он строит свои рассуждения исключительно на рациональных основаниях, без ссылок на Писание или отцов Церкви. Этим он пытается доказать, что получаемое нами через веру христианское учение о сущности Бога, Его бытии, трёх Божественных Лицах и Их внутренних отношениях понятно самодостаточному разуму и соответствует логике мышления. Поэтому в начале своей книги он рассуждает об общих понятиях, таких, как «высшая природа», «Дух», «Разум», «Любовь», и только потом прямо называет их Богом, Отцом, Сыном и Святым Духом. Этим Ансельм как бы демонстрирует путь любого философски мыслящего человека, который, начав рассуждать о Боге и устройстве мира, должен с неизбежностью придти к истине христианского вероучения.

⁴ *Remusat M. Saint Anselme de Cantorbery. P., 1856. P. 57.*

⁵ *Anselmus Canturianensis Monologium. PL. T. 158. Col. 143A.*

⁶ *Ibidem. Col. 143C.*

Подобным же методом Ансельм пользуется и в другом своём знаменитом труде «Почему Бог человек». И здесь он ориентируется не столько на христиан, сколько на людей, сомневающих в разумности христианской веры, которым он логическими доводами пытается доказать, что человек мог спастись только через Христа. Поэтому наш автор в начале труда не упоминает о Спасителе, а, «умалчивая о Христе (будто Его вовсе никогда не было), убедительными рассуждениями доказывает, что без Него человеку невозможно спастись».⁷

В «Прослогионе» Ансельм формулирует своё доказательство бытия Божьего, основанного также на доводах чистого разума, не нуждающегося в вере. Он рассказывает, что исследовал различные аргументы по этому вопросу, а затем «начал сам с собою искать, можно ли обнаружить всего один аргумент, который не будет нуждаться для своего доказательства ни в чём, кроме самого себя».⁸ Таким образом, Ансельм закладывает основы учения о естественном свете разума (*lumen naturale rationis*), в дальнейшем окончательно сформулированного Фомой Аквинским, который считал, что человеческий ум способен через исследование тварного мира без помощи свыше достичь определённого знания о Боге.⁹

3. Мнение Ансельма о способностях разума

Каков же объём вероучительных истин, который может быть постигнут самостоятельным разумом? Выше указывалось, что блаж. Августин пытался взойти естественным разумом к познанию Святой Троицы. Что же касается Ансельма, то он выступает против попыток полностью понять все истины христианской веры одним умом. Он пишет: «Неразумные в гордыне считают, что не может быть ничего того, что они не могут понять, тогда как смиренные в премудрости исповедуют, что может быть много такого, чего они не могут постигнуть. Разумеется, никакой христианин не должен утверждать,

⁷ *Anselmus Canturianensis. Cur Deus homo. PL. T. 158. Col. 361A.*

⁸ *Anselmus Canturianensis. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. PL. T. 158. Col. 223B.*

⁹ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. Taurinus, 1914. L. 1, c. 3, 4.*

что не может быть того, во что Кафолическая Церковь верует сердцем и исповедует устами; но должен всегда, несомненно, держать и любить эту веру, живя в согласии с ней и смиренно ища, насколько это возможно, её понимания. Если может понять, пусть воздаст славу Богу, если не может, то пусть почтительно преклонит главу».¹⁰

В вопросе о границах рационального познания Ансельм, однако, идёт ещё дальше блаж. Августина. В конечном счёте получается, что в своих трудах он постарался строго рациональным путём доказать все основные положения христианской веры. В «Прослогионе» он доказывает существование Бога, в «Монологионе» — существование Святой Троицы, а в работе «Почему Бог человек» — необходимость Боговоплощения. Причём если доказательства существования Бога можно найти даже у таких языческих философов, как Аристотель и Цицерон, а существования Святой Троицы — у блаж. Августина, то доказательство необходимости Боговоплощения является изобретением Ансельма.

И хотя Ансельм обращается к Богу с горячей молитвой просветить его ум и сердце, воздействие Господа ограничивается, по его логике, только укреплением разума к исследованию того, что он может постичь и сам по себе, без Божественного Откровения, через исследование тварного мира. «Его богословие является богословием очень философским, по крайней мере, настолько философским, насколько оно могло тогда таким быть. Ансельм доказывает чисто рациональными методами и существование Бога, и большую часть Его метафизических и моральных свойств».¹¹

Со времён Ансельма этот метод, нехарактерный для православной мысли, прочно вошёл в католическое богословие. В двенадцатом веке его повторил Ришар Сен-Викторский в своём труде «О Троице».¹² Вершиной в данном отношении стала работа Фомы Аквинского «Сумма против язычников», называемая ещё «Сумма философии», в которой он обстоятельно излагает знания о Боге и

¹⁰ *Anselmus Canturianensis De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*. PL. T. 158. Col. 263B–C.

¹¹ *Charma M. A. Saint Anselme*. P., 1853. P. 164.

¹² *Richardus Sancti Victoris. De Trinitate*. PL. T. 196. Col. 887C–992B.

мире, получаемые средствами философии на основании естественного разума. Однако Фома ограничил победоносное шествие разума, возглавляемое Ансельмом. Он чётко разделил истины о Боге на доступные как вере, так и естественному разуму, и на доступные только вере, но не естественному разуму, ценя разум, но предпочтению отдавая всё-таки вере. К доступным для естественного разума истинам он отнёс существование Бога, Его единственность, Его абсолютные качества, творение мира и промысление о нём, а к недоступным — учение о последних судьбах мира и, вопреки Ансельму, — троичность Господа и Его воплощение. Троичность он объяснял недоступной разуму, поскольку она касается внутренних отношений в Боге, тогда как ум познаёт Его через творение.¹³

Современная католическая мысль также не разделяет рационалистического оптимизма Ансельма. Э. Жильсон пишет: «Чтобы понять, нужно веровать, но можно ли всё то, во что веруешь, выразить в доступной разуму форме? Может ли вера, ищущая рационального понимания, найти его? Можно сказать, что фактически вера Ансельма в способность разума к истолкованию была безгранична. Он не смешивает веру и разум, поскольку работа разума предполагает веру; но дело у него обстоит так, как будто всегда можно понять если не то, во что веруешь, то по крайней мере необходимость в это веровать... Аргументируя как чистый диалектик, Ансельм поставил себе задачей сделать доступными пониманию тайны не сами по себе, что означало бы их устранение, но доказать с помощью инструмента, который он называл «необходимыми основаниями», что верно направляемый человеческий разум неминуемо придёт к их утверждению. Это уже много».¹⁴

4. Учение Ансельма о соотношении веры и разума

Что же касается соотношения степени достоверности веры и разума в процессе познания Бога, то, с одной стороны, может пока-

¹³ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. L. 1, c. 3; L. 4, c. 1. Thomas Aquinas. Summa theologiae. P. 1, q. 32, a. 1.*

¹⁴ *Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004. С. 183.*

заться, что Ансельм возвышает веру над разумом. Всякая разумная природа, по словам Ансельма, создана для того, чтобы помнить, знать и любить Бога. Именно любовь к Богу даёт человеку возможность получить вечную жизнь и блаженство. Любить же может только тот, кто верует, поскольку именно вера указывает человеку, что он должен любить. В свою очередь, любовь оживотворяет веру и делает её действенной. Здесь Ансельм делает различие между мёртвой верой, которая только фиксирует определённый факт, например, существование Бога, и верой живой, которая вся устремлена к Нему и трудится над исполнением Его заповедей.¹⁵

В «Прослогионе» он пишет: «Я не покушаюсь, Господи, достичь Твоей высоты, поскольку никоим образом не равняю с ней свой разум, но желаю хоть сколько-нибудь понять истину Твою, в которую верует и которую любит сердце моё. Ибо не стремлюсь понимать, чтобы веровать; но верую, чтобы понимать. Верую же, поскольку если не уверую, не пойму».¹⁶ Данное выражение, «верую, чтобы понимать», часто приводится как доказательство его мнения о превосходстве веры над разумом.

Однако когда Ансельм обращается к нехристианам, то он скорее исповедует формулу «понимаю, чтобы верить», хотя напрямую её и не называет. Пытаясь доказать им истину своей религии, он не призывает их прежде всего уверовать во Христа и придти в Церковь, но пытается убедить их рациональными аргументами. По его мысли получается, что неверующие сначала должны понять правильность и разумность христианской веры, и только затем уверовать и обратиться ко Христу.

Касаясь соотношения веры и разума, в письме к папе Урбану, с которым он прислал ему книгу «Почему Бог человек», Ансельм пишет: «Разумное постижение, которое доступно нам в сей жизни, есть, по моему понятию, нечто среднее между верой и тем созерцанием, к которому мы все стремимся; следовательно, чем больше человек продвинулся в понимании, тем ближе, кажется мне, подошел

¹⁵ *Anselmus Canturianensis*. Monologium. Col. 220C–221A.

¹⁶ *Anselmus Canturianensis*. Proslogion. Col. 227B–C.

и к созерцанию».¹⁷ Степени познания Ансельм выстраивает в следующем порядке возрастания достоверности: вера, разум, непосредственное созерцание.

Таким образом, Ансельм рассматривает разум как более высокую степень познания в сравнении с верой. В этом он опирается на блаж. Августина.¹⁸ Изложив своё доказательство бытия Божия, Ансельм пишет: «Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя; поскольку во что я прежде веровал Твоим даром, теперь уже понимаю Твоим просвещением; так что если бы я и не захотел верить, что Ты существуешь, я всё равно не мог бы этого не понимать».¹⁹ Из этих слов получается, что только разум придаёт вере настоящую твёрдость. Если вера является чем-то произвольным, она может существовать или не существовать в человеке в зависимости от его желания, то разум свидетельствует о Боге с необходимостью и самодостаточностью, так что умный человек может не хотеть верить в существование Бога, но не понимать того, что Он существует, он не может.

Подобный подход в дальнейшем был закреплён в католическом богословии. Абельяр также в определённой степени ставил разум выше веры, поскольку под верой он понимал простую уверенность человека в каком-либо утверждении. Чтобы она не стала слепой и принимающей за истину всё подряд, она должна предваряться суждением разума, который становится критерием истины.²⁰ В конце XII в. Алан Лильский, как бы продолжая эту мысль, написал: «Поскольку авторитет имеет восковый нос, то есть может гнуться в разных направлениях, то он должен подкрепляться разумными доводами».²¹

Фома Аквинский, однако, скорректировал эти крайности рационализма и выстроил степени познания в несколько другом порядке. На первой ступени человек светом естественного разума через рассмотрение творений может получить некоторое общее пред-

¹⁷ Искупление. СПб., 1999. С. 21.

¹⁸ *Augustinus Hipponensis. De ordine. Col. 1007.*

¹⁹ *Anselmus Canturianensis Proslogion. Col. 229B.*

²⁰ *Petrus Abaelardus. Introductio ad theologia. PL. T. 178. Col. 1050B–1051B.*

²¹ *Alanus de Insulis De fide catholica contra haereticos. PL. T. 210. Col. 333A.*

ставление о Боге, но этого явно недостаточно. На второй ступени человек получает сверхъестественное Откровение о недоступных для естественного разума вещах, которое становится объектом веры. В будущей же жизни мы сподобимся непосредственного умственного созерцания того, во что мы сейчас только веруем.²²

5. Доказательство Ансельмом бытия Божия

Исходя из своего оптимистического взгляда на способности человеческого разума, Ансельм попытался сформулировать знаменитое онтологическое доказательство бытия Бога. Попытка сформулировать подобные доказательства характерна как раз для западного богословия. Восточные отцы основывали достоверность существования Бога скорее на мистическом опыте, чем на рассуждениях. На Западе же блаж. Августин усвоил те доказательства, которые предлагались языческими философами. Ансельм внёс в эту проблему оригинальный вклад, попытавшись обосновать бытие Бога не на свойствах окружающего мира, но на самом понятии человека о Боге.

Ансельм даёт понятию «Бог» следующее определение — «нечто, больше чего ничто нельзя представить» (*aliquid, quo nihil majus cogitari possit*).²³ Из этого определения он выводит своё доказательство Его существования. Любой человек, понимающий это определение, уже имеет его в своём уме. Но если бы Бог существовал только в уме, то тогда то, больше чего ничто нельзя представить, являлось бы тем, больше чего можно представить весь мир действительно существующих вещей. Ведь то, что находится в уме и в действительности, больше того, что находится в одном только уме. В таком случае творение возвысилось бы над Творцом, обладая по сравнению с Ним большим бытием. Кроме того, мы в таком случае могли бы представить себе и некое более высокое существо, которое обладало бы всеми теми абсолютными качествами, которыми обладает Бог, но в дополнение к этому имело бы и свойство бытия. Но тогда мы бы

²² *Thomas Aquinas Summa contra gentiles*. L. 4, c. 1.

²³ *Anselmus Canturianensis Prosligion*. Col. 227C.

пришли к логическому противоречию, что, согласно мысли нашего автора, невозможно.²⁴

Поэтому к человеку, который стал бы отрицать существование Бога, Ансельм применяет слова псалмопевца: «сказал безумец в сердце своём: нет Бога» (Пс 13:1; 52:1). Представить что-либо можно двумя способами: либо просто произносятся имена и не осознавая понятия, которые они выражают, либо мысля то, что есть сама вещь, то есть понимая её сущность. Так, человек на словах может отождествить огонь с водой, но никто, понимающий их сущность, не сможет представить огонь водой. В первом случае можно сказать, что Бог не существует, во втором же — нельзя. Наш автор уточняет, что безумец сказал свои слова «в сердце», то есть он подумал то, что говорил. Следовательно, эта мысль уже находилась в его уме, а не являлась пустым звуком. Например, художник может задумать картину, но ещё не нарисовать её. В таком случае мысль об этой картине уже имеется в его уме, хотя ещё и не существует в действительности.²⁵

Подобным образом и мысль о природе, больше которой ничего нельзя представить, находится в уме безумца. Однако если бы он хоть немного вдумался в неё, то понял бы, что его слова являются бессмыслицей, «поскольку никто, понимающий, что такое Бог, не может представить себе, что Его нет».²⁶ Поэтому «безумцем» человек здесь называется не в каком-то переносном оскорбительном смысле, а, можно сказать, в буквальном, как тот, кто отрицает очевидную истину и лишён элементарной логики. Так что наш автор пишет: «Итак, почему же *«сказал безумный в сердце своём: нет Бога»*, когда для разумного ума очевидно, что Ты больше всего существуешь? Почему, если не потому, что он глуп и безумен?»²⁷

²⁴ *Anselmus Canturianensis*. Proslogion. Col. 228A–C.

²⁵ *Ibidem*. Col. 227C–228A; 229A–B.

²⁶ *Ibidem*. Col. 229A.

²⁷ *Ibidem*. Col. 228C.

6. Возражения против онтологического доказательства

Онтологическое доказательство бытия Божия, сформулированное Ансельмом, в дальнейшем на протяжении веков являлось предметом спора среди философов и богословов. Первым ему возразил монах Гаунилон в небольшой книге «В защиту безумца», где он привёл ряд аргументов в опровержение учения Ансельма.

Гаунилон указывает на две формы существования мысли в уме. Одной из них является способность представлять (*cogitare*), другой — понимать (*intellegere*). Представлять мы можем не только действительные вещи, но и ложные, и вообще невозможные, а понимать — только достоверное знание. У Ансельма это соответствует представлению имени и представлению сущности. Для обоснования бытия Бога нужно сначала доказать, что определение Ансельма существует в уме в качестве знания достоверного, а не ложного, а потом уже из него вывести нужное следствие.²⁸

Как представляется, Гаунилон прекрасно уловил слабость онтологического доказательства. В основу своих рассуждений Ансельм кладёт определение «то, больше чего нельзя представить». Под «большей» вещь Ансельм в данном случае имеет в виду, конечно, не ту, которая обладает большими пространственными размерами, но ту, которая обладает большим бытием, большей действительностью. Под бытием же в данном случае понимается не просто наличное существование, а его максимально возможная степень, иначе как Бог, так и все существующие в данный момент вещи были бы равны. Эта максимальная степень — абсолютное бытие, когда у обладающего им субъекта даже мысленно невозможно отделить свойство существования от самого субъекта.

Если бы была доказана возможность такого абсолютного бытия, то, разумеется, из него можно было бы автоматически вывести, что оно необходимо существует. Однако слабость аргумента Ансельма, указанная Гаунилоном, в том и состоит, что невозможно доказать, истинным или ложным является само понятие абсолютного бытия. Ведь оно может оказаться и бессмысленным, противоречи-

²⁸ *Gaunilon. Liber pro insipiente*. PL. T. 158. Col. 243B; 246A–B.

вым по своей сути, не обозначающим никакой действительности. Тогда мы будем иметь его в уме так, как имеется в уме бессмысленное сочетание слов или какая-то невозможная вещь.

В этом случае доказательство Ансельма разрушается. Он и сам приходит к противоречию, но делает из него неправильный вывод. Сначала он утверждает тезис о том, что Бог — это высшее, что можно помыслить. Затем утверждает другой тезис, противоречащий первому, о несуществовании Бога. Из противоречия этих двух тезисов он делает вывод о ложности второго. Однако неверующий с равным успехом может сказать о ложности первого тезиса, о том, что Ансельм берёт изначально противоречивое и невозможное положение.

Далее Гаунилон в своей книге правильно указывает на важную ошибку в богословии Ансельма. Ведь мы не можем познать сущности Бога и дать ей какое-либо адекватное определение. Например, если мы представляем себе конкретного человека, то если даже если его и не существует, наше знание в любом случае не будет полностью ложным, поскольку мы представляем сущность человека, которую знаем. Когда же мы представляем себе Бога или то, больше чего нельзя представить, то мы не можем постигнуть эту природу, а только повторяем определённые слова, пытаясь своим умом хоть как-то понять смысл выражаемого ими понятия.²⁹

Ансельм же утверждает, что мы можем не только представлять слова, которыми обозначается Божественная природа, но и понять умом саму эту природу. Хотя М. Суини пишет: «Отвечая на второе возражение Гаунилона, Ансельм указывает на то, что тот не принимает во внимание минимальность его определения. Ансельм подчёркивает, что он не претендует на знание сущности Бога или вообще на полное познание Бога».³⁰ Однако сам архиепископ в своих работах говорит, что его определение «то, больше чего нельзя представить» мыслится по сущности самой вещи, а не по одному имени. Но никакого обоснования, как можно было бы доказать, что

²⁹ Ibidem. Col. 244C–245B.

³⁰ Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. С. 76.

абсолютное бытие и природа Бога могут в принципе помыслиться человеческим разумом, он не приводит.³¹

В формулировании своего доказательства Ансельм проявил крайний богословский рационализм. Ещё в четвёртом веке арианин Евномий попытался доказать, что человек может непосредственно познать Божественную сущность. На основании этого он давал Ему определение «Нерождённый» и старался доказать, что рождённый Сын не является Богом. Эти рассуждения были опровергнуты святыми отцами, которые учили о непостижимости Божественной сущности. Например, свт. Василий Великий писал: «Нет ни одного имени, которое бы, объяв всё естество Божие, достаточно было вполне его выразить».³²

Ансельм также пытается дать Богу определение и на этом основании сформулировать своё доказательство Его бытия. Подобный подход является неприемлемым не только для православного, но даже для католического богословия. В дальнейшем Фома отверг это доказательство потому, что мы не можем судить о Божественной сущности самой в себе. Нельзя дать ей определение, которое могло бы адекватно её выразить, поскольку Бог — реальность, принципиально превышающая способности нашего ума.³³ Ни Его сущность, ни Его абсолютные качества не могут быть адекватно нами постигнуты, и люди потому и могут сомневаться в Его бытии или вообще его отрицать, что не способны помыслить Его совершенным образом, то есть не допуская возможности отделить свойство бытия от Его сущности.

Фома правильно указывает, что не все, признающие существование Бога, считают, что Он есть то, больше чего нельзя помыслить. Например, многие древние философы полагали, что Богом является

³¹ *Anselmus Canturianensis*. *Proslogion*, col. 229A–B. *Anselmus Canturianensis*. *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Col. 249A–B.

³² *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Творения. Ч. 3. М., 1846. С. 31.

³³ *Thomas Aquinas*. *Summa contra gentiles*. L. 1, c. 11, 12, 31. *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. P. 1, q. 2, a. 1.

тварный мир.³⁴ Ансельм сам указывал в «Прослогионе», что «мы веруем, что Ты есть то, больше чего ничто не может мыслиться».³⁵ Следовательно, в основание всех рассуждений изначально полагается вера, так что ни о каком непроверяемом разумном доказательстве речь уже идти не может. Для того, кто не верует, что Бог является вещью, больше которой ничто не может мыслиться, все дальнейшие рассуждения нашего автора покажутся неубедительными.

7. Дальнейшая судьба онтологического доказательства

Что касается судьбы онтологического аргумента, то в тринадцатом веке Александр Гэльский и Бонавентура в той или иной форме принимали доказательство самоочевидности существования Бога, однако Фома его отверг.³⁶ В Новое время Декарт пришёл к мысли о самоочевидности существования Бога на основании того, что представление о бесконечно совершенной субстанции может возникнуть в человеческом уме только от Самого Бога, но не от человека как существа конечного.³⁷

Однако Кант постарался разрушить онтологическое доказательство. Он прежде всего указывал, что противоречие между высказываниями «Бог есть» и «Бога нет» возникает только в том случае, если мы изначально полагаем существование субъекта, которому мы приписываем свойство бытия, то есть Бога. Если же в принципе отвергать существование субъекта, то вообще не остаётся того, в отношении чего могло бы возникнуть противоречие. Кроме того, он указывал, что свойство существования не является реальным предикатом, поскольку оно ничего не добавляет к определению вещи, так что нельзя говорить, что она становится больше или меньше от того, что она существует или нет, на чём настаивал Ансельм. В результате Кант пришёл к выводу, что доказать суще-

³⁴ *Thomas Aquinas Summa contra gentiles*. L. 1, c. 11.

³⁵ *Anselmus Canturianensis*. *Proslogion*. Col. 227C.

³⁶ *Schwane J. Dogmengeschichte der mittleren Zeit*. Band 3. Freiburg, 1882. S. 107.

³⁷ *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. СПб., 1995. С. 77–79.

ствование Бога, полностью выходящее за пределы телесных чувств, средствами чистого разума невозможно.³⁸

В итоге можно сказать, что онтологическое доказательство в определённой мере может помочь мыслящему человеку укрепиться в вере через умственные рассуждения, однако оно никак не может дать нам достоверного знания о Божественном существовании. Если богословие Восточной Церкви в этом вопросе шло путём мистического опыта, а Фома — путём исследования тварного мира, то Ансельм попытался решить его вообще без обращения к какому-либо опыту, а только путём логических операций с определением Божественной сущности, изначально неопределимой. Поэтому Э. Жильсон называл онтологическое доказательство «триумфом чистой диалектики, оперирующей определением».³⁹

Библиография

Источники

1. *Августин (Иппонский), блаж.* О Троице. М., 2005. 511 с.
2. *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Творения. Ч. 3. М., 1846. 496 с.
3. *Иустин Философ, св.* Апология II. Творения. М., 1995. 485 с.
4. *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. СПб., 1995. 185 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов-на-Дону, 1999. 672 с.
6. *Anselmus Canturianensis.* Cur Deus homo. PL. T. 158. Col. 359–431.
7. *Anselmus Canturianensis.* De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi. PL. T. 158. Col. 259–285.
8. *Anselmus Canturianensis.* Liber apologeticus contra Gaunilonem. PL. T. 158. Col. 247–259.
9. *Anselmus Canturianensis.* Monologium. PL. T. 158. Col. 141–223.
10. *Anselmus Canturianensis.* Proslogion. PL. T. 158. Col. 223–242.
11. *Alanus de Insulis.* De fide catholica contra haereticos. PL. T. 210. Col. 305–429.
12. *Augustinus Hipponensis.* De ordine. PL. T. 32. Col. 977–1020.

³⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов-на-Дону, 1999. С. 479–486.

³⁹ *Жильсон Э.* Философия в Средние века. С. 186.

13. *Gaunilon*. Liber pro insipiente. PL. T. 158. Col. 242–247.
14. *Petrus Abaelardus*. Introductio ad theologiam. PL. T. 178. Col. 979–1113.
15. *Richardus Sancti Victoris*. De Trinitate. PL. T. 196. Col. 887–992.
16. *Tertullianus*. Adversus Marcionem. PL. T. 2. Col. 239–524.
17. *Thomas Aquinas*. Summa contra gentiles. Taurinus, 1914. 560 p.
18. *Thomas Aquinas*. Summa theologica. Vol. 1–6. Roma, 1894.

Литература

1. *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. 678 с.
2. Искушение. СПб., 1999. 290 с.
3. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. 304 с.
4. *Charma M. A.* Saint Anselme. P., 1853. 296 p.
5. *Remusat M.* Saint Anselme de Canterbury. P., 1856. 567 p.
6. *Schwane J.* Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Band 3. Freiburg, 1882. 701 s.