

А. В. Ворохобов

Интерпретация онтологического аргумента в философской теологии Чарльза Хартсхорна

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_115

Аннотация: В статье концептуализируется и анализируется интерпретация онтологического аргумента в творчестве американского мыслителя Чарльза Хартсхорна. Демонстрируется, что в контексте изложения своей модально-логической версии онтологического аргумента Ч. Хартсхорн исходит из того, что успех любых онтологически ориентированных аргументов зависит от демонстрации логической возможности концепции Бога, то есть ее внутренней согласованности. Теизм процесса и неоклассическая метафизика, принципы которых становятся исходными для формулирования онтологического аргумента у Ч. Хартсхорна, являются для него условиями для разработки концепции Бога, не пораженной внутренними антиномиями «традиционного» теизма. Только на основе последовательной концепции Бога может постулироваться онтологический аргумент с перспективой на успех, поскольку в противном случае он станет жертвой позитивистской фундаментальной критики *ab ovo*. Вариант онтологического аргумента Ч. Хартсхорна побуждает рассматривать последствия использования языка с точки зрения возможности и необходимости бытия Божия, когда речь о фактическом существовании Бога не должна пониматься в смысле контингентного способа существования.

Ключевые слова: Чарльз Хартсхорн, онтологическое доказательство, Ансельм Кентерберийский, теология, теизм процесса, философская теология, совершенство, атрибуты Бога, онтологическая модальность, необходимое существование.

Об авторе: **Александр Владимирович Ворохобов**

Доктор философских наук, кандидат богословия, проректор по научной работе Нижегородской духовной православной семинарии, доцент кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии.

E-mail: vorokhobov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6936-9971>

Ссылка на статью: Ворохобов А. В. Интерпретация онтологического аргумента в философской теологии Чарльза Хартсхорна // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 115–126.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2021

Aleksandr V. Vorokhobov

**The Interpretation of the Ontological Argument
in Charles Hartshorn's Philosophical Theology**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_115

Abstract: The article conceptualizes and analyzes the interpretation of the ontological argument in the works of the American thinker Charles Hartshorne. It is shown that in the context of presenting his modal-logical version of the ontological argument, Charles Hartshorne proceeds from the fact that the success of any ontologically oriented arguments depends on demonstrating the logical possibility of the concept of God, that is, its internal consistency. Process theism and neoclassical metaphysics, the principles of which become the starting point for the formulation of the ontological argument by Charles Hartshorne, are for him the conditions for developing a concept of God that is not affected by the internal antinomies of "traditional" theism. Only on the basis of a consistent concept of God can an ontological argument be postulated with a prospect of success, since otherwise it will fall prey to the positivist fundamental criticism *ab ovo*. A variant of Charles Hartshorne's ontological argument prompts to consider the consequences of using language from the point of view of the possibility and necessity of the existence of God, when the question of the actual existence of God should not be understood in the sense of a contingent mode of existence.

Keywords: Charles Hartshorne, ontological argument, Anselm of Canterbury, theology, process theism, philosophical theology, perfection, attributes of God, ontological modality, necessary existence.

About the author: **Aleksandr Vladimirovich Vorokhobov**

PhD in Philosophy, PhD in Theology, Vice-Rector for Research at Nizhny Novgorod Orthodox Theological Seminary, Associate Professor at the Department of Biblical Studies, Theology and Philosophy of the Nizhny Novgorod Orthodox Theological Seminary.

E-mail: vorokhobov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6936-9971>

Article link: Vorokhobov A.V. The Interpretation of the Ontological Argument in Charles Hartshorn's Philosophical Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 1, pp. 115–126.

Хотя основные идеи онтологического аргумента¹ можно найти уже у Аристотеля и Филона Александрийского, этот аргумент получил свою классическую формулировку в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского и в его ответе на возражения Гаунило. В течение последующих девяти веков аргумент не пользовался особой популярностью. Его поддерживали некоторые схоластические богословы, но отвергал Фома Аквинский. Р. Декарт и Г. В. Лейбниц предложили свои собственные версии аргумента, но его критика И. Кантом почти сто пятьдесят лет считалось исчерпывающей. Тем не менее, внимание к онтологическому доказательству в религиозно-философской и теологической среде никогда полностью не исчезало. В XX в. наблюдается возрождение интереса к этому аргументу [Лошиц, 2016, 3–6; Горин, 2010]. По справедливому замечанию В. И. Коцюбы, «проблема возможности онтологического аргумента и в наше время остается предметом живого обсуждения в философской среде, значительный интерес к ней проявляют логики... Онтологический аргумент не случайно привлекает к себе внимание философов. Он непосредственно связан с важным вопросом о соотношении бытия и мышления, и как отмечают исследователи, воплощает в себе один из главных принципов рационалистической философии» [Коцюба, 1998, 3]. Речь при этом идет не исключительно о философии, но, в частности, и о философской теологии. Целью данной статьи является рассмотрение модальной версии онтологического аргумента, предложенной Чарльзом Хартсхорном.

Американского философа Чарльза Хартсхорна (1897–2000) можно считать пионером в возрождении онтологического доказательства в двадцатом веке и одним из первых, кто заметил различие между немодальной и модальной версиями этого аргумента у Ансельма Кентерберийского. Ч. Хартсхорн впервые обратился к рассмотрению онтологического аргумента в своей диссертации 1923 г. «Очерк и защита аргумента в пользу единства бытия в Абсолютном или Божественном благе» (Hartshorne, 1923). С того времени он защищал этот аргумент, возможно, более активно, чем любой другой мыслитель в истории. В исследовании 1941 г. «Человеческое видение Бога и логика теизма» Ч. Хартсхорн защищает онтологический аргумент в его модальной форме (Hartshorne, 1941). Его самая полная и известная экспозиция содержится в работе «Логика совершенства», вышедшей в 1962 г. (Hartshorne, 1991b). Другой важной работой, посвященной этому вопросу, является «Открытие Ансельма», этот труд был опубликован в 1965 г. (Hartshorne, 1991a). Онтологический аргумент, по мнению Ч. Хартсхорна, дает доступ к логике любого возможного теистического аргумента. При этом, с точки зрения философа, речь идет о ряде связанных друг с другом аргументов, «а не о каком-то одном аргументе, который может решить вопрос о существовании Бога» (Hartshorne, 1944, 236). Речь идет о том, что никакой отдельно взятый аргумент не способен предоставить исчерпывающее доказательство бытия Божия. Что касается онтологического аргумента, то в связи с ним требуется «целостная система базовых идей, чтобы ответить на все возражения против него» (Hartshorne, 1977, 161).

Рассматривая концепцию Ч. Хартсхорна, необходимо иметь в виду тот факт, что он является адептом неклассической формы теизма, а именно представителем теизма/теологии процесса. В целом, теизм процесса отвергает тезис о том, что Бог — вечное, неизменное, бесстрастное, простое и абсолютно совершенное существо. Вместо этого он заявляет, что Бог — по крайней мере в некоторых отношениях — подвержен изменениям, находится в динамике, сложный, способный становиться все более и более совершенным. Ч. Хартсхорн был одним из главных пропагандистов этой концепции в XX в. Он был вдохновлен такими философами, как Ф. П. Социни, Г. В. Ф. Гегель, А. Бергсон и А. Н. Уайтхед, а также буддизмом. Появление теизма процесса, среди прочего [Ворохобов, 2009, 90–93; Ворохобов, 2018, 35–52], было реакцией на антиномии, которые, согласно Ч. Хартсхорну, следовали

¹ В данной работе термины «аргумент» и «доказательство» используются в качестве эквивалентных.

из классической концепции Бога. Дистанцируясь от концепции классического теизма, Ч. Хартсхорн развивает собственные идеи, называя их «неоклассическим теизмом».

Ч. Хартсхорн взял на себя задачу составить хронику истории теизма процесса и показать его значение в качестве важной альтернативы классическому теизму, пантеизму, атеизму и другим, менее известным вариантам философского богословия. Его антология 1953 г. «Философы говорят о Боге», отредактированная его учеником Уильямом Л. Ризом, представляет собой масштабное критическое исследование разнообразных представлений о Боге, связанных с теизмом процесса (Hartshorne, 1953). Работа включает в себя отрывки и комментарии к широкому кругу мыслителей западных и восточных традиций, как популярных, так и малоизвестных. Можно с уверенностью сказать, что энергичные усилия Ч. Хартсхорна в защиту концепции теизма процесса являются наиболее важным фактором в подрыве консенсуса среди философов о том, что понятие о вечном, неизменном и бесстрастном Боге должно считаться нормативным для христианского философского богословия.

Согласно Ч. Хартсхорну, основным источником трудностей классического теизма было принятие некоторых презумпций греческой философии, особенно платонизма, в отношении концепции совершенства. Согласно классическому аргументу Платона, то, что является совершенным, имеет максимальную ценность, поэтому оно может превратиться только в нечто худшее. Поэтому возможность изменения чего-то совершенного могла бы быть лишь дефектом, и, следовательно, совершенное должно оставаться неизменным (Hartshorne, 1991a, 29). Такой образ мышления был принят раннехристианскими философами и теологами, которые признали, что, поскольку Бог является абсолютно совершенным существом, Он должен быть абсолютно неизменным. Именно эта концепция была принята большинством раннехристианских мыслителей как ортодоксальная. Такой подход не подвергался сомнению в Средние века, поэтому неудивительно, что и Ансельм Кентерберийский мыслил в рамках сложившейся парадигмы. Однако, согласно Ч. Хартсхорну, классический теизм несовместим с религией, в частности с тезисом о том, что Бог есть любовь. Бесстрастный и неизменный Бог должен быть «чистым абсолютom», полностью лишенным восприимчивости и чувств. В Прослогионе VIII Ансельм объясняет тезис о милосердии Бога следующим образом: «Значит, как же Ты, Господи, и милосерд, и немилосерд, если и так: милосерд — для нас (*secundum nos*) и нет — сам по себе (*secundum te*)? Иначе говоря, милосерд согласно нашему чувству и немилосерд — согласно Твоему. Так что когда Ты озираешь нас, жалких, мы чувствуем действие милосердного, а Ты не испытываешь страсти (*affectum*). Итак, Ты и милосерд, ибо жалких спасаешь, и грешникам Твоим прощаешь; и немилосерд, ибо несчастье не повергает Тебя в страсть?» (Ансельм Кентерберийский, 1996, 132). Здесь, как кажется, присутствует противоречие: Бог одновременно и милосерден и немилосерден. На самом деле, дело обстоит так, что Бог не является милосердным (Ансельм отмечает, что милосердие включает в себя сострадание) и тезис о Его милосердии имеет лишь метафорический или аналогический смысл. Ч. Хартсхорн поясняет эту мысль так: «Это форма доктрины „как будто“, как если бы Бог любил нас в понятном нам смысле, хотя на самом деле все, что можно сказать, это то, что блага для нас проистекают от Него. Такой взгляд на любовь Бога можно назвать „машиной по производству благ“. Солнце производит урожай, как если бы оно заботилось о нашем голоде и его удовлетворении; а на самом деле его это не волнует. То же и с Богом. Разве такой ответ удовлетворителен?» (Hartshorne, 1991a, 39).

Согласно Ч. Хартсхорну, наличие определенной восприимчивости и страдательности в Боге является условием любви; Бог не является чистым действием (*actus purus*), как утверждала схоластическая философия. В частности, Бог может страдать (Hartshorne, 1991b, 44). Более того, если бы Бог был чистым действием, то к Нему ничего нельзя было бы добавить, поэтому поклонение Ему было бы чем-то бессмысленным (Hartshorne, 1991b, 41).

Ч. Хартсхорн дополняет традиционное и, как он считает, недостаточное различие между Божией сущностью (*essence*), Божественным существованием (*existence*)

и Божественной реальностью (actuality). Сущность — это то, что данное существо представляет само по себе в целом, а существование — это то, как (то есть в какой конкретной форме) данное существо представлено сущностью (Hartshorne, 1991a, X). Сущность — это то, что может быть предметом общей концепции, а актуальность в своей конкретности находится за пределами всех концепций. Тем не менее, онтологический аргумент может быть достоверным, потому что заключается в выводе из абстрактного представления о Боге абстрактного факта Его существования, а не в каких-либо выводах о Его конкретном бытии. Вывод о необходимом существовании Бога, к которому приводит это свидетельство, означает, что сущность Бога каким-то образом обязательно обновляется, а точный способ, которым она обновляется, людям не известен и его невозможно определить априори, поскольку и сама сущность Бога не полностью известна — но в достаточной степени, чтобы быть в состоянии знать, что Бог непременно существует (Hartshorne, 1991b, 94).

Различие между сущностью и актуальностью, как считает Ч. Хартсхорн, позволяет разрешить антиномии классического теизма, в котором эти два понятия сливаются. Согласно неклассическому теизму (теизму процесса), Бог имеет два вида аспектов: не только необходимость, вечность, неизменность, абсолютность и полноту, но также (в отличие от классического теизма) случайность, временность, изменчивость, относительность и потенциальность. Первые аспекты связаны с сущностью Бога, а аспекты второй группы характеризуют Его актуальность. Неклассический теизм возникает из классического путем удаления из понятия о Боге особенностей, генерирующих антиномии, которые берутся из отрицания существования моментов изменения в Боге (Hartshorne, 1991b, 92). Бог есть существо, существующее во времени и изменяющееся с течением времени — это одно из основных различий между неклассическим и классическим теизмом. Это означает, что имеет смысл говорить о состояниях Бога, то есть о реалиях, которые Бог принимает в данный момент. Сущность Бога — совершенство — обязательно воплощается в некоторых конкретных состояниях, но каждое конкретное состояние Бога не является необходимым (Hartshorne, 1991b, 88). Следовательно, реальность Бога всегда случайна (в чем были правы критики онтологического аргумента), но само существование Бога необходимо. Точно так же набор чего-то не является пустым, даже если он содержит только случайные элементы (Hartshorne, 1991a, X–XI).

Несмотря на временность, категории «неизменность» и «несотворенность» также применимы к Богу, но только к Его абстрактной сущности, а не к реальной жизни, в которой эта сущность постепенно воплощается (Hartshorne, 1991b, 79). Бог обязательно всеведущ, но Его всеведение в отношении отдельных случайных индивидуумов условно. В Боге есть как актуальность, так и потенциальность. Совершенство не связано с нулевой потенциальностью, напротив, оно характеризуется максимальной потенциальностью (Hartshorne, 1991b, 37). Это не означает, что Бог может стать любым возможным существом, но что любое существо может существовать в Божественной реальности, соответствующим образом влияя на Божественное знание. Возможности для творчества (как для Бога, так и для созданий) абсолютно безграничны, поэтому окончательная реализация идеала противоречива даже в случае с Богом (Hartshorne, 1991b, 91). Бог обладает неизменной способностью к самосовершенствованию, но совершенство, достигаемое Богом в любой конкретный момент, зависит от обстоятельств. В Боге должны максимально присутствовать высшие возможные атрибуты (иначе Бог не был бы бесконечно великим); в этом и есть общая черта классического и неклассического теизма. Разница в том, что согласно неклассическому теизму, у Бога также есть определенные атрибуты, которые нельзя абсолютизировать. Бог непревосходим во всех отношениях, которые невозможно превзойти (Hartshorne, 1991a, 32). То есть существование Бога и его основных атрибутов необходимо и неизменно, в то время как индивидуальные формы осознания Бога (его состояния) случайны. Более того, Ч. Хартсхорн, определяя свою позицию как панентеизм, утверждает, что мир существует внутри Бога, но при этом Бог превосходит мир (Hartshorne, 1991b, 42).

Такие модификации концепции Бога требуют другого толкования фразы Ансельма Кентерберийского «Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» (Ансельм Кентерберийский, 1996, 128). Божие совершенство имеет два аспекта. В своем абсолютном аспекте совершенство невозможно превзойти никоим образом; в этом аспекте Бог превосходит все, кроме Себя. В свою очередь, в относительном аспекте совершенство объекта может быть превзойдено только им самим; в этом аспекте Бог превосходит все, включая Себя (Hartshorne, 1991b, 67).

Абсолютное совершенство касается основных качеств Бога, а относительное совершенство касается тех характеристик, которые Бог приобретает в процессе творческой эволюции. Взяв эти два аспекта вместе, можно сказать, что Бог — это существо, в отношении к которому ни один другой объект не может быть больше или равным, но Он может превзойти самого Себя, то есть Его текущее состояние не является максимально возможным состоянием. Бог непревзойдим в том смысле, что Его не может превзойти ничто, кроме Его Самого, и это основание для признания того, что Он заслуживает поклонения (Hartshorne, 1991a, 29).

Все это приводит Ч. Хартсхорна к выводу, что (модальное) онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского хотя и является великим открытием, не может быть принято без оговорок и уточнений. Что нужно пересмотреть, так это не само доказательство, а его ошибочное представление о Боге. Согласно Ч. Хартсхорну, вместе с классическим представлением о Боге доказательство Ансельма ведет к опровержению теизма (Hartshorne, 1991b, 33), так что критика этого доказательства частично оправданна. На основании концепции классического теизма это доказательство не достигает поставленной цели, поскольку делается попытка вывести конкретную реальность из абстрактного понятия, что является логической ошибкой. С другой стороны, если бы конкретная реальность не выходила за рамки абстрактного понятия, Бог был бы чистой абстракцией, которая не может быть объектом поклонения (Hartshorne, 1961, 472). Но, как полагает Ч. Хартсхорн, онтологическое доказательство, в основу которого положена адекватная концепция Бога, дает возможность не только бросить вызов атеизму, но и преодолеть трудности классического теизма (Hartshorne, 1991a, 9).

Первый вариант онтологического доказательства Ч. Хартсхорна, представленный в книге «Человеческое видение Бога и логика теизма» (1941), очень похож на рассуждения Б. Спинозы. Он не использует предположение, что (необходимое) существование обязательно предполагает совершенство, но что Бог — несотворенное существо. Бог, утверждает Ч. Хартсхорн, единственное когерентно мыслимое существо, которое следует понимать как несотворенное (Hartshorne, 1941, 126–127). Ничто, что не является всемогущим и всеведущим, не может создать всемогущее и всеведущее существо. Следовательно, существование Бога не имеет причины, потому что Бог не мог возникнуть из некоторых ранее существовавших существ. «Чтобы понять Бога, — пишет мыслитель, — нужно понять не то, что может существовать, а то, каким должно быть само „существование“, если идея Бога не бессмысленна. Либо Бог вообще ничто, либо все остальное, что существует, — в Нем и через Него и, следовательно, случайно, а Он существует (в сущности, хотя и не в Своей деятельности) только в Себе и через Себя, то есть необходимо» (Hartshorne, 1946, 29).

В своих более поздних работах, таких как «Логика совершенства» и «Открытие Ансельма», Ч. Хартсхорн начинает ссылаться на предположение, что необходимое существование — это совершенство. Он определяет понятие совершенства следующим образом: «*x* больше, чем *y*, пока *x* есть, а *y* не является чем-то таким, что „лучше быть, чем не быть“. Чем больше — значит, тем выше, тем совершеннее, тем достойнее восхищения и уважения» (Hartshorne, 1991a, 25–26).

Так почему же необходимое существование следует считать совершенным? Существование с возможностью небытия в качестве мыслимой альтернативы — это более низкий способ существования по сравнению с существованием без такой альтернативы, и поэтому только этот второй способ существования совместим с Тем, больше Кого невозможно помыслить, то есть с Богом. Другими словами, человек не может поклоняться

чему-то, что существует случайно (Hartshorne, 1991b, 41). Таким образом, Ч. Хартсхорн избегает возражения И. Канта о том, что существование не является предикатом. Хотя само существование на самом деле не является предикатом, однако модальности существования (такие как необходимое существование) являются предикатами.

В работе «Логика совершенства» Ч. Хартсхорн приводит свой вариант онтологического доказательства, используя символический аппарат модальной логики (Hartshorne, 1991b, 50–51). Данный вариант онтологического доказательства может быть представлен в следующем виде:

Символы

q : = $\exists x P(x)$ — предложение «существует совершенное существо», или «совершенство существует»

\exists — экзистенциальный квантор («есть ...»)

\square — оператор необходимости («обязательно (логически) верно, что ...»)

\neg — союз отрицания («неправда, что ...»)

\vee — союз альтернативы («... или ...»)

\rightarrow — конъюнкция строгой импликации («... строго подразумевает ...»), понимаемая следующим образом:

$\alpha \rightarrow \beta$: = $\square \neg (\alpha \wedge \neg \beta)$, где \wedge — союз конъюнкции («... и ...»)

Правила

I: $\alpha, \alpha \rightarrow \beta / \beta$ (правило отделения для строгой импликации);

II: $\alpha \rightarrow \beta / \square \neg \beta \rightarrow \square \neg \alpha$ (модальная версия закона modus tollens для строгой импликации);

III: $\alpha \vee \beta, \beta \rightarrow \gamma / \alpha \vee \gamma$ (правило замены альтернативных членов для строгой импликации);

IV: $\alpha \vee \beta, \neg \beta / \alpha$ (правило выхода из альтернативы).

(1) $q \rightarrow \square q$ («Принцип Ансельма»: совершенство не может быть случайным);

(2) $\square q \vee \neg \square q$ (закон tertium non datur);

(3) $\neg \square q \rightarrow \square \neg q$ (предположение: модальный статус всегда необходим);

(4) $\square q \vee \square \neg q$ ((2), (3) и III);

(5) $\square \neg \square q \rightarrow \square \neg q$ ((1) и II);

(6) $\square q \vee \square \neg q$ ((4), (5) и III);

(7) $\neg \square \neg q$ (предположение: совершенство не невозможно);

(8) $\square q$ ((6), (7) и IV);

(9) $\square q \rightarrow q$ (модальная аксиома: то, что обязательно верно, верно);

(10) q ((8), (9) и I).

Следует отметить, что под необходимостью Ч. Хартсхорн понимает логическую или аналитическую необходимость, то есть истинность по смыслу используемых терминов (Hartshorne, 1991b, 53). Следовательно, необходимость Бога означает, что тезис о Его существовании является логической или аналитической истиной: само значение слова «Бог» делает Бога обязательно существующим, как, к примеру, и само значение слова «холостяк», которое делает холостяков мужчинами.

Ч. Хартсхорн формулирует свои рассуждения непосредственно в символической форме, без предшествующего им структурированного выражения на обычном языке. Философскую идею представленной выше формализации можно сформулировать следующим образом:

(i) Бог понимается как совершенное существо. (определение)

(ii) Необходимое существование — это совершенство. (предположение)

(iii) Либо Бог существует обязательно, либо его существование невозможно. (пункты (i) и (ii))

(iv) Существование Бога не невозможно. (предположение)

(v) Что ж, Бог существует. (пункты (iii) и (iv))

Шаг (iii) здесь соответствует шагу (6), а предположение (iv) — предположению (7).

Ч. Хартсхорн критикует утверждение, что онтологические свидетельства могут использоваться для доказательства существования вымышленных объектов, таких как идеальный остров, совершенный дьявол и так далее. Такого рода возражения содержатся в самом Прослоге Ансельма Кентерберийского со стороны Гаунило из Мармутье (Ансельм Кентерберийский, 1996, 147–153). Согласно Ч. Хартсхорну, возражение по типу «идеальный остров» является особо слабым в отношении второго модального рассуждения Ансельма, в котором он пытается доказать существование необходимого существа. Идея идеального острова противоречива, потому что совершенство подразумевает необходимость, а бытие острова подразумевает случайность: «Было ли когда-либо доказано, что термины „идеальный остров“ и „совершенное существо“ логически эквивалентны для целей аргумента Ансельма? Предположим на мгновение, что „совершенный“... на самом деле подразумевает, как считает Ансельм, необходимость существования. Также верно не только для Ансельма, но и почти для всех, что „остров“ подразумевает случайность. Таким образом, „идеальный остров“ подразумевает противоречие, „что-то и не необходимо, и случайно“. Заключение: Ни один остров нельзя представить как совершенный в богословском смысле (если таковой имеется), подразумевающим существование» (Hartshorne, 1991a, 19).

Подобное несоответствие встречается и в концепции совершенного дьявола. Возражение Гаунило из Мармутье, что если должно существовать совершенное существо, то должен существовать совершенный остров или совершенный дьявол, вероятно, не является логически последовательным. На него можно ответить просто отрицанием того, что кто-либо может постичь совершенство в строгом смысле, используемом в аргументе, которым обладает остров или дьявол. Совершенный дьявол должен был бы нести бесконечную ответственность за все, что существует кроме него, и бесконечно враждебно относиться ко всему, что существует. Ему пришлось бы иметь дело с беспримерной заботой, терпением и полнотой для жизни всех других существ (которые должны зависеть в своем существовании от его заботы), и ему пришлось бы ненавидеть все это в неопишуемой мере. «Ему пришлось бы жестоко истязать космос, каждый элемент которого является неотъемлемой частью его собственного существования, соединенным с ним особой близостью, которую мы можем только смутно представить. Короче говоря... совершенный дьявол — это однозначная ерунда» (Hartshorne, 1941, 127).

С точки зрения Ч. Хартсхорна, Бог совершенен не в Своем роде (поскольку Он уникален в Своем бытии), а потому, что совершенство — это форма Его бытия. В свою очередь, «остров» — это родовое понятие, и именно поэтому термин «идеальный остров» не имеет конкретного содержания. Ч. Хартсхорн, как видится, понимает термин «совершенство» только в абсолютном смысле, где «идеальный остров» — явно противоречивое понятие. Однако если понимать совершенство относительным образом, как «своего рода совершенство», противоречие не является очевидным. Хотя можно согласиться с тем, что абсолютное совершенство подразумевает необходимое существование, можно признать, что относительное совершенство (например, в случае идеального острова) не предполагает необходимого существования. Тем не менее, с концепциями «обязательно существующего совершенного острова» или «обязательно существующего совершенного пегаса» несогласованность очевидна, поэтому в конечном итоге можно согласиться с Ч. Хартсхорном, что такие контрпримеры не ставят под угрозу модальные онтологические доводы.

Ч. Хартсхорн также оспаривает позицию, согласно которой нет никакого противоречия в сочетании необходимого существования с наличием совершенства только в каком-то аспекте (при условии, что необходимое существование не противоречит совершенству во всех отношениях). Ч. Хартсхорн отвергает этот тезис, ссылаясь на то, что быть необходимым может только то, что бесконечно толерантно во всех существенных отношениях к альтернативным возможностям, полностью свободно от конкуренции между предпосылками своего существования. Несовершенство (даже только в некоторых отношениях) — это всегда конкуренция, это всегда какая-то

степень сравнения. В Боге такой конкуренции нет. «Лишь только совпадение с модальностью, неограниченная гибкость, как и любая положительная логическая возможность, является предпосылкой, если существование должно избегать выбора между возможностями... Индивиды определенного вида... должны быть идентифицированы с помощью такого рода описаний и... по этой причине все они полностью случайны. Бог избегает такой чистой случайности, потому что Его идентифицирующая характеристика столь же универсально важна и в этом смысле столь же абстрактна, как и любая идея» (Hartshorne, 1991a, 117–118). Единственный смысл, в котором сравнение одного человека с другим может указать путь к необходимости бытия Бога, заключается в том, что некоторые люди обладают большей гибкостью, большей способностью сохранять значимую самоидентификацию среди многочисленных изменений, чем другие. Таким образом, их отличительные особенности могут быть менее конкретными. Но, чтобы преодолеть непредвиденное обстоятельство, эти характеристики должны быть абсолютно неспецифичными, а такие характеристики есть только у Бога.

Изложенная выше аргументация является теорией так называемого модального совпадения. Одним из признаков случайности является то, когда предмет своим существованием исключает существование других предметов, которые в противном случае возможны. То, что существует случайно, всегда существует «вместо» того, что также могло существовать случайно. Совпадение означает частичное исключение позитивного. Необходимость разделяется всеми возможностями и, следовательно, нейтральна в отношении того, какая возможность может быть реализована. Согласно Ч. Хартсхорну, существование совершенства не исключает существования чего-либо позитивного, если «позитивность» здесь понимается как определенная, а не как аксиологическая. Существование совершенства не противоречит каким-либо утверждениям о несовершенных существах. Ч. Хартсхорн называет это «универсальной экзистенциальной толерантностью»: «Я считаю, что существование совершенства в целом совместимо с любым другим видом существования. Совершенное показывает свое превосходство именно в том, что оно может поддерживать свое существование независимо от существования или отсутствия других вещей. Оно может терпеть или пережить любое состояние дел. Уже один этот факт должен убедить нас в том, что мы имеем дело с чем-то иным, чем случайная истина, положительная или отрицательная» (Hartshorne, 1991b, 68). Это означает, что само существование Бога ничего не исключает, но через Его свободные решения, не навязанные сущностью, Бог может исключать вещи. В отличие от Бога, несовершенные люди всегда исключают другие вещи самим своим существованием, независимо от действий. Например, неблагоприятная природная среда сама по себе исключает существование людей. «Совпадение Бога с самой модальностью» состоит в том, что Бог, то есть совершенное существо, является основой возможности всего, что вообще возможно, и Его существование согласуется со всеми возможными изменениями случайных вещей. Быть возможным — значит быть возможным объектом Божественного знания» (Hartshorne, 1991b, 38).

Аргумент Ч. Хартсхорна можно изложить в виде следующей схемы:

- a) Абсолютно неспецифическое существо (и только оно) — это существо, существование которого совместимо со всеми возможными обстоятельствами. (предположение)
- b) Необходимое существо (и только оно) — это существо, существование которого совместимо со всеми возможными обстоятельствами. (предположение)
- c) Если совершенное существо (и только оно) — абсолютно неспецифично, тогда существование совершенного существа (и только его) — совместимо со всеми возможными обстоятельствами. (a)
- d) Существо совершенное (и только оно) — абсолютно неспецифично. (предположение)
- f) Существование совершенного существа (и только его) совместимо со всеми возможными обстоятельствами. (c, d)
- e) Совершенное существо (и только оно) — существо необходимое. (b, f)

Это рассуждение формально правильно. Оно основано на трех предпосылках (a, b, d), причем a и b являются предпосылками определения или общих понятийных истин. Итак, ключевой здесь является предпосылка d, и если она окажется несостоятельной, то вывод e, предназначенный для устранения априорных аргументов, окажется необоснованным.

Характеристика Бога (существо, обладающее такими-то и такими-то совершенствами) не является чем-то, что можно считать «абсолютно неспецифичным», и, следовательно, бытие Бога не исключает какого-либо логически возможного хода событий. Ч. Хартсхорн не поясняет, что такое абсолютно неспецифические характеристики. В его рассуждении это всего лишь предполагает, что наличие совершенства до некоторой конечной степени является специфической характеристикой, потому что оно «конкурирует» с совершенством в другой степени (Hartshorne, 1991a, 117–118). Заметим, однако, что абсолютное совершенство — это также определенная «степень», ведь если объект имеет абсолютное совершенство, то этот факт требует объяснения так же, как и любой другой: почему именно абсолютное, если возможно, что этот объект также может быть неабсолютным? Ч. Хартсхорн, как кажется, полагает, что наличие определенной, ограниченной степени совершенства является случайным (и, следовательно, «специфическим»), потому что этим совершенством можно в той или иной мере обладать. Но это ошибочное суждение. Ведь может быть, что Бог имеет какие-то атрибуты лишь конечной степени, и такую возможность нельзя исключить с помощью аргументов, подобных аргументам Ч. Хартсхорна (и прежде Б. Спинозы). Тем не менее, Богу приписываются определенные нетривиальные атрибуты, независимо от того, классический это теизм или неклассический. Кажется, что единственное бытие с абсолютно неспецифическими характеристиками, ускользающее от всех случайностей, лишённое любых нетавтологических характеристик, это аристотелевская первая материя. Каждый объект должен иметь какие-то определения, а отсутствие каких-либо определений — это абстрактное понятие, созданное чисто ментальным отделением его определений от бытия, которое невозможно отделить от реальности. Когда говорится о Боге, Ему даются определения (буквальные или метафорические), и, напротив, какие-то определения для Него отвергаются. То есть Бог как-то характеризуется, Его как-то отличают от других объектов, а также отличают от абсолютной неопределенности. Итак, Бог не является абсолютно неспецифическим существом. Если это так, то следует подвергнуть сомнению и тезис о том, что существование Бога совместимо с любыми возможными обстоятельствами. Например, можно вообразить мир, похожий на наш, но отличающийся от него тем, что каждый человек с момента своего рождения испытывает бессмысленные, незаслуженные и бесконечные муки. Такой мир, несомненно, можно представить. Но если бы такой мир действительно существовал, Бог не мог бы существовать, потому что никакое благое и могущественное существо (даже если оно не бесконечно благое или всемогущее) не могло бы создать такой мир и поддерживать его в существовании. Существование такого мира противоречило бы не тому или иному решению Бога, а самому существованию Бога. Следовательно, неверно, что существование Бога совместимо со всеми мыслимыми альтернативами.

Вероятно, Ч. Хартсхорн ответил бы на это, что описанный выше мир страданий вообще не является возможным миром и не принадлежит пространству возможности (как несовместимому с существованием Бога), тогда пришлось бы ответить, что такой тезис представляет собой логическую ошибку *petitio principii*, потому что если сначала не предположить необходимое существование Бога, в описании этого мира нет ничего невозможного или противоречивого. Подобным образом можно было бы защитить тезис о необходимом существовании любого существа, заранее исключив как «невозможные» все контрпримеры, логически несовместимые с его существованием. Здесь следует четко различать две вещи. Одно дело вывести предложение как вывод из определенной доктрины, другое дело — использовать это предложение в качестве аргумента в споре по этой доктрине. Первое действие может быть правильным, а второе — нет, поскольку это *petitio principii*. И здесь именно так. Если предполагается, что Бог существует, вывод,

что мир страданий невозможен, будет правильным выводом. Если, однако, обсуждается правильность онтологического аргумента, нельзя предполагать, что Бог существует, и следует признать, что существование мира страданий столь же возможно, непротиворечиво и мыслимо, как и его несуществование. Предположение о существовании Бога сужает пространство возможностей по отношению к ситуации, в которой безразлично мнение о существовании Бога. Следовательно, нельзя сказать, что существование Бога совместимо с любым возможным положением дел, если под «возможным» мы не подразумеваем возможное в свете существования Бога, что является очевидным *circulus vitiosus*. Об этом также свидетельствует тот факт, что Ч. Хартсхорн явно использует тезис о совместимости Бога со всем возможным в качестве предпосылки в своей версии онтологического доказательства. Конечно, невозможно доказать, что мир страданий, в котором нет Бога, — это возможный мир. В противном случае это означало бы признание ложности теизма, поскольку это означало бы, что Бог, будучи необходимым существом, не существует во всех возможных мирах и, следовательно, противоречит Самому Себе. Однако такой мир, по крайней мере, мыслим без грубых противоречий, и потому можно считать его возможным. Чтобы доказать его невозможность, нужно доказать существование Бога. Пока это не сделано, нельзя утверждать, что существование Бога совместимо со всеми возможными положениями вещей. Если признаётся, что Бог существует, то из этого можно сделать правильный вывод, что Он совместим со всем возможным.

Идея априорного доказательства существования Бога привлекала философов и теологов на протяжении многих веков. Разрабатывая онтологический аргумент, Ансельм Кентерберийский полагал, что достиг именно этой цели. Однако серьезные возражения, выдвинутые более поздними мыслителями, такими, например, как И. Кант, ясно показали несостоятельность аргумента, представленного Ансельмом. В своей ревизии онтологического аргумента Ч. Хартсхорн усилил его не только на основе критики, подобной критике И. Канта (а именно, что существование не является предикатом), но и на основании ошибок, которые имели место в самом исходном аргументе. Модальная коэкстенсивность Ч. Хартсхорна, включающая в себя абстрактное и конкретное совершенство, решала проблемы, с которыми сталкивался первоначальный аргумент Ансельма Кентерберийского, например проблемы совершенства и бесконечности. Именно в этом состоит несомненный вклад мыслителя в развитие философии онтологического аргумента.

Онтологический аргумент в интерпретации Ч. Хартсхорна показывает, что любое теистическое доказательство, которое начинается с предпосылки о том, что мир каким-то образом нуждается в Боге, должно также допускать, что любой мыслимый мир или когерентно мыслимое отсутствие мира потребует Бога, если Божественное существование необходимо. Если существование определенных вероятных существ требует существования Бога, то любой мыслимый мир с вероятными существами требует Бога. Точно так же, если существование порядка является признаком работы его разумного создателя, то любой упорядоченный мир или любой до логически мыслимой степени неупорядоченный мир будет нести на себе отпечаток Бога.

При этом, как было отмечено, интерпретация онтологического аргумента Ч. Хартсхорном не свободна от недостатков. В частности, не вполне ясна презумпция мыслителя относительно неспецифичности бытия Бога и связанное с ней противоречивое утверждение о степенях совершенства. Предлагаемые Ч. Хартсхорном аксиомы (2), (3) и (9) — это логические тавтологии, инвариантные значениям своих составляющих. Поэтому реальное значение имеют аксиомы (1) и (7). Первая утверждает, что данное высказывание может быть истинным только необходимым образом, вторая — что данное высказывание не является невозможным. Итак, если ограничиться экзистенциальными высказываниями, то, как было показано, логика рассуждений Ч. Хартсхорна вполне применима для постулирования реального бытия субстанции Б. Спинозы или злого бога. Если использовать онтологическое доказательство существования злого бога, тогда этот бог, а не Бог классического теизма, будет основой возможности всякого бытия.

Источники и литература

Источники

1. Ансельм Кентерберийский (1996) — *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 147–153.
2. Hartshorne (1923) — *Hartshorne C.* An Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good. Doctoral dissertation. Harvard, 1923. 365 p.
3. Hartshorne (1977) — *Hartshorne C.* John Hick on Logical and Ontological Necessity // *Religious Studies*. 1977. Vol. 13. № 2. P. 155–165.
4. Hartshorne (1941) — *Hartshorne C.* Man's Vision of God and the Logic of Theism, Chicago-New York, Willett, Clark & Company. 360 p.
5. Hartshorne (1944) — *Hartshorn C.* The Formal Validity and Real significance of the Ontological Argument // *Philosophical Review*. 1944. Vol. 53. № 3. P. 225–245.
6. Hartshorne (1961) — *Hartshorne C.* The Logic of the Ontological Argument // *The Journal of Philosophy*. 1961. Vol. 58. № 17. P. 471–473.
7. Hartshorne (1991a) — *Hartshorne C.* Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence, La Salle, Open Court. 334 p.
8. Hartshorne C. (1991b) — *Hartshorne C.* The Logic of Perfection. Chicago and La Salle, Open Court. 1991. 126 p.
9. Hartshorn, Reese (1953). — *Hartshorn C., Reese W.L.* Philosophers Speak of God. Chicago: University of Chicago Press, 1953. 550 p.

Литература

10. Ворохобов (2009) — *Ворохобов А. В.* Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бульмана: сравнительный анализ. Дис. ... канд. филос. н. Нижний Новгород, 2009. 222 с.
11. Ворохобов (2018) — *Ворохобов А. В.* Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неортодоксии. Дис. ... док. филос. н. Нижний Новгород, 2018. 520 с.
12. Горин (2010) — *Горин А. А.* Экспликация онтологического аргумента. Ключевые подходы. Дис. ... канд. филос. н. СПб., 2010. 173 с.
13. Коцюба (1998) — *Коцюба В. И.* Критика онтологического доказательства в философии Канта. Дис. ... канд. филос. н. М., 1998. 131 с.
14. Лошиц (2016) — *Лошиц И. В.* Онтологический аргумент в философии Нового времени. Дис. ... канд. филос. н. М., 2016. 125 с.