**Глава 8. Онтологический аргумент в гегелевской системе**

**8.1. Классический вариант онтологического аргумента:**

**истинное содержание и ложная форма**

В кантовской философии сложился определенный подход к анализу метафизических аргументов, включающий в себя два аспекта: во-первых, обсуждение возникновения исходной предпосылки, исходного пункта данного доказательства, во-вторых, анализ корректности самого вывода. В гегелевском учении такой подход был четко осмыслен и в полной мере реализован в ходе исследования космологического аргумента. Как было показано выше, множество страниц было посвящено в работах Гегеля исследованию данного интеллектуального явления, в том числе, был представлен подробный анализ взглядов Канта на данный силлогизм. Однако ничего подобного нельзя сказать относительно исходной предпосылки онтологического аргумента: исследование Канта, предложившего интереснейшую интерпретацию механизма порождения разумом идеи*всереальнейшего**существа* как основы онтологического аргумента, практически полностью оказалось оставленным без внимания.

И это после того, как предпосылка космологического силлогизма, многими воспринимавшаяся как самоочевидная, обсуждалась философом самым серьезным образом! Более того, мы уже неоднократно имели возможность убедиться, что предпринятое в «Критике чистого разума» исследование механизма формирования идеи всереальнейшего существа было выдающимся достижением Канта, снимавшим с этой идеи статус *врожденности* и открывавшим совершенно новые аспекты творческой, креативной сущности мышления человека. Мышление, всецело предоставленное самому себе, безо всякого вмешательства высших сил, оказывалось способным сотворить идею Бога, да еще и взятого в своей предельно полной определенности. А ведь отношение к мышлению человека как к тотально креативному началу было лейтмотивом всего учения Гегеля, что еще больше должно усилить недоумение по поводу явно невнимательного отношения философа к открытию своего предшественника. Думается, что читатель согласится с нами: от великого мыслителя вряд ли можно было ожидать случайного невнимания, да еще и при обсуждении столь серьезного вопроса. Поэтому, если уж мы сталкиваемся с таким странным фактом, то вполне естественно предположить, что вызван он был какими-то серьезными основаниями.

Если космологическое доказательство обоими авторами трактовалось как «естественное движение разума», то относительно природы онтологического аргумента наблюдается исходное расхождение в его оценках Гегелем и Кантом. Для автора «Критик» онтологическое доказательство всегда воспринималось как сугубо *искусственное* изобретение схоластики, исказившее подлинный вектор движения разума, которое никогда не нашло бы себе сторонников, если бы не смутно ощущавшаяся потребность в более содержательном определении понятия абсолютно необходимого существа. И вот как раз с этой оценкой категорически не был согласен его оппонент. А ведь различие в естественном и искусственном движении разума было принципиальным для этих авторов.

Действительно, если мы имеем дело с искусственным метафизическим силлогизмом, то совершаемое в нем движение разума, согласно автору «Критик», оказывается бесплотным пустоцветом, за пределами философии не играющим никакой фундаментальной роли в духовной эволюции человеческого рода. Напротив, естественно возникающий силлогизм, то есть силлогизм, имеющий свои основания в природе самого разума, порождает, ни много ни мало, ту или иную форму *религии*, или даже становится основанием формирования религиозного сознания вообще. Таким образом, для Канта онтологический аргумент является бесплотной интеллектуальной игрой, не оказавшей никакого влияния на *религиозное* возвышение человечества. Влияние на религиозное развитие, в частности, на возникновение христианства, сыграл в его концепции механизм «морального доказательства», однако, как мы видели выше, эти два аргумента в его концепции не рассматривались как взаимосвязанные.

Гегель же, напротив, изначально связывал онтологический аргумент с *христианским* мировоззрением. Именно поэтому, серьезнейшие размышления философа о сути аргумента встречаются не только в его лекциях, специально посвященных истории доказательств бытия Бога, и не только в работах по истории философии, но также и в текстах, традиционно относимых к области философии религии[[1]](#footnote-1).

Вполне естественно ожидать, что подобная позиция Гегеля должна была сказаться и на его отношении к исторически сложившимся формам онтологического доказательства. Если основной гегелевский упрек в адрес традиционных вариантов *космологического* аргумента был связан с рассудочным характером их формы, с отсутствием в ходе их развертывания *диалектических* переходов и скачков, то очевидно, что подобные упреки в адрес *онтологического* доказательства были явно невозможны – диалектики в этой традиции явно хватало! Более того, нарушение в онтологическом силлогизме всех правил формальной логики было едва ли не самым давним и самым распространенным доводом в пользу его некорректности. И великий диалектик Гегель, конечно же, не мог не оценить по заслугам это формирование диалектических элементов в исторической эволюции онтологического доказательства, увидев в них первые подходы к теоретическому постижению мышления как тотально творческой, *креативной* деятельности. То, что традиционно считалось слабостью онтологического доказательства, в гегелевском понимании было как раз его силой.

Критические же стрелы в адрес сторонников онтологического аргумента были выпущены им по иному поводу. «В Ансельмовой форме понятия *предпосылкой* по существу является единство понятия и реальности; но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным с точки зрения разума, ибо предпосылка есть то, что следует доказать. Но то, что понятие себя в себе определяет, себя объективирует, само себя реализует, – это дальнейшее понимание, которое проистекает только из природы понятия и которого не могло быть у Ансельма»[[2]](#footnote-2). Похожие на это критические рассуждения мы встречаем и в адрес метафизики Декарта[[3]](#footnote-3).

В чем суть этого гегелевского упрека? Заметим, что философ здесь вовсе не отвергает самой возможности подобной дедукции бытия из понятия, а указывает лишь на то, что само это *единство* *понятия* и *реальности* требует своего обоснования и своего доказательства. Его нельзя *предпосылать*, оно должно быть само обосновано. И именно это обоснование единства понятия и реальности рассматривается Гегелем в качестве истинной задачи и подлинной сути онтологического доказательства – задачи, которая, естественно, не могла быть осознана в *адекватной* *форме* в момент появления самого доказательства. Точно так же, как подлинной задачей космологического аргумента в его понимании являлось теоретическое описание процесса исчезновения конечного в бесконечном, что первоначально было сокрыто за оболочкой классического силлогизма, доказывавшего бытие Бога, исходя из бытия мира.

Таким образом, смысл онтологического доказательства изначально виделся Гегелю гораздо шире, чем просто переход от идеи всереальнейшего существа к его бытию. Главным для него здесь оказывается не это, пусть и бесконечно значимое, но все же *частное* движение, главным для него здесь является сам принцип *объективации субъекта*, сам *переход субъективности* в *объективность*. Отсюда вытекало и отношение философа к классическим формам онтологического доказательства. Попытка дедуктивного вывода бытия из понятия всереальнейшего существа представляла собой лишь *исторически преходящую*форму, а вовсе не *суть* онтологического аргумента. Подлинная же задача последнего была гораздо шире , но должно было на теоретическом уровне соединить осознавшего свою бесконечную *свободу* и внутреннюю глубину разума с объективным, реально существующим миром. Онтологический аргумент был призван философски обосновать рефлексивное единство мышления и реальности, мышления и бытия. Он должно был стать теоретической формой, в рамках которой окажется возможным преодоление безгранично властвующей воспетой классической наукой *необходимости*. Иными словами, он должен был стать теоретической формой построения *рефлексивной онтологии.*

Теперь становится понятным и ответ на вопрос, с которого начинался данный параграф – вопрос о причине столь невнимательного отношения Гегеля к кантовскому исследованию логического механизма порождения разумом идеи всереальнейшего существа, названного им еще трансцендентальным идеалом. Кант, с точки зрения Гегеля, принял *исторически преходящую форму* онтологического аргумента за его истинный и *единственный* вариант, благодаря чему не заметил присутствующий в этом движении бесконечно более значимый и глубокий смысл. Поэтому, при всем значении кантовской концепции, предложенное им исследование механизма порождения разумом идеи всереальнейшего существа далеко не исчерпывало всей глубины онтологического силлогизма. Правда, здесь не следует забывать, что это «непонимание» самим Кантом было вызвано отнюдь не случайными причинами, ибо он, как поистине великий философ, был абсолютно точен и абсолютно прав в рамках тех постулатов и предпосылок, которые им были приняты изначально, раз и навсегда. Ведь преодоление пропасти, разделяющей субъект и объект, в кантовской философии было принципиально невозможным для рационального познания актом – в противном случае он должен был признать за человеческим мышлением способность творить не только идеи, но и само бытие, причем бытие самого Бога. А это был бы уже не Кант.

Но раз так, задача Гегеля действительно переносится в новую плоскость, ибо теперь для раскрытия «истинной формы онтологического аргумента» – той самой формы, что лишь проглядывала и угадывалась сквозь его более ранние модификации – требовалось, в первую очередь, *обосновать истинное***,** а не мнимое *начало*этого силлогизма. Начало же это теперь оказывается предельно абстрактным и фундаментальным – это уже не идея всереальнейшего существа, через анализ которой следует перейти к его бытию, это сама *субъективность*, наличие которой здесь впервые должно быть раскрыто не как нечто a priori заданное, но как нечто обоснованное и закономерное. Далее, должна быть раскрыта неизбежность появления у этой субъективности потребности в осуществлении данного перехода, то есть возникновение не просто разрыва, а *осознанного* *разрыва идеи* и *бытия*, *разрыва субъекта*и*объекта* и, наконец, должен быть обоснован сам переход. Что же касается классического онтологического доказательства, то оно, согласно Гегелю, уже вырастало на почве этого разрыва, и было одной из первых, конечно же, неадекватных форм его теоретического осознания и теоретического преодоления.

Итак, кантовская эстафета принята, но дело теперь состоит в том, чтобы пойти дальше и раскрыть не механизм формирования идеи всереальнейшего существа, а исследовать логику возникновения самой субъективности, причем взятой в точке наибольшего напряжения – в точке разрыва субъекта и объекта, требующего своего преодоления. Это и есть исходная задача в гегелевском решении *загадки онтологического аргумента*.

1. Помимо этого, об онтологическом аргументе неоднократно заходила речь в самых разных разделах «Науки логики», в том числе в первом и третьем томах. Эти аспекты гегелевской концепции будут рассмотрены позже. [↑](#footnote-ref-1)
2. Там же, с. 221. [↑](#footnote-ref-2)
3. См. Гегель. Лекции по истории философии, т. 3, с. 333 – 334. [↑](#footnote-ref-3)