

ВОПРОС О БЫТИИ В ФИЛОСОФИИ КАНТА*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

онтологическое доказательство, вопрос о бытии, существование Бога, картезианский аргумент, возможность и действительность.

Статья посвящена исследованию вопроса о бытии в «Критике чистого разума» и ранних «докритических» работах Канта в сопоставлении с его рассмотрением онтологического доказательства существования Бога. Проблема существования Бога, рассматриваемая внутри онтологического доказательства, связана для Канта с разрешением изначального вопроса о бытии, как оно раскрывается нашим разумом в виде основания существования всего остального познаваемого сущего. Но если в «Критике чистого разума» Кант опровергал возможность всякого обоснования существования Бога, считая несостоятельным онтологическое доказательство (под которым он понимал только аргумент Декарта), то в «докритической» работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»

ИВАН ПРОТОПОПОВ

Кандидат философских наук,
доцент Гуманитарного факультета
Санкт-Петербургского государственного
университета аэрокосмического
приборостроения.

Адрес: ул. Большая Морская, д. 67, лит. А,
190000, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: stiff72@mail.ru

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских наук, старший
научный сотрудник Социологического
института РАН Федерального научно-
исследовательского социологического
центра Российской академии наук,
доцент Кафедры общественных наук
Санкт-Петербургского политехнического
университета Петра Великого.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14,
190005, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: onogov@yandex.ru

он пришел к положительному обоснованию этой возможности и сформулировал свое собственное априорное доказательство, обозначаемое им впервые в истории как онтологическое. В статье раскрывается, что кенигсбергский мыслитель при рассмотрении онтологического доказательства в своей ранней работе руководствуется, по сути, иным, нежели в «Критике чистого разума», понятием о Боге как о высшем существе, связывая это понятие исключительно с темой бытия, а также совершенно иным образом понимает имеющее одну и ту же форму как в ранних, так и в критических сочинениях известное положение о бытии: бытие (Sein) не есть реальный предикат. Внутреннее преобразование, произошедшее в кантовском понимании бытия

* Основная часть текста подготовлена *Иваном Протопоповым*, *Олег Ноговицин* подготовил подпараграф 3.2, а также отдельные фрагменты в подпараграфе 3.3. и в параграфах 4 и 5.

*в «Критике чистого разума»
и ставшее решающим для всего
последующего развития западной
философии, состоит в том, что
бытие из высшего определяющего
основания существования*

*всего познаваемого нашим разумом
сущего превратилось в полагаемое
человеком как трансцендентальным
субъектом существование
чувственно воспринимаемых
объектов.*

1. ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о бытии рассматривался в кантовской философии в соотнесении с внутренне связанной с ним проблемой существования Бога. Эту проблему принято исторически относить к догматической метафизике немецкого Просвещения, которая в своем онтологическом основании укоренена в схоластической и нововременной теологии, нацеленной на доказательство бытия высшего существа. Поэтому всякое рассмотрение вопроса о бытии у Канта неизбежно определено перспективой его критического отношения к такой рационально-догматической метафизике и, соответственно, к самой возможности доказательства существования Бога. Однако проблема существования Бога в кантовской философии как докритического, так и критического периодов сама по себе вовсе не определяется теологической проблематикой, направленной на обоснование существования высшего сущего, бытие которого нам дается через веру и откровение, — для него это изначальный философский вопрос о самом бытии, как оно раскрывается для нашего мышления в виде основания бытия всего остального познаваемого сущего.

Непосредственно проблема существования Бога рассматривается Кантом в «Критике чистого разума» в той ее части, которая посвящена разбору и соответствующей критике знаменитого онтологического доказательства бытия Бога, и разрешается она, прежде всего, в связи с установлением общей теоретической невозможности какого-либо обоснования этого бытия. Данный вывод делается на основании определенного, свойственного человеку в его конечной природе, понимания бытия вообще, которое должно приниматься нами как само по себе очевидное в отношении возможности познания каких-либо вещей. В соответствии с этим пониманием, как считает Кант, отказываясь от своей прежней приверженности догматической метафизике, все сущее, которое мы мыслим и определяем в понятии, может быть представлено и познано как существующее только посредством его полагания в чувственном созерцании.

Это внутреннее преобразование в кантовском понимании сущности бытия стало решающим для всего последующего развития западной философии, когда бытие, прежде понимавшееся как бытие, относящееся к Богу, из определяющего основания существования всего возможного познаваемого нашим разумом сущего превратилось в определяемое и полагаемое человеком как трансцендентальным субъектом существование чувственно воспринимаемых

объектов, бытийным основанием которых выступает вещь сама по себе. После Хайдеггера мы хорошо знаем, что сущность этого переворота в понимании бытия состоит в том, что человек как самостоятельный субъект становится в кантовской теоретической философии в абсолютном единстве своего самосознания высшим условием понятий всех являющихся вещей как объектов и полагает эти объекты в их действительном бытии, которым они обладают только в чувственном восприятии. В своем рассудке он представляет собой абсолютное единство мышления самого себя и всего остального мыслимого им сущего, которое существует для него в виде определенного воспринимаемого им объекта только благодаря этому единству. И соответственно, понятия рассудка могут выражать всеобщность и необходимость познания по отношению к таким вещам именно потому, что эти вещи существуют не сами по себе, а только для нашей способности представления в виде определяемых нами самими объектов.

Не трудно заметить, что только через невозможность обоснования бытия Бога Кант приходит к отрицанию высшего бытия, которое бы выступало первым основанием мышления всего сущего в нашем самостоятельном рассудке и высшей причиной бытия всякой познаваемой вещи, как она существует для чувственного восприятия. И с другой стороны, именно данное отрицание служит собственным основанием идеи всеобщего мыслящего себя самосознания, в своих понятиях являющегося первым основанием определения объективной сущности всего воспринимаемого нами сущего.

Так обстоит дело у «критического» Канта. Однако в противоположность этому в своем «онтологическом» доказательстве, как его определял сам Кант в ранних работах, и, прежде всего, в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763), полностью отличая и противопоставляя его картезианскому доказательству, он, напротив, видит свою цель в том, чтобы аподиктически установить такое безусловно необходимое существование, которое определяется в понятии высшего существа, или Бога. И это высшее бытие, в отношении всего остального сущего понимается ранним Кантом как простое полагание внутренней возможности всех мыслимых в нашем разуме и действительного бытия всех существующих для нашего чувственного восприятия вещей.

Иными словами, докритический Кант в вопросе о бытии, как и в вопросе о доказуемости существования Бога, стоит на позициях прямо противоположных Канту критическому. В качестве автора «Критики чистого разума», Кант известен как разрушитель всей прежней догматической системы метафизики. Считается несомненным, что он опроверг и выявил полную несостоятельность всех возможных доказательств бытия Бога и бессмертия души, которые эта метафизика отстаивала. Если речь идет о рациональной метафизике Вольфа, в которой логические основания мышления и его отвлеченные формальные законы принимались за основание реального познания природы сущего в виде трех основных предметов — Бога, души и мира, то эти выводы имеют смысл. Но это вовсе не означает, что Кант своими «Критиками» разрушил

основания и поставил под вопрос теоретические принципы познания всей классической средневековой метафизики, на что он претендовал.

Более того, даже поверхностный взгляд на «онтологическое» доказательство бытия Бога, которое Кант дает в ранних работах, отчетливо свидетельствует, что оно в корне отличается от картезианского доказательства, известного еще со времен Ансельма Кентерберийского, за которым опять-таки сам Кант в «Критике чистого разума» закрепил название онтологического и которое подверг сокрушительной критике не только в этом своем эпохальном труде, но и опять же в сочинениях докритического периода. Можно даже предварительно указать на то, что собственно кантовское «онтологическое» доказательство, развернутый вариант которого он предлагает в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», есть такого рода априорное доказательство бытия Бога, которое не выдвигалось никем до него, в том числе и в средневековой схоластике.

В этом исследовании мы ставим перед собой цель выяснить, каким образом проблема существования Бога соотносится у Канта с понятием о бытии вообще. Однако стоит заметить, что в наше время если и ставится вопрос о бытии вообще, то его стараются полностью отделить от вопроса о существовании Бога и предпочитают оставлять этот вопрос в стороне также и при исследовании кантовской философии, где обойти его просто невозможно. Даже Хайдеггер в своей истории метафизики как истории забвения бытия представляет христианского Бога только в качестве ограниченного в своих правах эпохой средневековой мысли, гаранта бытийной определенности понятия о сущем. Наш разум больше не осаждают вопросы, которые Кантом мыслились как естественные для человеческой природы, и важнейшим из которых являлся вопрос о том, существует ли Бог.

И тем не менее, если мы, следуя Канту, попытаемся задаться этим вопросом как вопросом онтологическим, то, во-первых, мы должны выяснить, продолжает ли он в своем раннем творчестве догматическую метафизику своего времени или, напротив, возвращается к онтологическим основаниям средневековой и древнегреческой философской традиции, реализуя те их истинные замыслы, которые так и не были никогда исторически воплощены. И, во-вторых, по крайней мере, в общих чертах показать, к каким преобразованиям теоретического поля метафизики привел трансцендентальный поворот в отношении переоценки самой возможности мышления Бога как существующего. Эти вопросы станут для нас ведущими в данной работе.

2. ВОПРОС О БЫТИИ И ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА В РАННИХ РАБОТАХ КАНТА

2.1. *Бытие как полагание в отношении Бога и всего сущего: полагание относительное и абсолютное*

Исследования связанные с познанием бытия Бога оказываются, как считает Кант в работе «Единственно возможное основание для доказательства

бытия Бога», настолько необходимыми, равно как и сопряженными с такого рода опасностями, что для их осуществления нам нужно рискнуть броситься в бездонную пропасть метафизики, в ее мрачный океан, безбрежный и лишенный маяков, в котором нужно начинать с плавания по неизведанному еще морю. И все это необходимо для того, чтобы у нас возникло теоретическое убеждение в великой истине: *есть Бог* (Кант 1994б, 384–385). Причем возникнуть это убеждение должно в соответствии с тем же самым изначальным положением о бытии вообще, руководствуясь которым, Кант впоследствии, уже в «Критике чистого разума», полностью отвергает какую-либо возможность подобного убеждения.

Если же это так, то очевидно, что кенигсбергский мыслитель в своей ранней работе при рассмотрении онтологического доказательства руководствуется, по сути, иным понятием о Боге как о высшем существе и совершенно иным образом понимает имеющее и в ранних, и в критических сочинениях один и тот же вид положение о бытии. Кант в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», в противоположность своему подходу к осмыслению бытия, которое он использует в «Критике чистого разума», относит это понятие вовсе не к существованию какого-либо сущего как объекта, данного только в чувственном восприятии, но раскрывает его природу в виде существования или присутствия вообще (*Dasein*), как мы его можем мыслить в своем разуме.

Прежде всего, Кант указывает на то, что природа бытия и существования настолько проста, что с трудом может быть пояснена с помощью какого-либо формального, предпосылаемого ему, определения. Если бытие рассматривается не как понятие связки в суждении, выступая в последнем случае в виде отношения какого-либо определения вещи к ней самой в нашем мышлении¹, но как то, что подразумевается под самим предметом, обозначаемым посредством названия «бытие» (*Sein*), то оно будет означать тоже, что и *Dasein* — существование: «Если же рассматриваться будет не только это отношение, но и вещь, положенная в себе и для себя, то это бытие (*Sein*) необходимо рассматривать как существование, присутствие (*Dasein*)» (Кант 1905, AA II, 73)².

При этом, как считает Кант, «понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить, кроме напоминания о том, что надо быть достаточно осмотрительным и не смешивать его с отношениями вещей к своим признакам» (Кант 1994б, 394). Тогда данное существование или присутствие как выражающее смысл самого бытия может рассматриваться либо

1 Если «нечто полагаемо лишь в отношении чего-то или, вернее, мыслимо лишь отношение (*respectus logicus*) чего-то как признака к некоторой вещи, [то] ...тогда бытие, т. е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении» (Кант 1994б, 394).

2 В тех случаях, когда опубликованный русский перевод цитируемых сочинений Канта будет требовать уточнения, мы, как и в этом месте, будем давать свой перевод немецкого текста со ссылкой на немецкое Академическое полное собрание сочинений (с аббревиатурой «AA» и последующим указанием номера тома и страницы).

как абсолютно необходимое, либо как случайное существование вещей, но в любом случае оно должно отличаться от всех тех определений, сообразно которым мы только мыслим ту или иную существующую вещь. В связи с этим Кантом устанавливается понятие возможности мыслимых нами вещей в их полном определении в сопоставлении с действительным бытием этих вещей, в котором не содержится ни одного их дополнительного предиката (ibid., 392).

Более того, если бы Богу, как предполагает Кант, «было угодно создать другой ряд вещей, другой мир, то этот мир существовал бы со всеми теми определениями, которые он в нем познает, и не имел бы ни одного определения сверх этих, хотя бы и был всего лишь возможным миром» (ibid., 392–393). Тем не менее, вопреки этой логике, выражением Dasein — существование, присутствие, пользуются как предикатом, и, как считает Кант, так, в принципе, можно поступать, если не ставится задача вывести существование из только возможных понятий, как это обыкновенно делают сторонники декартовского онтологического аргумента, когда хотят доказать абсолютно необходимое существование (ibid., 393).

Кенигсбергский мыслитель замечает, что в этом случае «напрасно ищут существование среди предикатов подобного возможного существа; среди них оно, несомненно, не находится. В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи» (ibid.). Приписывая какой-либо вещи предикат существования, мы ищем доказательства положения о существовании этой вещи вовсе не в понятии о ней как субъекте, в котором можно найти лишь ее возможные предикаты, но в источнике того познания, которое мы имеем о ней.

Мы должны убедиться в том, является она в действительности существующей, что происходит обычно в опыте, посредством чувственного созерцания. Но предикат существования, как считает Кант, выступает здесь вовсе не предикатом самой этой существующей вещи, но лишь нашего эмпирического понятия о ней. Более того, правильно будет сказать даже не то, что какое-либо сущее, например — морской единорог, существует, а совсем наоборот, что некоторому существующему морскому животному присущи предикаты, совокупность которых мы мыслим в понятии единорога. Таким образом, по мысли Канта, представляемые нами вещи оказываются возможны согласно их полному определению и мыслятся тем самым как реальные даже в том случае, если они не существуют и мир этих вещей является всего лишь возможным миром (ibid., 392–394).

Именно поэтому Dasein как существование или присутствие «вовсе не есть предикат или определение вещи» (ibid., 392), напротив, оно «есть абсолютное полагание вещи, и этим оно отличается от любого предиката, который, как таковой, всегда полагают только относительно к другой вещи» (ibid., 394). Определение при этом, как мы узнаем далее, относится ко всем вещам именно как определяющая их «реальность (Realität)» и «мыслимое содержание» (ibid., 409). Если же мы обратимся для сравнения к определению

бытия в «Критике чистого разума», то можем узнать, что «*бытие* (Sein) не есть реальный предикат (reales Prädikat), иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (Position — полагание. — *И. П.*) вещи или некоторых определений само по себе» (Кант 2006, 771 (В 626))³.

Именно Dasein мыслится изначально Кантом как то, через что бытие раскрывается для нас в своем существе, совершенно независимо от того, понимаем ли мы его как основание существования всего сущего или же как бытие чувственно воспринимаемых вещей. Бытие — это не реальный предикат или то или иное определение сущего, не нечто относящееся к какой-либо вещи в виде его реального свойства, но само существование этого сущего; оно не принадлежит никакой вещи по самой ее сущности, но только оно делает все вещи существующими.

Однако, как мы видим, бытие — это не предикат не только в отношении понятия какого-либо сущего, но и не предикат понятия о Боге. Входит ли тогда само бытие в понятие о Боге? Очевидно, что в качестве реального предиката, как утверждает Кант, нет. Бог — это не понятие о каком-либо сущем, одним из определений которого, наряду с другими, выступало бы его действительное существование. Тем не менее бытие безусловно входит в понятие о Боге в качестве субъекта, поскольку Бог и есть само совершенное бытие. Поскольку же бытие, в отличие от всех остальных вещей, выступает субъектом понятия о Боге, то существование должно все-таки быть тем единственным предикатом Бога, который всецело тождественен со своим субъектом, или, по крайней мере, логически вытекает из него.

Тем не менее это вовсе не означает того, что это бытие существует в действительности, как утверждал Ансельм в своем доказательстве бытия Бога, а вслед за ним Декарт. Положение о том, что бытие не есть реальный предикат или сущностное определение какой-либо вещи вовсе не является кантовским изобретением, — это классическое положение всей средневековой философии, в том или ином виде мы его находим у Ансельма, Фомы Аквинского, Дунса Скота, Суареса. Однако это положение не применялось в средневековой схоластике к высшему существу, поскольку считалось, что оно в принципе не может быть такой вещью, собственная сущность которой отличалась бы от ее существования. Поскольку Бог по своей сущности определяется как тождественный с самим бытием, а его понятие состоит в том, что он есть чистое действительное существование, то бытие как субъект и его существование как следующий из него предикат в понятии о Боге едины⁴.

3 Цитаты из второго издания «Критики чистого разума» даются по переводу, опубликованному в немецко-русском издании сочинений Канта (Кант 2006), с параллельным указанием стандартной пагинации страниц немецкого издания 1787 г. (Kant 1787), также имеющейся в упомянутом двуязычном издании.

4 См., например, «Метафизические рассуждения» Суареса, диспутацию II, раздел 4, параграф 13: Суарес 2007, 364.

О том, как Кант понимал в «докритический» период отношение логического и реального предиката к существованию вещей и бытию как таковому, мы можем судить по одному из фрагментов в его набросках 1769–1771 гг.:

Логические предикаты — понятия, посредством которых я могу полагать или познавать определенные вещи. Все понятия тем самым предикаты; означают же они либо вещи, либо их полагание: первое — реальный предикат, второе — только логический.

Понятия неопределенны в отношении многих предикатов, вещи же нет. Оттого полное определение и присуще действительности, и в бытии больше, чем в возможности. Это вытекает также из того, что возможностью я полагаю только лишь понятие, действительностью — вещь. Если Бог лишает вещь существования (Dasein), он не отнимает у нее ни одного из предикатов, но [отнимает] саму вещь... Отрицающий бытие (Dasein) убирает вещь со всеми ее предикатами.

Бытие, хотя и может быть логическим, но никогда — реальным предикатом вещи (R 4017, AA XVII, 387) (Кант 2000, 21–22).

Поэтому, «экзистенциальные положения выражают то, **как** мы должны мыслить вещи, но не **что** [мыслится в них]; а именно, *абсолютно*, а не *относительно*» (R 4018, AA XVII, 387) (ibid., 22). Таким образом, бытие — это не реальный предикат или определение понятия вещи, относящееся к ее возможности, но логический предикат, выражающий существование вещи и относящийся к ее действительности. Посредством полагания вещи как существующей мы уже не только мыслим ее *относительно* — в виде возможной, но и *абсолютно* полагаем эту вещь как действительную. Бытие как абсолютное полагание полностью отличается от относительного полагания, которое мыслится в виде отношения определения какой-либо вещи к самой этой вещи и представляет собой бытие только как понятие связи в суждении, согласно которому вещи определяются нами в том, что они есть, но вовсе не становятся от этого существующими.

Но если к понятию любой вещи, выражающему ее реальное определение, существование даже в виде логического предиката в принципе не имеет никакого необходимого отношения, то в понятии о Боге оно должно мыслиться нами логически необходимым образом или как присущее Богу по самой его *сущности*, что и послужило Декарту основанием для утверждения о том, что оно присуще Богу и в действительности. В противоположность доводам Декарта, полностью отвергнув его формулировку онтологического аргумента, Кант, разворачивая свое собственное доказательство в сочинении «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», говорит о том, что абсолютное полагание, относимое к бытию Бога, является совершенно простым и само по себе тождественно с понятием о бытии вообще⁵. В этом отношении

5 Подробное изложение своего опровержения декартовского онтологического аргумента Кант дает еще в работе «Новое освещение принципов метафизического познания» (1755). См.: Раздел второй, Положение шестое (Кант 1994а, 273–274). В следующем подразделе,

понятие полагания (Position, Setzung), как оно впоследствии понимается Кантом применительно к бытию в «Критике чистого разума», непосредственно исходит из положения о бытии, которое выдвигается им в его ранней работе. Теперь, достигнув этого пункта, мы можем задаться общим вопросом о том, дается ли нам бытие теоретически познаваемых вещей в форме мышления, или, как стал полагать Кант в «Критике чистого разума», мы можем его познавать только посредством чувственного восприятия?

В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант полностью отличает свое положение о бытии от тех подходов к его пониманию, которые он находит среди своих современников. Так, он отвергает использованное Вольфом и восходящее еще к Авиценне⁶ определение существования как дополнения возможности. Кант говорит, что «данное Вольфом определение существования как дополнения возможности, без сомнения, очень неопределенно. Если уже заранее не известно, что можно мыслить о возможности какой-то вещи, то такое определение ничего не дает» (Кант 1994б, 397). Баумгартен, развивая вольфовское понимание существования, «приводит имманентное определение, поскольку то, что предикаты, лежащие в существе вещи или из него вытекающие, оставляют неопределенным, оно дополняет как то, чего в существовании больше, чем в простой возможности» (ibid.).

У самого Баумгартена мы находим следующее определение существования: «существование есть совокупность отношений, совозможных в каком-либо нечто, т. е. дополнение сущности, или внутренней возможности, настолько, насколько она рассматривается только как совокупность определений (*complementum essentiae sive possibilitatis internae*)» (Baumgarten 1757, 15–16). Однако, как считает Кант, «мы уже видели, что в соединении вещи со всеми ее мыслимыми предикатами никогда не содержится отличие от того, что только возможно» (Кант 1994б, 397). Кроме этого, понятие о вещи, которая остается полностью неопределенной без существования в отношении некоторых своих предикатов, если его понимать в буквальном смысле, означает, что такая вещь не должна в принципе быть даже возможной: например, человек, обладающий определенным ростом, не живущий в определенное время, вообще

«Положение седьмое», он в связи с этим опровержением впервые формулирует в общей форме свой онтологический аргумент, подробно развернутый в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (ibid., 274–276).

6 Как отмечает Э. Жильсон: «Весьма примечательно, что в этом пункте Вольф приходит к выводам, близким учению Авиценны. Дело в том, что оба философа отождествляют сущее с сущностью, и у Вольфа существование так же неизбежно превращается просто в модус сущности, как у Авиценны оно превращалось в некоторого рода акциденцию. По той же причине существование в доктрине Вольфа не является предметом собственно онтологии. И это совершенно естественно, так как существование у него не связано непосредственно с сущим. Можно сколь угодно детально анализировать сущность, т. е. сущее, — в ней не удастся обнаружить ничего, кроме простой возможности существования, конституирующей ее в качестве сущности» (Жильсон 2004, 439).

невозможен (ibid.). Даже если мы будем считать, что посредством выделения тех предикатов, которые объединены в общем понятии какой-либо вещи, скажем, человека вообще, множество других эмпирических ее предикатов остается неопределенным, скажем, остается неизвестным, что это за человек — какого роста, возраста и т. д., то подобного рода неопределенность, по мнению Канта, можно одинаковым образом найти как в существующей, так и в возможной вещи, и поэтому она не может быть использована в качестве отличительного признака понятия существования.

Мы могли бы сказать, что в случае, если сущность вещи не обладает изначально полной определенностью уже в своем понятии как возможная, то сама вещь не может иметь эту определенность и как действительная. С другой стороны, поскольку в действительности существует только нечто определенное, каковая определенность должна быть мыслима и в понятии возможности вещи, то при данном понимании бытия невозможно было бы отличить действительные вещи от возможных. Наконец, ориентируясь на то понятие о бытии как полагании, которое он находит у Крузия, Кант отвергает его конкретное применение у данного мыслителя, утверждавшего, что бытие должно относиться к конкретным пространственно-временным условиям существования воспринимаемых вещей, так как при этом любая возможная вещь могла бы быть заранее определена в этих отношениях, даже если бы она никогда в действительности не существовала (ibid., 398).

Таким образом, будущий автор «Критики чистого разума» в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» не только не рассматривает наличие какой-либо вещи в условиях пространства и времени как единственный признак существования, но и не считает, в отличие от своей «критической» позиции, его каким-либо необходимым признаком существования. Условия проявления и раскрытия существования какого-либо сущего, выступающие также условиями нашего его познания как существующего, вовсе не выступают для Канта здесь условиями и признаками самого этого существования как действительного. Существование как абсолютное полагание вещи со всеми ее определениями не имеет никакого отношения к нашему восприятию этой вещи как существующей для нас.

Таким же образом понятие, которое мы формируем о сущем в своем разуме, будь это понятие эмпирическим или априорным, вовсе не является здесь основанием его реальной сущности, в соответствии с которой оно действительно существует в природе и мыслится в нашем разуме. Как утверждал Кант в своей последней работе «докритического» периода «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770), бытие вещей как они есть сами по себе мы познаем только в форме понятий рассудка или идей разума, между которыми в данной работе еще не проводится существенного отличия: «чувственно познанное — это представление о вещах, *какими они нам являются* (utiapparent), а представления рассудочные — *как они существуют* [на самом деле] (sicutisunt)» (Кант 1994в, 285). К подобным

понятиям принадлежат «понятия возможности, бытия, необходимости, субстанции, причины и прочие с противоположными им или соотношенными с ними понятиями. Так как они никогда в качестве частей не входят в какое-либо чувственное представление, то они никак не могли быть отвлечены оттуда» (ibid., 289).

Говоря в целом о методе метафизики в отношении разграничения чувственного и рассудочного познания объектов, Кант замечает в данной ранней работе, что

весь метод метафизики, касающийся чувственного и рассудочного, сводится главным образом к следующему: нужно всячески остерегаться того, чтобы *принципы чувственного познания выходили за свои пределы и касались рассудочных [познаний]*. В самом деле, так как *предикат* в любом суждении, выраженном рассудочно, *есть условие*, без которого ничего нельзя утверждать о субъекте как о чем-то мыслимом, то предикат есть принцип познания; чувственное же понятие есть только условие возможного чувственного познания и потому больше всего подходит к субъекту суждения, понятие которого также чувственно (ibid., 310).

Одну из основных ошибок смешения чувственных познаний с рассудочными Кант видит (прямо подразумевая при этом Крузия) в том, что «чувственное условие, при котором единственно возможно созерцание объекта, есть условие самой *возможности объекта*» (ibid., 312–313). При этом как в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», так и в работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» познание всего сущего становится возможным в понятиях нашего разума только в силу того, что мы постигаем само бытие как определяющее основание сущности всего сущего и как первую причину его существования, т. е. только потому, что мы мыслим в отношении всего сущего высшее действительное бытие, определяемое в понятии Бога.

В своей другой ранней работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), в которой уже полностью присутствует форма разбираемого нами онтологического доказательства бытия Бога, Кант говорит о том, что, для того чтобы была возможна какая-либо вещь, должна действительно существовать реальность, сообразно которой эта вещь была бы всесторонне определена в своем понятии, а это возможно, если существует высшее существо, только через которое эта реальность дается и в котором она полагается как единая с его собственным, безусловно необходимым, бытием⁷. Мы можем «представить себе нечто как возможное только в том случае, если то, что есть реального в каждом возможном понятии, действительно существует, и притом с абсолютной необходимостью (иначе, если бы мы отказались от

7 На то, что форма собственного кантовского онтологического доказательства в основных чертах предвосхищается им уже в «Новом освещении первых принципов метафизического познания», указывает также М. Шонфельд (Schönfeld 2000, 199).

этого, вообще ничто не было бы возможным, т. е. только невозможное и могло бы иметь место)» (Кант 1994а, 275). Если же устранить Бога, то этим будет совершенно упразднено не только всякое существование вещей, но сама их внутренняя возможность.

Сущности, которые заключаются во внутренней возможности вещей, с безусловной необходимостью присущи мыслимым вещам лишь потому, что они даются нам как определения высшего самостоятельного бытия. Раскрывая смысл своего принципа определяющего основания, Кант говорит о нем следующее: определять — значит полагать предикат с исключением противоположного ему (*ibid.*, 272). То, что определяет субъект по отношению к какому-нибудь предикату, называется основанием. При этом высшим определяющим основанием какой-либо вещи в том, что она есть, выступает бытие как простое полагание этой вещи со всеми ее определениями (*ibid.*, 276–277). Это и есть то понятие о бытии, которое осталось неизменным у Канта и в «Критике чистого разума».

Для раннего Канта, однако, в отношении бытия вещи совершенно не имеет никакого значения, где и когда она существует, поэтому данные ее характеристики никоим образом не объясняют того, что является собственным признаком ее существования. Что же тогда означает собственное кантовское положение о бытии как существовании в отношении мыслимого нами сущего и в отношении высшего существа?

Кант в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» утверждает, что когда мы говорим о каком-либо определении Бога, например, что он всемогущ, то здесь мыслится только логическое отношение между Богом и его определением, так как последнее есть признак первого, и никакого другого полагания здесь нет. Есть ли сам Бог, т. е. абсолютно ли он полагается, или существует, — этот вопрос здесь вовсе не ставится. В этой связи положение «Бог — всемогущ» должно остаться истинным также и в суждении того, кто не признает его бытия, если только он правильно понимает, в каком смысле используется понятие Бога (Кант 1994б, 395). Однако если нами будет рассматриваться не только отношение реального определения к мыслимой нами вещи, но вещь сама по себе, то такое бытие (*Sein*) будет означать то же, что и существование (*Dasein*). Каким же тогда образом осуществляется, согласно Канту, это полагание относительно всего сущего в его бытии, и что оно непосредственно означает в отношении установления бытия Бога?

Кант отвечает на этот, приводящий во взаимную связь полагание бытия вещей мира и бытие Бога, вопрос следующим образом:

Если я представляю себе, что Бог в отношении некоторого возможного мира произносит свое всемогущее *да будет!* — то этим он представляемому в своем уме целому не сообщает никаких новых определений, не прибавляет никакого нового предиката, а лишь абсолютно, или безусловно, со всеми его предикатами полагает тот самый ряд вещей, в котором до того все было положено лишь в отношении к этому целому (*ibid.*).

Из этого разъяснения следует, что все сущее, будучи определено своим понятием в том, что оно есть, становится действительно существующим только на основании такого полагания, которое мы относим само по себе только к Богу.

Но то, что Кант говорит о полагании, выражает понятие о бытии вообще: «понятие полагания совершенно просто и оно не отличается от бытия вообще» (Kant 1905, AA II, 633). Понятие о Боге как источнике полагания или, вернее, самом полагании оказывается в этом отношении тождественно тому, что нам следует мыслить под бытием, или существованием. Что этим сказано о самом бытии как существовании в отношении Бога, понимаемого нами в виде высшего существа? Каким образом ему может быть присуще это существование?

На эти вопросы, в свою очередь, мы находим у Канта следующие ответы:

Его [Бога] существование должно непосредственно принадлежать только тому способу, каким положено его понятие, так как в самих его предикатах его [существования] не найти. И если субъект не предполагается уже как существующий, в отношении каждого его предиката остается неопределенным, принадлежат ли они существующему или только возможному субъекту. Само существование поэтому не может быть предикатом (ibid.).

Под предикатом Кант здесь подразумевает реальный предикат. Таким образом, существование, присутствие Бога непосредственно раскрывается для нас как тождественное тому, как положено его понятие. Но понятие о Боге как раз и состоит, как это подразумевает Кант, в бытии как полагании всего возможного сущего.

Полагая такое нечто как Бог, мы говорим тем самым только о *полагании полагания о полагании того, что само по себе должно быть всегда уже положено, или о таком бытии, которое должно мыслиться в виде самополагания как простой положенности*. В этом отношении мы можем мыслить Бога как существующего не потому, что приписываем ему существование как предикат, но потому, что он и есть субъект существования или присутствия, которому свойственны все определения и предикаты, объединяемые в его понятии. Поэтому, говоря о бытии Бога, следовало бы утверждать не то, что Бог есть нечто существующее, каковой ход мысли в основном рассматривается Кантом в качестве содержания онтологического доказательства в «Критике чистого разума», но, совсем наоборот, следует говорить, что нечто существующее есть Бог, т. е. существующей вещи как субъекту присущи те предикаты, которые, только взятые вместе, составляют понятие Бога (Кант 1994б, 395).

Тем самым, хотя предикаты полагаются по отношению к мыслимому субъекту *относительно*, сама вещь, определяемая в виде этого субъекта со всеми его предикатами, полагается как существующая *абсолютно*. Как разъясняет эти положения ранней кантовской работы Хайдеггер, «в предложении “Бог есть” к субъекту не прилагается никакого предметно-содержательного, реального предиката. Вместо этого субъект, Бог, полагается со всеми своими предикатами “сам по себе”. “Есть” значит тут: Бог существует, наличествует»

(Хайдеггер 1993, 366). Только, если Хайдеггер считает, что речь здесь идет о полагании высшего сущего как налично существующего, обладающего наличным бытием (*Vorhandensein*), то, как думаем мы, у Канта речь идет о полагании такого рода вещи, которая выступает как субъект самим своим бытием (*Sein*) и поэтому полагает сама себя.

Можно ли, далее, сказать, что в существовании вещи содержится нечто большее, чем в простой ее возможности? В «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», отвечая на этот вопрос, Кант утверждает:

следует различать то, что положено, от того, как положено. Что касается первого, то в действительной вещи положено не больше, чем в только возможной, ибо все определения и предикаты действительной вещи можно найти и в простой возможности ее; что же касается второго, то посредством действительности положено, конечно, больше. Ибо если я спрошу, как все это полагается при простой возможности, то я узнаю, что это происходит лишь в отношении к самой вещи, другими словами, если есть треугольник, то есть и три стороны, замкнутое пространство, три угла и т. д., точнее, отношения этих определений к такой вещи, как треугольник, только положены. Но если треугольник существует, то все это, т. е. сама вещь со всеми этими определениями, положена абсолютно, т. е. положена больше (Кант 1994б, 396)⁸.

Таким образом, хотя в действительном существовании какого-либо сущего не содержится больше, чем в простой его возможности, так как в действительной вещи положено не больше, чем в только возможной, и в этом смысле они ничем вообще не отличаются, тем не менее посредством самой действительности вещи оказывается, согласно Канту, положено все-таки больше.

Этими положениями Кант подводит нас к обоснованию внутренней возможности всего сущего, поскольку она предполагает существование, различая таким образом простую возможность (*schlechthin Gesetzsein*) бытия вещи и ее реальную, или материальную, возможность (*Realmöglichen*). Основанием возможности какого-либо сущего в нашем мышлении, несмотря на то что оно может быть при этом и действительным, вовсе не является здесь для Канта нечто такое, что мы находим в опыте, так как любое мыслимое нами сущее внутренне возможно и без всякого отношения к какому-либо его чувственному восприятию, для которого оно является уже не просто возможным, но налично существующим. Тем самым мы можем мыслить какое-либо сущее независимо от того, является ли оно чем-то существующим для нашего восприятия или только мыслимым, лишь потому, что это сущее само по себе по своей сущности есть, присутствует и поэтому может существовать для нашего мышления.

8 Данный пример с треугольником Кант в таком же контексте обсуждения использует уже в «Новом освещении принципов метафизического познания»; см.: Кант 1994а, 276. В критический период он рассматривается Кантом в различных работах в ходе опровержения онтологического доказательства бытия Бога Декарта и Вольфа. Сам по себе этот пример восходит как раз к формулировке Декартом своего варианта онтологического аргумента в «Размышлениях о первой философии» (пятое размышление); см.: Декарт 1994, 51–57.

Мышление о каком-либо существе, несмотря на то что оно может и не быть чем-то из существующего, становится возможным потому, что в нем изначально открыто само бытие, исходя из которого это сущее раскрывается и присутствует для нас в своей сущности. Это бытие, открытое для нас посредством его изначального мышления в качестве действительного основания мыслимости всего остального сущего, Кант именует *Dasein*. Именно это существование или присутствие лежит по Канту в основании возможности всего мыслимого и существующего для нас сущего. И это бытие есть Бог.

В то же время если мы принимаем, что реальная возможность для нас является только возможностью таких вещей, которые обнаруживаются как существующие в чувственном опыте, и не распространяется на такие вещи, бытие которых может быть дано для нас только в мышлении, какового подхода Кант стал придерживаться в «Критике чистого разума», то такое понимание возможности оказывается полностью противоположно тому ее пониманию, которого он придерживался в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога». Дж. Сала в своем большом исследовании посвященном вопросу о Боге в кантовской философии «Кант и вопрос о Боге», определяя характер критического поворота в мышлении Канта, формулирует эту мысль следующим образом:

Кант сделал наше понятие реальной возможности (*Realmöglichen*) зависимым от опыта как в том, что касается данности (*Daten*) (простого содержания мышления), так и в том, что касается согласованности этого данного содержания. Реальная возможность есть только то, что просто дано в действительности, принадлежащей к области нашего опыта. С этим новым пониманием возможности была упразднена предпосылка «Единственно возможного основания» (Sala 2010, 204).

2.2. *Возможность вещей и необходимость бытия Бога: простая (внутренняя) и реальная (материальная) возможность*

Вопрос о смысле понятия реальной возможности, сформулированного Кантом в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» в виде умопостигаемого материального условия не просто нашего мышления, но самого бытия всего мыслимого сущего, является камнем преткновения для понимания сущности трансцендентальной революции в мышлении бытия для исследователей творчества Канта. Уделяя серьезное внимание этому вопросу, в своем, полностью посвященном «докритическому» проекту Канта, исследовании «Философия молодого Канта» М. Шонфельд так описывает дилемму, возникшую в историографии изучения раннего Канта в связи с обсуждением путей его решения:

Вопрос о том должно ли материальное условие приниматься как познавательное или как онтологическое условие осмысления в литературе о «Единственно возможном основании» разрешается через конечный вывод о том,

является ли *возможность* как основание кантовской демонстрации возможностью *мышления* или возможностью *бытия*. Выбор первого соблазнителен, если отправляться от трансцендентальной точки зрения критического Канта, но вызывает вопросы при рассмотрении намерений «докритического» Канта (Schönfeld 2000, 296).

Согласно этой дилемме все, данное в мышлении как возможное, либо есть только в уме, либо существует действительным образом, однако действительность, или реальность, этого возможного может пониматься по-разному. Как считает Шонфельд, раннее «кантовское требование в отношении возможности не должно пониматься как присутствие такого рода данного *в уме* (что было бы результатом познавательного тезиса), но как *присутствие* такого данного вообще (*presens of such data in general*)» (ibid., 202). В то же время положение о реальной возможности, прочитанное с точки зрения условий опытного познания, которое в этом виде в действительности было отвергнуто Кантом в ранней работе, по мнению Шонфельда, должно было бы для раннего Канта означать, что если нет ничего, положенного для чувств, тогда ничто не могло бы и мыслиться, а если нет ничего, что было бы мыслимо, то ничто не могло бы быть и возможным. С этих позиций возможность вообще ставиться в зависимость от познавательной деятельности человека, и потому подобный ход мысли казался докритическому Канту в особенности абсурдным (ibid., 203). На чем же основано подобное убеждение раннего Канта?

В связи с общим рассмотрением умопостигаемой материальной возможности кенигсбергский мыслитель в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» производит необходимое разделение внутри самого понятия возможности. Кант, как уже было нами показано, вводит в рассуждение понятие простой возможности, которое означает только возможность мышления какой-либо вещи, и основывается эта возможность на принципе противоречия (Кант 1994б, 397). В соответствии с данным принципом простой логической возможности мы можем помыслить эту или иную вещь, независимо от того, существует ли она как действительная в природе или нет, только тогда, когда ее понятие не противоречит само себе.

Однако здесь выясняется, что именно для того, чтобы мыслить какую-либо вещь со всеми ее полагаемыми определениями как просто возможную, независимо от того, дана ли она для наших чувств как существующая, мы должны в любом случае предполагать такое существование, через которое она реально полагалась бы для нашего мышления. Выделив формальную сторону мыслимости или возможности сущего, связанную с принципом противоречия, далее Кант утверждает, что есть и другая, содержательная или материальная в умопостигаемом смысле, сторона, выступающая основанием внутренней возможности всякой мыслимой вещи, даже если понятие о вещи формулируется противоречивым образом. Он указывает, что и в этом случае, как и в случае вещи, о которой мы имеем непротиворечивое понятие, «то содержательное, что при этом дано и что находится в такой противоречивости, само

по себе есть нечто и мыслимо» (ibid., 399)⁹. Так, например, четырехугольный треугольник сам по себе безусловно невозможен, и тем не менее то, что входит в состав его противоречивого понятия, а именно — треугольник, равно как и нечто четырехугольное, само по себе не только возможно, но и всегда уже есть нечто (ibid.).

Таким образом, возможность вещи и ее действительность для раннего Канта положены в форме абсолютной взаимосвязи. Если воспользоваться удачной формулировкой этого отношения, которую дает Ян Логан, можно сказать, что в кантовском «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» имеется три точки зрения на соотношение возможности и действительности:

Во-первых возможность для Канта ограничивается мыслимостью. Таким образом, только то, что может быть мыслимо, т. е. то, к чему применяются правила мышления, — возможно. Любые ограничения, которые имеют место в отношении мыслимости, имеют подобное ограничивающее следствие в отношении возможности. Во-вторых, кантовское понятие возможности биполярно. Оно включает в себя не просто отсутствие противоречия, но также присутствие некоторой действительности (the presence of some actuality). Таким образом, он не может согласиться с картезианским онтологическим аргументом, так как этот аргумент обращается только к одному элементу возможности — возможности логической, или формальной. Третья точка зрения следует из второй. Для Канта возможность предполагает действительное, — таким образом, все возможности должны происходить из чего-либо действительного либо непосредственно (как определение), либо опосредовано (как следствие) (Logan 2007, 352)¹⁰.

Фактически Кант, следуя общим положениям средневековой и древнегреческой философии, утверждает, что мыслимо вообще может быть только сущее, т. е. то, что так или иначе оказывается вообще связано с бытием, тогда как, наоборот, то, чего вообще нет и что, следовательно, не имеет возможности быть, никаким образом не может быть даже мыслимо. По существу же, Кант ставит в наиболее изначальной форме вопрос, который был сформулирован Лейбницем: почему вообще существует нечто сущее, а не наоборот ничто?

9 Ср. сжатую формулировку А. В. Вудом кантовского соотношения понятий материальной и формальной возможности существования и мыслимости сущего посредством их отрицательных определений: «Кант начинает свое доказательство с различения двух видов невозможности. Он говорит, что положение “формально” невозможно, когда его понятие немислимо, так как оно содержит противоречие. Однако оно “материально” невозможно, когда оно немислимо в силу того, что “нет материала, нет данного для мышления”» (Wood 1978, 66).

10 Такое трехстороннее понимание связи между мыслимостью и возможностью, а также между возможностью и действительностью, как не вполне оправдано считает Логан, открывает двери для будущего всепроникающего действия кантовского эмпирического поворота, при котором действительность, всегда ограниченная для нашего познания рамками чувственного опыта, ограничивает этими рамками и понятие возможности (Logan 2007, 352).

При этом данный вопрос ставится вовсе не в отношении всего того, что существует в чувственно воспринимаемом мире, но в отношении бытия того, что мы мыслим и познаем в своем разуме.

Само то, что мы можем мыслить какое-либо сущее, например, прямоугольный треугольник, независимо от того существует ли он для чувственного восприятия в виде определенного нечего или некой сущности, говорит о том, что должно иметься бытие, через которое это сущее не просто формально, но и реально становится возможным для нашего мышления. В этом отношении, согласно Канту, возможность какого-либо мыслимого сущего «отпадает не только тогда, когда имеется внутреннее противоречие, как логическая сторона невозможности, но также и тогда, когда нельзя мыслить ничего содержательного, никакого данного. Ибо в этом случае не будет дано ничего мыслимого; всякое же возможное есть нечего мыслимое, чему присуще логическое отношение по закону противоречия» (Кант 1994б, 400).

Это означает, что мы можем мыслить какую-либо вещь в том, что она есть, только если она вообще имеет какое-либо отношение к бытию. Такого рода реальные определения, которые должны существовать умопостигаемым образом, для того чтобы мы могли мыслить какое-либо сущее, Кант, ориентируясь на понятия вольфовской школы, называет во втором разделе «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога» сущностью вещей (Wesender Dinge). Тем самым какое-либо сущее вообще может мыслиться только тогда, когда оно действительно, а не только существует в нашем разуме, или когда существует его реальная сущность.

Как говорит по этому поводу А. Л. Доброхотов: «Кант в отличие от Лейбница и Вольфа полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности» (Доброхотов 2008, 274). Внутренняя возможность всех вещей, сообразно которой мы мыслим и определяем вещи как реальные, предполагает некоторое существование, к которому эти вещи относятся как к своему непосредственному основанию. И в том случае, если это основание исчезнет, «если всякое существование окажется снято, то ничто не окажется положенным безусловно, ничто вообще не будет дано, не будет ничего содержательного для чего-то мыслимого и всякая возможность совершенно отпадает» (Кант 1994б, 400).

Таким образом, чтобы мы могли мыслить какое-либо сущее, должно присутствовать бытие, в котором и через которое это сущее дается нам в его сущности как реальное, а не только формально возможное для нашего мышления. Мы можем мыслить какое-либо сущее независимо от того, существует ли оно в действительности или нет, только потому, что оно всегда уже по своей сущности есть, присутствует в бытии. Далее Кант поясняет это утверждение:

Правда, в отрицании всякого существования (aller Existenz) нет никакого противоречия. Ибо так как для внутреннего противоречия требовалось бы, чтобы

нечто было одновременно и положено и снято, а здесь же вообще ничего не положено, то нельзя, конечно, сказать, что это снятие заключает в себе внутреннее противоречие. Однако утверждение, что есть некая возможность и нет при этом ничего действительного, содержит в себе противоречие, ибо если ничего не существует, то не дано и ничего мыслимого, и мы противоречили бы, следовательно, сами себе, если бы тем не менее хотели утверждать, что нечто возможно» (ibid.).

Таким образом, нет никакого противоречия в отрицании бытия всего сущего, но имеется полное противоречие в том, чтобы мы отрицали то бытие или присутствие, к которому относится какое-либо сущее как мыслимое нами и тем самым возможное в своей реальной сущности. Итак, сказать, что ничего не существует, означает ровно то же, что сказать: совершенно и полностью ничего нет; и здесь обнаружилось бы противоречие, если, несмотря на это, было прибавлено, что нечто при этом возможно (ibid., 400–401). Отсюда Кант приходит к простому выводу о том, что *«безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало»* (ibid., 401). Он утверждает:

То, чем снимается всякая вообще возможность, безусловно невозможно, ибо эти выражения равнозначные. Тем, что само себе противоречит, снимается прежде всего формальная сторона всякой возможности, именно согласие с законом противоречия. <...> Однако тем, чем снимается содержательное (Materiale) и данные (Data) для всего возможного, отрицается и всякая возможность. А это происходит, когда снимается всякое существование; стало быть, если отрицается всякое существование, то тем самым снимается и всякая возможность. Следовательно, безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало (ibid.).

Сущности всего мыслимого нами сущего оказываются возможными сами по себе только при том условии, если они изначально существуют, присутствуют как сущности независимо от нашего разума, что предполагает независимое от всего сущего и безусловно необходимое в своей действительности существование или присутствие.

Как отмечают М. Фишер и Э. Уоткинс в своей работе, посвященной рассмотрению положений раннего кантовского доказательства бытия Бога в соотнесении с понятием «трансцендентального идеала чистого разума», сформулированным в «Критике чистого разума»:

Кантовский аргумент в пользу существования Бога в «Единственно возможном основании» базируется на анализе понятия возможности. Эта основная идея состоит в том, что существование необходимого бытия есть единственное условие, при котором возможность объектов в принципе может быть помыслена. Ибо возможность требует не только того, чтобы понятие не содержало противоречия, но также и того, что содержание понятия должно существовать как доступное для мышления. Однако содержание понятий вещей может обладать бытием при условии того, что нечто существует необходимым образом, и это — Бог (Fisher, Watkins 1998, 371).

Отношение всякой возможности к действительности, сообразно которой мы мыслим всякое сущее, Кант определяет таким образом:

Относительно всякой возможности вообще и относительно каждой возможности в частности следует доказать, что они предполагают нечто действительное, будь это одна вещь или несколько. Это отношение всякой возможности к какому-то существованию может быть двояким. Или возможное только мыслимо, поскольку само оно действительно, и тогда возможность дана в действительном как некоторое определение, или оно возможно потому, что нечто другое действительно, т. е. его внутренняя возможность дана как следствие через некоторое другое существование (Кант 1994б, 401–402).

Только теперь, выявив, что все сущее в том, что оно есть как мыслимое нами, возможно только потому, что оно существует либо в чем-то действительном как его определение, либо как следствие чего-то действительного и зависит от полагания своего существования, Кант обращается к категории реальности, в форме которой он пытается определить это бытие в отношении ко всему тому, что для нас существует. Он говорит:

то действительно, посредством чего как некоторого основания дается внутренняя возможность других вещей, я буду называть первым реальным основанием этой абсолютной возможности, подобно тому как первое логическое основание ее есть закон противоречия, ибо в согласии с ним состоит формальная сторона возможности, тогда как реальное основание доставляет данные и содержательное в мыслимом (*ibid.*, 402).

Кант приходит здесь к тому умпостигаемому пониманию реальности, которое мы находим в наиболее развернутом виде в средневековой философии. Реальность понималась в ней, прежде всего, как собственная сущность любого мыслимого нами сущего как способного к бытию, независимо от того существует оно или нет в действительности. Данное понятие «реальности» происходит от латинского «*res*» — «вещи», которая в отличие от «сущего» (*ens*) — того, что обладает действительным бытием, имеет два основных значения: мыслимой сущности вещи, существующей только в нашем разуме, и сущности, или чтойности, вещи, обладающей своим действительным бытием независимо от нас. Сущность как чтойность или то, благодаря чему сущее обладает бытием как таковым и в соответствии с чем всякая вещь мыслится как существующая в нашем разуме, означает как раз то, что Кант называет реальностью или реальным определением вещи.

Как об этом пишет Суарес: «реальна сущность, которая не заключает в себе никакого противоречия и не является простым продуктом ума» («Метафизические рассуждения», дисп. II, разд. 4, пар. 7: Суарес 2007, 359). В этом отношении реальная сущность сущего отличается от просто мысленной, имеющейся только в нашем разуме, тем, что сущее в соответствии с понятием своей сущности не только формально не противоречит само себе, но и тем, что оно как реальное способно действительно существовать. Таким образом, сущее,

для того чтобы быть реальным сущим, должно не просто быть логически возможным в нашем мышлении, но должно обладать такой реальной сущностью, которая никаким образом не создается в нашем уме и не является просто вымышленной нами. Соотнесенность с бытием или способность быть является для сущности собственной характеристикой ее реальности. Тем не менее эта бытийная соотнесенность и способность быть не означает того, что данное сущее должно быть действительно существующим, — в этом смысле актуальное бытие не принадлежит сущности всякого конечного сущего¹¹.

В кантовском «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» устанавливается первое бытийное условие самой возможности мышления реальной сущности воспринимаемого нами сущего, которое в его необходимости и всеобщности исходит не из формально-логических, как у Лейбница и Вольфа, но из объективно реальных оснований нашего познания. Этот принцип будет затем преобразован Кантом в «Критике чистого разума» в принцип объективного единства самосознания нашего рассудка. При этом само бытие, только относительно которого мы и мыслим в данном случае понятие Бога, определяется как абсолютно необходимое существование, о котором следует сказать, что если его устранить, то устраняется все сущее вообще и сама возможность мыслить его как нечто реальное: «если я упраздню всякое существование вообще и этим будет устранено последнее реальное основание всего мыслимого, то тогда исчезнет и всякая возможность и не останется ничего, что можно было бы мыслить» (Кант 1994б, 405).

Поскольку, как полагает Кант, мы мыслим сущее в том, что оно есть по своему понятию, в виде реальности, то необходимость существования высшего существа по отношению ко всему сущему представляется им как реальная. В этой связи, определяя «*понятие абсолютно необходимого существования вообще*» (ibid., 404), Кант утверждает:

та необходимость, главное основание которой я стараюсь здесь обнаружить, именно необходимость существования, есть абсолютно реальная необходимость. Прежде всего я нахожу, что то, что мне следует рассматривать безусловно как ничто и как невозможное, должно уничтожать все мыслимое. Ибо если бы при этом еще можно было бы что-нибудь мыслить, то оно не было бы совершенно немислимым и безусловно невозможным (ibid., 405).

Поэтому возможность нашего мышления о каком-либо сущем как о реальном в его понятии, в соответствии с которым мы уже можем созерцать его как существующее для нашего восприятия, прямо и непосредственно вытекает из того, что «*существует безусловно необходимое существо*» (ibid., 406):

11 См. подробнее: «Метафизические рассуждения», дисп. II, разд. 4, пар. 8–9: Суарес 2007, 360–362. Все эти определения формулируют основополагающие интенции средневековой мысли, но еще вовсе не представляют нам собственной позиции Суареса относительно понятия реальной сущности в ее соотношении с бытием, которые радикально отличаются как, например, от позиции Фомы Аквинского, так и от ранней кантовской позиции.

Всякая возможность предполагает нечто действительное, в чем и через что дано все мыслимое. Поэтому существует некоторая действительность, уничтожение которой упразднило бы даже всякую внутреннюю возможность вообще. Но то, упразднение или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо. Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом (ibid.).

Таким образом, в разбираемой нами «докритической» работе устанавливается такое понятие о высшем существе, сообразно которому оно есть само бытие, лежащее в основании реальности всего сущего, как она мыслится нами в понятии и как она полагается в своем действительном бытии по отношению к нашему чувственному восприятию.

Кант приходит к выводу о том, что данное бытие абсолютно необходимо только потому, что сама необходимость бытия высшего существа относится к такого рода действительности, которая выступает основанием существования всей мыслимой и воспринимаемой нами реальности. Безусловное бытие, поскольку оно само по себе всегда уже существует, есть то, посредством чего непосредственно полагается наше понятие о высшем существе, и в этом отношении понятие высшего существа и есть понятие о действительности как абсолютно необходимом существовании.

3. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

3.1. *Опровержение онтологического доказательства бытия Бога в «Критике чистого разума» и докритическая позиция Канта*

Приступая к вопросу о статусе понятия бытия в его взаимосвязи с проблемой существования Бога в кантовской философии после «трансцендентального поворота», прежде всего нужно отметить, что в «Критике чистого разума» Кант опровергает уже не свое собственное, но декартовское доказательство бытия Бога. Именно этот вариант доказательства он теперь называет онтологическим и единственно возможным, несмотря на то что считал его в принципе несостоятельным уже в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», и не обращается к своему собственному аргументу, который был представлен в этой ранней работе¹². Разбор онтологического доказательства

12 Ян Логан изображает эту проблемную ситуацию следующим образом: «хотя мы можем ожидать из ЕВО [“Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога”], что Кант обязательно обратится здесь [в “Критике чистого разума”] к своему собственному не-картезианскому онтологическому аргументу, он игнорирует этот аргумент и касается только декартовского. Это показывает определенную неискренность (disingenuousness) кантовского рассмотрения, так как он уже определил в ЕВО, что декартовский аргумент был “ложным и совершенно невозможным”. Теперь он обращается к этому аргументу как к единственно возможному доказательству, хотя он никогда ранее не рассматривал его в качестве такового. На этом пути он способен таким образом исключить свою собственную версию онтологического аргумента из критики доказательств бытия Бога, так как она

в «Критике чистого разума» Кант начинает с того, что определяет понятие об абсолютно необходимом существе в виде чистого понятия разума, чья объективная реальность не может быть вообще доказана. При этом ему представляется странным и нелепым, что хотя умозаключение от данного существования вообще к абсолютно необходимому существованию и кажется неизбежным и правильным, но тем не менее все условия рассудка решительно препятствуют нам составить себе понятие о такой необходимости (Кант 2006, 765 (В 620)). Удивляясь этому обстоятельству вместе с Кантом, мы должны здесь спросить, что это за условия, и каким образом они могут нам препятствовать составить понятие относительно такого рода необходимости?

Кант, отвечая на этот вопрос, замечает, что во все времена говорилось о безусловно необходимом существе, однако, к сожалению, все усилия тратились на то, чтобы доказать его существование, а вовсе не на то, чтобы просто понять, можно ли вообще хотя бы мыслить такую вещь. Простое понятие необходимости совершенно нетрудно при этом дать: это — то, несуществование чего, невозможно. Однако тем самым оказываются не определены условия, которые заставляют нас признать несуществование какой-либо подобной вещи безусловно немислимым (*ibid.*, 765 (В 620–621)).

Здесь нам необходимо напомнить, что Кант совершенно определенным образом говорил об этих условиях уже в своей ранней работе о доказательстве бытия Бога, равно как об этих же самых условиях речь у него идет и в «Критике чистого разума» в положениях о трансцендентальном идеале. Состоят они в том, что если бы не существовало абсолютно необходимого бытия или действительности, то не было бы вообще ничего из того, что существует, и поэтому не было бы возможно и все то, что мы вообще можем помыслить как реальное сущее, поскольку для того, чтобы мы его могли мыслить, оно должно существовать, по крайней мере, для нашего разума.

Таким образом, исходя из раннего положения Канта о безусловно необходимом бытии, мы вовсе не можем сказать, что в понятии безусловного мы вообще отвергаем все условия, и что в процессе рассмотрения чего бы то ни было в качестве для меня необходимого остается непонятным, мыслю ли я посредством понятия что-либо безусловно необходимое или нет. При этом само понятие о такого рода необходимости бытия, которое присуще высшему существу, мы можем помыслить только потому, что эта вещь, которая мыслится в таком ее понятии, всегда уже существует в виде самого бытия или простого полагания, на основании которого становится существующим и все остальное мыслимое нами сущее. Это значит, что мы определяем какое-либо существо как абсолютно необходимое в соответствии с его понятием только потому, что всегда имеется такое действительное бытие, которое полагает и делает

больше не принадлежит к реально возможным доказательствам. Более того, утверждая, что аргумент Декарта — единственно возможное доказательство, Кант исключил необходимость опровержения своего собственного или других версий онтологического аргумента, так как возможно только одно доказательство» (Logan 2007, 357).

возможным все мыслимое сущее. Только на основании бытия, которое лежит в основании существования всего мыслимого и воспринимаемого нами сущего, мы устанавливаем понятие о Боге как о существующем по самой своей сущности, в чем собственно и состоит понятие безусловно необходимого существа.

Однако мы не можем делать никаких выводов о его бытии на основании рассмотрения такого понятия о нем, которое выражает его возможность. Утверждая что-либо о бытии высшего существа, нужно говорить не то, что «Бог существует», но, как раз наоборот, следовало бы сказать: «нечто существующее есть Бог», т. е. некоей существующей вещи присущи те предикаты, которые, взятые вместе, обозначаются словом «Бог». Такой же ход мысли использует Кант в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» при обосновании бытия всякой представляемой нами вещи. Так, например, только если треугольник существует, то он как действительный предмет со всеми своими определениями положен абсолютно, и в этом полагании состоит необходимость его существования, тогда как все то, посредством чего треугольник мыслится нами, и то, что необходимым образом входит в состав его понятия, оказывается само по себе чем-то только возможным, но вовсе еще не существующим на основании одного лишь своего понятия (Кант 1994б, 396).

В «Критике чистого разума» Кант соглашается с этим положением, но приводит его именно как основание возможности отрицания бытия высшего существа. Всякое положение геометрии, — говорит он, — например, что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо; но это всего лишь безусловная необходимость суждений, а вовсе не абсолютная необходимость вещей. Поэтому положение о треугольнике вовсе не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то в нем также необходимо имеются три угла (Кант 2006, 767 (В 621–622)). Однако эта логическая относительная необходимость вызывает у нас иллюзию того,

что, *a priori* составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, бытие в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: раз объекту этого понятия бытие присуще с необходимостью, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее бытие также полагается необходимо (согласно закону тождества), и потому само это существо должно быть безусловно необходимым, так как его бытие мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и при условии, что я полагаю его предмет (ibid., 767 (В 622)).

Именно с этого места Кант начинает разворачивать свой главный аргумент, опровергающий саму возможность вывода о бытии высшего существа. Вышеприведенным положением он утверждает, прежде всего, что при обосновании существования высшего существа, мы изначально руководствуемся вовсе не абсолютной необходимостью его бытия, но относительной необходимостью того понятия, в котором мы его мыслим. Поэтому, составив себе понятие о нем, мы утверждаем, что именно это понятие заключает в своем объеме

признак или, что здесь то же самое, предикат существования своего предмета. Отсюда, — замечает Кант, — как будто бы следует, что, поскольку предмету этого понятия существование принадлежит необходимо, то, если я полагаю этот предмет как существующий, таким способом его существование полагается также как необходимое и при этом на основании одного лишь понятия о нем. В этом и состоит обычный ход мысли, составляющий основу декартовского доказательства бытия Бога. Однако, Кант выбирает прямо обратный ход и утверждает, что поскольку именно на основании подобного полагания, которое осуществляем мы сами в своем мышлении, мы приходим к необходимости существования высшего существа, то мы равным образом можем и отвергнуть его существование вместе с понятием о нем. Кант выражает эту мысль так:

Если в тождественном суждении я отрицаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему нечто могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимого существа. Если вы отвергаете его бытие, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами... (ibid., 767 (В 622–623)).

Иначе говоря, подобно тому, как мы можем, согласно Канту, мысленно отвергать существование любого сущего вообще и саму его возможность, мы так же можем отрицанием существования Бога отрицать его самого в его существе. В «Критике чистого разума» кенигсбергский мыслитель не видит в этом отрицании высшего существа никакого противоречия и утверждает, что вовсе нет ничего, чему бы это отрицание противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью. Однако по мысли Канта, внутреннего противоречия здесь также нет:

откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне так же ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. *бесконечное существо*, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите: *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия.

Итак, вы видите: если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат. Для вас остается лишь один выход — утверждать, что есть субъекты, которые вовсе нельзя отрицать и которые, следовательно, должны оставаться. Однако это было бы равносильно утверждению, что есть безусловно

необходимые субъекты, а между тем правильность именно этого предположения я и подверг сомнению, и возможность его вы собирались доказать. Действительно, я не могу составить себе ни малейшего понятия о вещи, которая в случае отрицания ее вместе со всеми ее предикатами оставила бы за собой противоречие, а кроме противоречия я, исходя из одних лишь чистых понятий *a priori*, не имею никакого иного признака невозможности (ibid., 767, 769 (B 623–624)).

Таким образом, по мысли Канта, абсолютной основой невозможности доказательства бытия Бога оказывается простая возможность отрицания его существования: если я отрицаю субъект вместе с предикатом, то отсюда не возникает противоречия, так как не остается ничего, чему предикат мог бы противоречить.

Следует сказать, что невозможность подобного безусловного отрицания субъекта вместе с предикатом, которое, как полагает в «Критике чистого разума» Кант, можно отнести ко всякой мыслимой вещи, в том числе и к Богу, в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» выступало, напротив, для Канта, как аргумент от противного, основанием доказательства бытия высшего существа. Как мы помним там он утверждает, что «то, упразднение или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо. Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом» (Кант 1994б, 406). Здесь Кант именно это отрицание совершает и полагает его законным. Поэтому стоит задать вопрос: имеются ли логические и онтологические основания для такого отрицания, и каковы его следствия с точки зрения докритического Канта? Отвечая на этот вопрос, можно выделить два основных направления аргументации.

Во-первых, мы, безусловно, можем отвергать в мышлении всякое возможное сущее как существующее, так как оно не может обладать никаким необходимым бытием, и поэтому для нас оказывается возможным отрицать это сущее как существующее со всеми его предикатами, но отвержение в виде субъекта со всеми его предикатами высшей необходимой сущности, которая тождественна сама по себе бытию, изначально содержит в себе противоречие, прежде всего, *на уровне мышления*. Дело здесь не только в том, выступает ли существование каким-либо реальным предикатом, а в том, что безусловно необходимое существование тождественно с самим субъектом суждения «Бог есть». Поэтому, несмотря на то что существование нельзя в собственном смысле считать реальным предикатом высшего существа, оно выступает его необходимым логическим предикатом, тождественным с субъектом данного суждения. Следовательно, если мы не мыслим высшее существо изначально как действительное, причем независимо от того существует ли оно в таком виде или нет, то мы вообще не мыслим никакого соответствующего ему понятия. Но тем не менее такое понятие в мышлении имеется, и оно сформулировано самим Кантом в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога». Как замечает один из сторонников онтологического аргумента

Ансельма Кентерберийского Н. Малькольм: «когда правильно мыслится понятие Бога, то оно есть то, в отношении чего невозможно “отвергать субъект”. Представляется, что суждение “Бога нет” есть по необходимости ложное суждение» (Malcolm 1960, 51). Однако, несмотря на это, «многие современные философы соглашались с Кантом, объявляя, что существование не есть свойство, и думают, что этим они опрокинули онтологический аргумент. Хотя это ошибка рассматривать существование как свойство вещей, обладающих случайным бытием, отсюда вовсе не следует, что будет ошибкой рассматривать необходимое существование как свойство Бога» (ibid., 51–52).

Во-вторых, теперь *на уровне бытия*, даже если мы допустим, что отрицание субъекта понятия высшего существа вместе с предикатом существования в принципе возможно (правда, неизвестно на каком основании), то на основании этого отрицания действительно не остается ничего, чему оно могло бы противоречить. Но в этом случае также не остается ничего, что могло бы вообще быть. Поскольку бытие, об отрицании которого идет речь, есть по определению безусловно необходимое существование или присутствие, постольку именно исходя из него для нас становится возможным бытие всего мыслимого и существующего для нас сущего. Но отрицание бытия всего мыслимого нами, которое дается в нашем мышлении независимо от его действительного существования, представляет собой высшее и абсолютное противоречие вообще, так как невозможно, чтобы вообще ничего не могло бы быть и ничего не могло бы быть мыслимым, как говорит сам Кант в своей ранней работе о доказательстве бытия Бога.

Итак, должны ли мы из предлагаемого Кантом в «Критике чистого разума» мысленного отрицания треугольников сделать вывод, что никакие треугольники для нашего мышления вообще не существуют, т. е. должны ли мы полагать, что мысленное отрицание какой-либо вещи делает невозможным обоснование необходимости ее бытия, которым она обладает независимо от нашего разума? Должны ли мы на этом основании, а именно, отрицая в нашем мышлении не просто наличие треугольников в реальной чувственно воспринимаемой природе, но и их бытие для нашего чистого созерцания, в котором, согласно «критической» точке зрения Канта, нам даются математические предметы, сделать отсюда вывод, что мы тем самым не можем мыслить их необходимое понятие в нашем разуме?

Ведь даже если бы мы отрицали существование треугольников в чувственно воспринимаемом мире, то мы могли бы мыслить их в форме понятия, в котором данный предмет в любом случае существует для нашего разума¹³. Более

13 Как говорит по этому поводу Декарт: «я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторого рода вещей, кои, даже если, быть может, их нигде вне меня нет, тем не менее не могут считаться ничем; и хотя я эти вещи некоторым образом мыслю по произволу, однако они не вымышлены мною и идеи эти имеют собственные, поистине присущие им и неизменные черты. Когда, к примеру, я представляю себе треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало,

того, если следовать мысли Канта в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», мы вообще не можем помыслить что-либо в безусловном смысле несуществующее, и даже если мы представляем себе противоречивое и само по себе невозможное понятие, например, четырехугольный треугольник, несмотря на это, все то, что входит в его состав, а именно треугольность и четырехугольность, есть некие мыслимые нами сущности, которые имеют отношение к действительному умопостигаемому бытию, и только поэтому они сами по себе возможны для нашего мышления (Кант 1994б, 399). Само то, что мы мыслим реальную сущность какого-либо сущего в его понятии, предполагает не просто ее возможность, но определенное умопостигаемое существование или необходимую действительность, только на основании которой эта сущность становится для нас возможной как мыслимая. Именно об этом говорил Кант в своей ранней работе, считая, что любое содержание нашего мышления должно безусловно предполагать не просто отношение к некоторому бытию, но и действительное существование этого бытия, исходя из которого мы только и можем мыслить для себя в своем уме какое-либо сущее.

В этом смысле понятие о Боге как необходимым образом обладающем существованием — вовсе не произвольно образованное нами понятие, совершенно независимо от того существует ли в действительности его предмет или нет, тем более, что в «Критике чистого разума» это признает и сам Кант, определяя понятие трансцендентального идеала. Предмету понятия о высшем существе его существование принадлежит необходимо вовсе не просто потому, что оно непосредственно входит в содержание его понятия, а потому что понятие, которое мы имеем о нем, — это понятие о самом бытии, которое как источник полагания всего остального возможного сущего всегда уже должно присутствовать, иметься в действительности. В этом отношении представляется невозможным произвольно полагать Бога, такое существо, которое обладает бытием необходимым образом, наподобие какого-либо конечного сущего, поскольку он по своему понятию и есть как раз то изначальное бытие, исходя из которого полагается все возможное мыслимое мною сущее. Все это, однако, вовсе не означает ни того, что бытие Бога непосредственно следует из его понятия, ни того, что мы можем мыслить подобное понятие о Боге только в том случае, если он действительно существует так, как существуют все остальные вещи. В этом случае, мы могли бы мыслить какую-либо вещь только при том условии, что она сама по себе обладает бытием как чувственно

все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например, что три его угла равны двум прямым, что наибольшему его углу противолежит наибольшая сторона и т. п., — все то, что я вольно или неволью сейчас отчетливо постигаю, хотя ранее, когда воображение мое рисовало мне треугольник, я никоим образом об этих вещах не размышлял, и потому они мною не вымышлены» (Декарт 1994, 52)

воспринимаемый предмет, что в итоге своего опровержения декартовского доказательства бытия Бога и утверждает Кант в качестве последней истины познания.

В известном фрагменте «Критики чистого разума», продолжая свою критику декартовского онтологического аргумента, он в сжатом виде формулирует собственную позицию относительно понятия бытия, непосредственно основывая собственное положение о существовании как эмпирически данным материале понятия на изложенном выше опровержении возможности доказательства бытия Бога. Кант пишет:

Ясно, что *бытие* (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (Position — полагание. — И. П.) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом употреблении оно есть лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* (ist) не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению* к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его позиционирование (Position — полагание. — И. П.) само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия (Кант 2006, 771, 773 (В 626–627)).

В приведенном фрагменте Кант снова повторяет положение о том, что «*бытие* не есть реальный предикат» из «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога», вводя его в новую, «критическую», конфигурацию своей мысли. И если до этого он пользовался примером с треугольником, образцовым для картезианской демонстрации бытия чисто рациональных существ, соотнося его со своей формулой непротиворечивости отрицания всякого бытия, в том числе и бытия Бога, то в этом фрагменте он прямо соотносит

своей основной и для «Критики чистого разума», и для ранней работы о доказательстве бытия Бога пример с присущим только Богу предикатом «всемогущества» (Кант 1994б, 395) с примером мыслимого и одновременно чувственно данного понятия. Этот знаменитый пример со ста талерами, который, видимо, по мысли Канта должен был служить демонстрации очевидности приоритета чувственной данности над только мыслимым понятием. С «критической» точки зрения первый пример только лишь ясно обнаруживает логический характер онтологической связки в суждении о Боге и тождество возможного и действительного в вещах с точки зрения содержания их понятия, второй же с очевидностью указывает на истинное онтологическое основание тождества возможности и действительности. И это ничто иное, как чувственная данность предметов наших мыслей.

Существование Бога не может в принципе следовать из понятия о нем, так как существование, действительность, выражает такое же реальное содержание, что и мыслимая в понятии возможность, но предмет как действительный отличается от возможного, поскольку предмет не заключен аналитически исключительно в моем понятии, но лишь «прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия» (Кант 2006, 773 (В 627)). Иными словами, поскольку бытие вещи ничего реально не добавляет к ее понятию, то мыслимый нами и существующий Бог и сто талеров — это вещи одного порядка. Только одна из них со всеми ее свойствами лишь мыслится нами как возможная, другая же — существует в действительности, ведь наше состояние в случае обладания ста действительными талерами, очевидно, больше, чем при одном лишь понятии, выражающим их возможность. Подобно тому, как мыслимое нами понятие денег означает лишь их возможность, но вовсе не действительное бытие, которое дается нам только в чувственном восприятии, понятие о Боге как о высшем реальном существе вовсе не включает в себя, как считает Кант, определение существования, и поэтому из того, что мы мыслим такое существо в понятии как обладающее всей реальностью, не следует, что оно существует в действительности. Ввиду такого отождествления способа бытия всех вещей и бытия Бога, как раз и становится возможным непосредственное отрицание существования высшего существа. С одной стороны, такая вещь, как сто талеров, существует по своему понятию вовсе не необходимым образом и в действительности может быть, но может и не быть, так что бытие ей не присуще с необходимостью, и поэтому может в принципе отрицаться. С другой — в случае высшего существа, несмотря на то что дефиниция безусловно необходимой вещи совершенно проста, а именно: она есть то, чье небытие невозможно, мы, согласно Канту, тем самым все же не познаем условий, делающих невозможным и противоречивым допущение несуществования такой вещи, а потому ее бытие также может отрицаться.

Однако, исходя из приведенных выше положений, прямо высказываемых в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога»

или непосредственно следующих из содержащихся в нем¹⁴, следует утверждать обратное: действительное существование какой-либо вещи для нашего разума никоим образом невозможно отрицать только на основании того, что мы произвольно мыслим ее как несуществующую. Все, что мы мыслим и что выражает внутреннюю возможность какой-либо вещи, независимо от того существует ли она в реальной природе или нет, предполагает то действительное бытие, в котором и через которое она дается как возможная по своей сущности для нашего мышления. Саму возможность мыслить что-либо сущее отрицать совершенно невозможно, и если мы это все-таки делаем, то это говорит только о полном высшем произволе нашего собственно мышления, которое целиком и полностью здесь противоречит самому себе.

Тем не менее Кант настаивает в «Критике чистого разума» на том, что все, что он говорил о треугольнике, относится также к понятию абсолютно необходимого существа. Если вы отрицаете его существование, то вы отвергаете эту вещь вместе со всеми предикатами; отсюда не возникает никакого противоречия. Тем самым мы можем сказать, что для нас нет и не может быть такой вещи, независимо от способа ее бытия, постигаем ли мы ее только в чувственном восприятии или в мышлении, существование которой было бы безусловно необходимо. Напротив, мы можем без всяких противоречий отрицать в своем мышлении бытие любой вещи, поскольку ее понятие предполагает только ее возможность, а вовсе не действительное бытие, которое мы постигаем, согласно положениям «Критики чистого разума», исключительно посредством чувственного восприятия, что Кант и демонстрирует на другом примере — со ста талерами, полагая, что то, что относится к деньгам, относится и к Богу.

По существу, здесь Кант высказывает те же самые положения, которые мы находим у ведущего представителя эмпирической точки зрения в философии эпохи Просвещения Дэвида Юма в его «Диалогах о естественной религии»

14 Все эти положения представлены также в более поздних кантовских рукописных набросках 1769–1771 гг.: «Возможность состоит именно в действительности реальности, в которой посредством ограничений даны все вещи; к примеру, треугольник возможен благодаря действительности пространства, и его возможность состоит в том, что через ограничения он находится в этом пространстве. Таким образом, возможность есть некоторое производное понятие — не от действительности данной вещи, но от действительности, содержащей первые *данные* вещей вообще. Во всех ограниченных вещах возможность (их понятие) предшествует действительности, поскольку реальные данные предшествуют ограничению. Но в первосущности — нет» (R 4247, AA XVII, 480) (Кант 2000, 25). Однако если в ранний период Кант утверждал, что математические предметы есть истины, произведенные и существующие в собственном смысле в божественном разуме и независимые по своей неизменной сущности от нашего их мышления, то в «Критике чистого разума», он, напротив, полагает в своем общем рассмотрении математического познания, что эти предметы существуют только для нашего разума как понятия, произведенные нами самими и a priori обладающие реальностью в нашем чистом созерцании (Кант 2006, 905, 907 (B 741–742)).

(1779)¹⁵. Ввиду их очевидного тождества приведем соответствующее место из сочинения Юма полностью:

Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого Бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие; поэтому нет Бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано. Я выдвигаю этот аргумент как безусловно решающий и готов положить его в основание всего спора.

Заявляют, что Божество есть необходимо существующее Бытие; и эту необходимость его существования стараются объяснить при помощи утверждения, что если бы мы знали всю его сущность, или природу, то убедились бы в том, что для него не существовать так же невозможно, как дважды двум не быть четырем. Но очевидно, что это никогда не может осуществиться, пока наши способности остаются такими же, как теперь. Мы всегда будем в состоянии представить себе не существующим то, что раньше представляли существующим, и наш ум не может с необходимостью предположить вечное существование какого-нибудь объекта подобно тому, как мы с необходимостью всегда представляем себе, что дважды два составляет четыре. Итак, слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла, или, что то же самое, не имеют смысла, исключающего всякое противоречие (Юм 1996, 442).

3.2. *Онтологическое доказательство бытия Бога в кантовских лекциях по рациональной теологии второй половины 1770-х — середины 1780-х гг. и в «Критике чистого разума».*

В «Критике чистого разума» Кант не упоминает свое онтологическое доказательство бытия Бога, сформулированное в работах докритического периода. Однако не вызывает сомнений, что следы присутствия кантовской рефлексии по этому поводу сохранились в лекциях 1770-х — 1780-х гг., а потому следует присмотреться к его публично высказанным по этому поводу мыслям и попытаться выяснить, как он понимал с высоты достигнутого им критического взгляда место своего доказательства в системе метафизического знания.

Переходным этапом в восприятии Кантом проблемы онтологического доказательства бытия Бога от его собственного онтологического доказательства, представленного в сочинениях докритического периода, к утверждению им в «Критике чистого разума» в качестве единственно возможного онтологического доказательства в декартовском его понимании, которое — как в ранних работах, так и в «Критике чистого разума» — полагалось Кантом совершенно несостоятельным в теоретическом отношении, следует считать «Лекции по метафизике», прочитанные им во второй половине 1770-х гг. и содержащие

15 Известно, что Кант ознакомился с этой работой в переводе Гамана в 1780 г., т. е. на момент завершения работы над «Критикой чистого разума».

большой раздел, посвященный рациональной теологии¹⁶. В то же время мы обладаем обстоятельным изложением рациональной теологии, представленным в специальном курсе «Лекции о философском учении о религии» 1783–1784 гг.¹⁷, который был прочитан Кантом вскоре после публикации первого издания «Критики чистого разума». В обоих курсах лекций мы находим, что положения, составляющие содержание «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога», перестают для Канта иметь смысл аподиктического доказательства. Теперь они получают статус необходимой гипотезы. Однако эти курсы содержат существенные различия в формулировке позиции Канта в отношении своего раннего доказательства бытия Бога в рамках построения системы рациональной теологии.

В курсе второй половины 1770-х гг., в разделе, посвященном «Чистой рациональной теологии» (параграф «Трансцендентальная теология»), Кант начинает свое изложение вопроса о трансцендентальном доказательстве бытия Бога, т. е. доказательстве, построенном на основе только чистых понятий разума, с последовательного повторения основных положений своей работы 1763 г. Он утверждает, что предположение необходимой сущности, являющейся субстратом бытия и понятийного содержания всех остальных сущностей, выступает необходимым условием возможности всякого мышления, противоположность чего одновременно является его полным устранением (Кант 2000, 191–192). Но теперь он полагает, что тем самым мы только показываем, что подобное предположение находится в самом нашем разуме, и **«здесь, таким образом, не приводится никакого доказательства»** (*ibid.*, 192). Остановимся на этом рассуждении Канта подробнее.

Кант воспроизводит стандартный для школы Вольфа теоретический аппарат обсуждения понятия Бога, которым Кант пользовался как в отдельных своих ранних работах, так и отчасти в разделе о трансцендентальном идеале «Критики чистого разума». Прежде всего он выделяет первичные понятия трансцендентальной теологии. Все эти чистые принадлежащие только разуму понятия есть соответственно и первичные всеобщие определения Бога, по отношению к которым все иные его предикаты являются единичными и производными. Это, во-первых, прасущность (*Urwesen*), поскольку Бог это сущность, которая ни от чего не зависит, но лежит в основании всех иных сущностей; во-вторых, первая сущность (*ens originarium*), поскольку от нее зависят все

16 Раздел, посвященный рациональной теологии, наиболее подробно представлен в рукописи, опубликованной Пёлицом (Kant 1821, 262–343), он воспроизведен в первой половине 28 тома академического издания сочинений Канта (Kant 1968, AA XXVIII, 301–350). Эти лекции датируются примерно 1777–1780 гг. Рус. пер.: Кант 2000, 187–218.

17 Этот единственный сохранившийся специальный курс Канта по теологии в трех вариантах издан во второй части второй половины 28 тома академического издания (Kant 1972, AA XXVIII, 993–1319), его основной и наиболее полный вариант также первоначально был издан Пёлицом (Kant 1817). Издание русского перевода текста Пёлица с вариантами и дополнениями из других записей курса см.: Кант 2016.

другие, и как таковые производные, сущности; в-третьих, высшая сущность (*ens summum*), поскольку она основание всех и больше остальных сущностей, т. е. обладает всеми совершенствами, или всякой реальностью, и как таковая есть всеральная сущность (*ens realissimum*); в-четвертых, необходимая «сущность всех сущностей» (*ens entium*), «поскольку она содержит в себе все сущности и, следовательно, есть вседостаточная сущность» (*ibid.*, 191). При этом он отмечает в отношении четвертого понятия, что, «впрочем, это еще только пробное понятие, которое будет впервые доказано впоследствии» (*ibid.*).

Отметим, что в данном курсе Кант эксплицитно не обозначает доказательства четвертого определения Бога, в то время как доказательства остальных общих понятий трансцендентальной теологии им обсуждаются. Собственно это и есть принадлежащие философской традиции доказательства бытия Бога: онтологическое и космологическое. Первое, под которым Кант и понимает доказательство Декарта, которое он берет в варианте Вольфа, на которого и ссылается (*ibid.*, 194), является чистым априорным доказательством и касается понятия о Боге как *ens summum* и *ens realissimum*. Второе — и здесь Кант снова обращается к варианту Вольфа (*ibid.*, 193, 194) — начинается из опыта, а значит, не может принадлежать трансцендентальной теологии полностью, но, по мысли Вольфа, должно связывать абсолютно необходимой причинно-следственной связью творца и мир, трансцендентальную теологию и космологию. Как таковое оно обосновывает понятие о Боге как *ens originarium* в ее двойном определении как сущности независимой и такой, от которой зависят все остальные сущности.

Цель Канта состоит в том, чтобы показать, что и онтологическое доказательство, и космологическое основаны на понятии Бога как всереального существа (*entis realissimi*), т. е. представляют собой варианты одного, а именно онтологического в его картезианском варианте, доказательства. Соответственно этому и космологическое доказательство, которое как будто исходит из понятий опыта, т. е. из существования случайных вещей, и направленно на доказательство абсолютно необходимого существа, необходимое бытие которого обосновывает совершенную необходимость их, этих вещей, в эмпирическом порядке данной только как случайная, связи, есть только априорное онтологическое доказательство. Кант, таким образом, эксплицитно стремится продемонстрировать, что понятие абсолютно необходимой сущности доказывается только посредством декартовского онтологического доказательства и непосредственно не выводимо из содержания космологического аргумента, который только направляет нас к предположению необходимой причины всего случайного, но не к обоснованию того, какой она должна быть, чтобы быть абсолютно необходимым основанием связи всех случайных вещей опыта. Кант выражает это так:

Вольф говорил так: существует мир, в котором я существую. То, что существует, должно иметь причину, поскольку оно случайно. Он, таким образом, идет по ряду субординированных вещей, до тех пор, пока не приходит к первым, и тогда он говорит: существует необходимая сущность. Но серьезная трудность

возникает, когда я спрашиваю, какими свойствами должна обладать эта сущность для своего абсолютно необходимого существования? Эти свойства я могу познать и доказать не иначе, как усматривая, что требуется для того, чтобы нечто существовало с безусловной необходимостью (ibid., 193).

Только понятие всереального существа дает возможность такого усмотрения, поскольку, как хочет убедить нас Кант, только понятие о сущности, которая содержит всю реальность, т. е. понятийное содержание (возможность) всех вещей, либо первоначально — в себе, либо производно в качестве следствия — из себя (ibid.), может мыслиться с абсолютной необходимостью. Проблема, однако, в том, что эта необходимость должна быть также и необходимостью существования, а не только мысли, как по отношению к высшей сущности, так и по отношению к ее следствиям, т. е. ко всем вещам мира.

С одной стороны, утверждает Кант, все, что постигается с абсолютной необходимостью, по необходимости постигается *a priori* (ibid., 191). С другой стороны, все, что мыслится нами, мыслится, поскольку содержит нечто противоположное негативному, т. е. позитивное, реальность (Realität) в противоположность ее отрицанию (Negation). «Следовательно, негативное всегда предполагает что-то позитивное. Поскольку же все отрицания предполагают полагания или реальности, то все отрицания суть границы (Schranken) реальности» (ibid., 192). Возможность всех вещей, говорит далее кенигсбергский философ, предполагает бесконечно позитивное, или всеобщую совокупность всех реальностей и субстрат высшей реальности, т. е. всереальнейшую сущность (*ens realissimum*), которая одновременно есть и первоначальная сущность (*ens originarium*), поскольку только всереальнейшая сущность может «обладать всеми реальностями вместе» (ibid., 193) и как таковая может быть только одна, а остальные сущности могут рассматриваться только как производные из этого субстрата. Все возможные вещи с их многообразием могут быть определены через ограничение этой реальности, и без этой высшей реальности возможность всех вещей была бы невысказима. В итоге в основании нашего разума как его необходимое условие имеется высшая реальность, а бытие всереальной сущности есть условие, через устранение которого устраняется мыслимость всякой возможности вещей.

Бытие этой сущности представляется необходимым, так как она выступает первым условием реальности любой вещи, как мыслимой, так и действительно существующей помимо нашего разума. И Кант, как и в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», спрашивает в этой связи: «можно ли мыслить, что вовсе ничего не существует?» (ibid., 192) — и отвечает на свой вопрос:

Кажется, что это возможно, так как мысленно можно устранять одно за другим [до тех пор, пока ничего не останется]. Однако это представление я могу составить не иначе, как называя вещи, которые не должны существовать. Но я не смог бы назвать эти вещи, если бы уже не было реальностей, через которые они даны. Ведь если бы ничего не существовало, то совсем ничего не

было бы и дано, и тогда ничего не могло бы быть даже названо несуществующим. Следовательно, ничего нельзя было бы и помыслить. Ибо если ничего не дано, то нельзя и помыслить никакую вещь, и в таком случае нельзя также помыслить, что может ничего не существовать. Ведь если я уже могу мыслить это, то что-то уже должно существовать. Тем самым невозможно, чтобы ничто не существовало, но должна быть *всереальнойшая сущность* (ibid.).

Из сказанного с очевидностью следует, что, хотя мы и можем отрицать действительное бытие любого сущего, исходя, например, из того, что оно необходимым образом не существует для нашего восприятия, мы тем не менее никоим образом не можем отрицать бытие всех этих вещей как существующих в нашем мышлении. Мы не можем отрицать саму возможность этих вещей, которая в виде реальной сущности вещи обладает своим бытием для нашего разума, и тем более мы не можем отрицать такое необходимое бытие всереальной сущности, без которого не могли бы вообще ничего мыслить.

Казалось бы, Кант высказывает мысли близкие — если не идентичные — его собственному, признававшемуся им в ранних работах единственно возможным, доказательству бытия Бога. При этом он относит этот вид аргументации к обоснованию абсолютной необходимости и бытия *ens realissimum*. Однако в противоположность вышесказанному, переходя непосредственно к критике космологического доказательства Вольфа, следом Кант утверждает, что «противоположность всякой вещи не является сама по себе невозможной, а абсолютная необходимость есть то, противоположность чего сама по себе невозможна» (ibid., 193). Далее Кант дает вариант аргументации, которую он повторит в «Критике чистого разума»: он ставит в один ряд априорную для мышления необходимость определения абсолютной необходимости как того, что не может мыслиться несуществующим, и свободную мыслимость противоположности существования находимых в опыте вещей, возможность небытия которых эмпирически очевидна. Он утверждает, что противоположность вещи невозможна лишь тогда, когда она противоречит чему-либо в самой существующей вещи, и это — только логическая противоположность. Но действительная противоположность как отрицание никогда не противоречит самой вещи, а значит, она всегда возможна, и, следовательно, поскольку противоположность всякой вещи возможна, то мы не можем в нашем мышлении усматривать абсолютной необходимости бытия какой-либо вещи вообще (ibid.). Иными словами, Кант, по сути, проводит различие между *бытием* абсолютно необходимого существа, которое является основанием возможности мыслить всякое сущее в его понятии, т. е. бытием, без которого ни одна вещь не могла бы мыслиться вовсе, и очевидным для мышления *определением понятия* абсолютно необходимого существа, т. е. такого, которое не может не быть. И только на основании этого различия он может уравнивать данность мышлению понятия абсолютной необходимости и понятия о мыслимости несуществования всякой вещи в ее эмпирической данности. И то, и другое в этой формулировке — только мыслимые вещи, действительность предмета

которых требует единого критерия достоверности, который обнаруживается Кантом в опыте.

Все последующие высказывания Канта идентичны тем положениям, которые мы находим в «Критике чистого разума»: «если я, к примеру, полагаю Бога со всеми его реальностями, то противоположное имеет место тогда, когда я устранию Бога со всеми его реальностями. Но тогда это никак не противоречит себе. Ведь если я полагаю всё, а противоположное имеет место тогда, когда я всё устранию, то не остается ничего, что могло бы вступать в противоречие» (ibid., 193–194). Противоречие возникает только тогда, когда я полагаю вещь со всеми ее предикатами и устранию некоторые из них, но не тогда, когда я устранию саму эту вещь со всеми предикатами: когда я говорю, что Бог не всемогущ, то я оставляю субъект «Бог» и устранию предикат. В этом случае, конечно, возникает противоречие. Но если я просто утверждаю и просто отрицаю, то в обоих случаях противоречия не возникает (ibid., 194).

По сути, Кант утверждает, что понятие абсолютной необходимости в мышлении, предполагающее необходимость существования высшего существа в качестве основания мыслимости и бытия всего остального сущего, т. е. необходимость существования предмета понятия о Боге, само по себе с точки зрения его мыслимости необходимо, а с точки зрения бытия его предмета случайно. Важно отметить, что именно этому положению логически противостоит положение декартовского и вольфовского (в передаче Канта) онтологического доказательства о том, что существование абсолютно необходимого существа есть предикат: необходимость существования не дает противоречия в понятии о такой вещи, как Бог. И потому именно опровержение этого положения оказывается основанием кантовской критики и космологического, и онтологического доказательства Вольфа в их взаимосвязи. Кант дает две формулировки этого опровержения.

В первом варианте опровержения доказательства Вольфа, Кант ссылается на формулировку Вольфом космологического доказательства: тот «полагал, что в состоянии постичь абсолютную необходимость» (ibid.) и для этого брал понятие о Боге и мыслил в нем все реальности, всерьез думая, что такая сущность, которая обладает всеми реальностями, должна с необходимостью обладать бытием, поскольку существование также является реальностью. Подобным волшебным образом и сами не зная как, мы, по словам Канта, получаем здесь бытие абсолютно необходимой сущности. Однако в этом рассуждении кроется несомненная ошибка, и Кант пытается ее разоблачить, используя уже знакомое нам понятие о бытии как полагании. Так же как в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», кенигсбергский мыслитель утверждает в своих лекциях, что бытие это не определение какого-либо сущего или реальный предикат, но полагание реальной вещи со всеми ее предикатами самой по себе. Но если в ранней работе это положение о бытии определялось в виде положения о безусловно необходимом существовании, которое как абсолютное полагание выступало единственной причиной самой

внутренней возможности всех реальных мыслимых и существующих вещей, то в «Лекциях по метафизике» оно рассматривается, так же как впоследствии в «Критике чистого разума», как основание полного ниспровержения какого-либо трансцендентального доказательства бытия Бога. Кант утверждает:

Логически, бытие, пожалуй, предикат, но логически я могу сделать предикатом все, рассматривая его в качестве признака другого. Итак, спрашивается, есть ли бытие предикат, который может добавляться к остальным предикатам субъекта? Бытие есть **полагание** [Position], а не предикат, ибо предикаты имеют то, что существует. Бытие — либо логическое, либо реальное бытие. Если теперь я говорю: Бог есть всемогущий, то всемогущество — это предикат, а связка «**есть**» есть лишь логическое бытие. Но я могу предиктировать Богу реальное бытие, поскольку бытие есть полагание вещи со всеми ее предикатами. Когда я перечислил все реальности и предикаты вещи, я могу мыслить все эти предикаты. Но из этого не следует, что подобная вещь, предикаты которой я помыслил, должна существовать. Но только когда она действительно существует, она может иметь все эти предикаты. — Таким образом, понятие высшей реальности **не содержит в себе бытие, ибо бытие не есть реальность**. Это — **картезианское** доказательство, принятое **Вольфом** и другими, и оно является единственным имевшимся доселе трансцендентальным доказательством (ibid., 194).

В данном рассуждении, еще, в отличие от его формулировки в «Критике чистого разума» (Кант 2006, 771, 773 (В 626–627)), отсутствует пример со ста талерами, но вывод Канта однозначен: всереальнойшая сущность может действительным образом получить все мыслимые в ней предикаты, т. е. быть таковой, исключительно когда она действительно существует, а не только мыслится существующей, как это происходит в онтологическом доказательстве Декарта и Вольфа, которое последний представляет еще и как часть космологического доказательства. И это доказательство признается Кантом единственным трансцендентальным доказательством бытия Бога.

Во втором опровержении вольфовского доказательства бытия Бога, Кант в полной форме воспроизводит уже начатое рассуждение о всегда имеющейся у нас возможности отрицания предмета понятия о Боге. Он снова отдельно формулирует апостериорную часть космологического доказательства Вольфа, а потом под рубрикой «Трансцендентального доказательства» дает опровержение его как онтологического, начав с того, что если Вольф полагает в качестве вывода первой части космологического доказательства очевидность существования абсолютно необходимой сущности, то он должен доказать то, что ей должны необходимо принадлежать те свойства, которые делают ее абсолютно необходимой. Вольф это и делает, приписывая понятию о Боге предикат существования, и таким образом меняет форму доказательства на априорную. Кант об этом говорит следующее:

Здесь **Вольф** незаметно для самого себя возвращается к трансцендентальному доказательству, ранее коротко нами обозначенному. Прежде мы должны

сделать несколько замечаний из онтологии. **Вольф** и другие неправильно понимали понятие абсолютной необходимости и полагали, что абсолютно необходимое является внутренне необходимым. Но это не так. Внутренне необходимое не есть в силу этого абсолютно необходимое. — Правда, абсолютно необходимое является, конечно, также и внутренне необходимым. Они принимали логическую необходимость отношений предикатов за реальную необходимость вещей. Необходимо, к примеру, что треугольник имеет три угла. Конечно, если я мыслю треугольник, я с необходимостью должен мыслить три угла; треугольник, однако, не необходим. Абсолютно необходимо то, что безусловно необходимо во всех отношениях. Но если мы полагаем в основание некую сущность как *субстрат* всякого совершенства, то она должна, поскольку она во всяком отношении лежит в основании, быть и необходимой во всяком отношении. Но что предпринимал Вольф для определения свойств необходимой сущности? Он говорил: необходимая и всесовершенная сущность должна быть также абсолютно необходимой, так как несовершенные сущности случайны. Но если бы он смог доказать это, ему не было бы нужды ни в каком космологическом доказательстве, ибо тогда он мог бы продемонстрировать такую сущность из понятий. Он начинает с опыта и получает первую необходимую причину всех случайных вещей. Но чтобы выяснить свойства такой сущности, которая должна существовать с необходимостью, он вновь обращается к трансцендентальному доказательству Картезия. Космологическое хотя и может доказать мне первую необходимую сущность, поскольку она есть причина мира, но я не могу из мира заключать ко всем реальностям этой сущности, а лишь к такому количеству реальностей, какое требуется для причины мира. Таким образом, опыт учит меня лишь некоторым реальностям, но не всем (Кант 2000, 195–196).

Теперь мы видим в полной мере все источники формулировки опровержения Кантом декартовского онтологического доказательства в «Критике чистого разума». В ней Кант приходит сначала к выводу о возможности отрицания бытия любой мыслимой нами и существующей вещи на основе развернутой в «Лекциях по метафизике» второй половины 1770 г. критики космологического доказательства Вольфа (*ibid.*, 193–194, 195–196), в котором последний, как и Декарт в своем онтологическом доказательстве, отождествляет, воспользовавшись как примером необходимостью того, что треугольник имеет три угла, внутреннюю возможность и внутреннюю необходимость вещи, и переносит это тождество на понятие о Боге. В последнем существование мыслится с необходимостью, так же как и вся реальность (возможность) вещей, что неверно, поскольку это только логическая необходимость понятия, существование предмета которого поэтому как в отношении предикатов, так и их субъекта можно отрицать (Кант 2006, 765, 767, 769 (В 620–624)). И далее Кант в «Критике чистого разума» может свободно воспроизвести другой, уже непосредственно относящийся к онтологическому доказательству Декарта и всей традиции, вариант его опровержения (Кант 2000, 194), показав понятийные следствия того, что *бытие не есть реальный предикат* (Кант 2006, 771, 773 (В 626–627)).

Отметим, что в разработке рациональной теологии в «Лекциях по метафизике» второй половины 1770 г. он так и не приступает к анализу понятия Бога как *ens entium*, т. е. сущности всех сущностей. Он только упоминает о предикате вседостаточности в Боге, который собственно и выражает непосредственное понятийное содержание *ens entium* (Кант 2000, 191). Кратко разрабатывая систематику предикатов Бога, Кант указывает, что из понятия первоначальной сущности «прежде всего вытекают два основных свойства: абсолютная необходимость и *omnisufficientia* (вседостаточность), состоящая во всеохватывающей реальности», и уточняет: «абсолютная необходимость есть необходимость во всех отношениях, без ограничивающего условия» (*ibid.*, 200). Очевидно, что это понятие сущности всех сущностей как раз и выражает понятие о сущности, которая не только включает в себе всю мыслимую реальность, но и не может не мыслиться как действительное, реально существующее, основание всякой реальной вещи. Иными словами, *omnisufficientia* с точки зрения обоснования целокупной возможности всех вещей в их взаимосвязи есть предшествующее *ens realissimum* понятие и как таковое фактически тождественно понятию абсолютно необходимой сущности. Важно отметить, что понятие *ens entium*, в отличие от *ens realissimum*, представляет у Канта отдельное понятие, выражающее систематическую связь понятия о сущем, но не только лишь мыслимую возможность аналитического вывода из первого необходимого сущего, заключающего в себе всякую положительную реальность вещей, всех возможных определений и состояний сущего. Именно эта связь *ens originarium* как первоначального существа по отношению к производным сущим и *ens realissimum* в ее внутренней ограниченности подвергается Кантом критике, когда он показывает внутреннюю взаимодополнительность декартовского онтологического и космологического доказательств у Вольфа и доказывает их несостоятельность в едином опровержении. Критике одновременно подвергается и ограниченность идеала чистого аналитического познания сущего. Напротив, в *ens entium* в первую очередь мыслится не аналитическое понятие системы определений вещей и взаимосвязи их частных состояний, а синтетическое понятие единства сущего по универсальным законам природы. Однако в «Лекциях по метафизике» Кант эксплицитно не дает ни доказательства Бога как *ens realissimum* в качестве *ens entium*, ни тем более его опровержения.

Это доказательство, однако, появляется в «Лекциях о философском учении о религии» 1783–1784 г. Первую часть этого курса, посвященную трансцендентальной теологии, он снова, как и в «Лекциях по метафизике» второй половины 1770-х гг., начинает с перечисления основных определений понятия о Боге. В этом курсе он сразу же объединяет под понятием первой сущности (*ens originarium*) первые два определения из курса второй половины 1770-х гг., а именно: определения первой сущности как сущности независимой и той, от которой зависит всякая иная сущность, во-вторых, говорит о высшей и всереальной сущности (*ens summum* и *ens realissimum*), и, в-третьих, об *ens entium*. В отношении последнего определения Кант дает следующее

пояснение: «Здесь я мыслю Бога не только как для самой себя истонную сущность, невыводимую не из чего иного, но также как наивысшее основание всех других вещей, как такую сущность, из которой выводится все другое. Это мы можем назвать его вседостаточностью» (Кант 2016, 38). В этом разъяснении он ясным образом ставит понятие о Боге как сущности всех сущностей выше и пернее понятия *ens realissimum* в отношении обоснования систематической взаимосвязи в вещах мира.

Принципиально важно, что далее, еще до формулировки критики космологического и онтологического доказательств Вольфа, Кант, описывая структуру *ens realissimum* как полноты реальности и источника всех положительных понятий о сущем, делает это сразу на основе критики онтологического доказательства бытия Бога, но на этот раз в формулировке Лейбница. Он говорит:

Лейбниц перепутал в своем доказательстве для возможности *entis realissimi* возможность такого понятия с возможностью самой вещи. А именно он заключал так: в моем понятии о *ente realissimo* нет никакого противоречия, ибо невозможно, чтобы одна реальность противоречила какой-либо другой реальности, так как для противоречия с необходимостью требуется отрицание, когда я говорю, что нечто существует и не существует. Там же, где сплошные реальности, нет отрицания, а следовательно, нет противоречия. А если в понятии *ente realissimo* нет противоречия, значит, таковая вещь возможна (*ibid.*, 54).

Ошибка Лейбница только в том, что он, следуя логике онтологического доказательства Декарта, придал этой возможности существование в виде объекта такой идеи, хотя сама по себе идея *entis realissimi* есть идея возможного объекта, заключающего в себе все реальности. И эта идея в качестве идеи непроверяема в силу аналитического характера ее понятия, поскольку «закон противоречия есть лишь аналитический принцип возможности, т. е. посредством него аподиктически достоверно решается, является ли мое понятие возможным или невозможным» (*ibid.*).

Но поскольку эта идея к тому же есть идея вещи, которая содержит все реальности, и как таковая служит основанием только лишь мыслимого аналитического вывода всех возможных ограниченных реальностей (возможностей) мира, т. е. полной взаимосвязи всех возможных вещей и их состояний, то она недоказуема не только с точки зрения существования своего объекта, но даже как реальная возможность (*realen Möglichkeit*), если воспользоваться выражением Канта из «Критики чистого разума».

В опыте мы имеем дело только с синтезом предикатов в объекте, т. е. с данностью того, что просто существует или возникает, со следствием синтеза, а не с его только аналитически выводимой причиной: аналитический принцип возможности не есть «синтетический принцип возможности, посредством него совершенно не доказывается, устраняет ли в самой вещи один предикат другой или нет» (*ibid.*). Однако именно в силу неустранимости данных условий нашего эмпирического познания вещей только «посредством закона

противоречия я не могу познать синтез предикатов в объекте, для этого требуется скорее обозрение свойств и объема всех предикатов в отношении всех их действий» (ibid.). Иными словами, я должен познать все сущее этого мира во всем его объеме от начала и до конца в пространстве и времени так, как знает его Бог. Только в этом случае идея *entis realissimi* будет доказана с точки зрения возможности ее объекта как способная иметь действительность (очевидно, что идея такой вещи не может быть полностью продемонстрирована во всех своих следствиях из любой точки их незаконченного ряда). Соответственно, познание всех следствий действия *entis realissimi* в мире будет также и познанием самого этого сущего, как включающего все исходные реальности, следствием действия которых является мир как целое. Как формулирует это Кант:

Если... я укреплюсь в намерении доказать возможность *entis realissimi*, т. е. возможность синтеза всех предикатов в одном объекте, то я посягаю быть способным доказать *a priori* посредством моего разума аподиктически достоверно, что совершенства могут быть объединены в одном древе и выведены из одного принципа. Но это превосходит возможное обозрение любого человеческого разума. <...> Ибо как мог бы мой разум посягнуть на познание того, как действуют все наивысшие реальности, какие действия из этого вытекают и что за отношение должны иметь все эти реальности? (ibid., 54–56)

Однако по той же причине совершенно невозможно доказать и то, «что таковое соединение всех совершенств в одной вещи невозможно». В итоге «те же самые основания, посредством которых очам была явлена невозможность человеческого рассудка в отношении утверждения бытия некоего такого существа, с необходимостью достаточны и для того, чтобы доказать непригодность любого противоположного утверждения» (ibid., 56). Иными словами, мы приходим здесь к довольно противоречивой картине: аналитический вывод предикатов всякого сущего из первоначальной реальности, с одной стороны, невозможен для нашего рассудка, но, с другой стороны, его возможность сама по себе должна формально допускаться, хотя она и недоказуема в качестве реальной возможности. Этот негативный итог, однако, требует положительного определения такой возможности, поскольку в ином случае под сомнение ставится возможность мыслить любые вещи, пусть даже такого рода мыслимость не является результатом аналитического вывода, а следует из эмпирического синтеза предикатов в объекте познания.

В дальнейшем Кант снова дает опровержение как космологического, так и онтологического доказательств. В опровержении космологического доказательства он воспроизводит как единое целое ход опровержения, который был в «Лекциях по метафизике» второй половины 1770-х гг. представлен в двух, разъединенных опровержением онтологического аргумента, частях (Кант 2000, 193–194, 195–196). В лекциях 1783–1784 гг. Кант прямо соотносит примеры предикации Богу всемогущества и треугольнику трех углов, чтобы затем утвердить возможность отрицания существования субъектов понятий и Бога, и треугольника (Кант 2016, 63–65). Таким же образом он поступает и в первой

части опровержения декартовского онтологического доказательства в «Критике чистого разума», подробно разобранный нами выше (Кант 2006, 765, 767, 769 (В 620–624)). В опровержении онтологического доказательства Кант повторяет в «Лекциях о философском учении о религии» представленное в «Лекциях по метафизике» рассуждение, которое начинается с утверждения о том, что *бытие не есть реальный предикат* (Кант 2000, 194). В этом рассуждении почти дословно, как и в случае опровержения космологического доказательства, воспроизводится текст «Критики чистого разума» (Кант 2006, 771, 773 (В 626–627)), и, как и там, данное рассуждение дополняется примером со ста талерами. Отметим также, что ни в этих рассуждениях, ни в других частях лекций 1783–1784 г. Кант не говорит, что картезианское доказательство бытия Бога является единственным трансцендентальным доказательством.

Далее, опровергнув онтологическое и космологическое доказательства бытия Бога, Кант переходит к доказательству *ens realissimum* как *ens entium*, прямо ссылаясь на свое онтологическое доказательство в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога». Обосновывая *ens realissimum* как основание возможности всех вещей уже не декартовским доказательством, а собственным доказательством Бога как *ens entium*, он говорит следующее:

Теперь мы переходим к доказательству того, что *ens realissimum* является одновременно и *ens entium*, или как мы это выразили выше, что всереальнейшее существо содержит в себе основание возможности всех других вещей. Это мы уже продемонстрировали тем, что все вещи, как *partim realia*, предполагают как *partim negativa* некое существо, которое содержит в себе все реальности и которое должно конституировать эти вещи посредством ограничения. Ибо иначе совершенно невозможно было бы мыслить себе, откуда в вещах берется как реальное, так и негативное. Ибо даже и самое отрицание всегда предполагает некую реальность, через ограничение которой оно возникает. Именно на этом основывается единственно возможное основание доказательства моей демонстрации существования Бога, которое было подробно рассмотрено в одной изданной мною несколько лет назад работе. Здесь показывается, что из всех возможных доказательств одно оно еще предоставляет нам наибольшую удовлетворенность, отрицая, если мы отрицаем подобное первосущество, вместе с тем и субстрат возможности всех вещей» (Кант 2016, 67).

Итак, только доказательство самого Канта доходит до основания невозможности мыслить вещи как вещи, существующие определенным образом и находящиеся в определенной необходимой взаимосвязи, если мы не мыслим *ens realissimum* как *ens entium*. Однако и оно, согласно Канту, не является аподиктическим доказательством существования Бога и есть только «необходимая трансцендентальная гипотеза», хотя и парадоксальным образом при этом неопровержимо:

даже это доказательство не является аподиктически достоверным, ибо оно не может доказать объективную необходимость подобного первосущества, но только лишь субъективную необходимость принимать его. Однако оно никоим

образом не может быть опровергнуто, так как оно имеет свое основание в природе человеческого разума; ибо он принуждает меня принимать некое существо, которое является основанием всего возможного, так как иначе я нигде не мог бы познать то, в чем было бы что-то возможно (ibid.).

Далее Кант пытается разъяснить свою мысль и согласовать уже не логическую неопровержимость бытия сущности всех сущностей, но ее неопровержимость по условиям бытия самого человеческого разума, с возможностью отрицания ее бытия:

Из всего того, что было создано из чистого разума для доказательства Бога, мы видим, что мы вправе принимать и предполагать *ens originarium*, которое одновременно является и *ens realissimum*, в качестве необходимой трансцендентальной гипотезы; ибо некое существо, которое содержит данные для всего возможного и устранение которого устраняет одновременно и всякую возможность, некое подобное всереальнейшее первосущество, именно в силу своего отношения к возможности всех вещей, является необходимой предпосылкой. Ибо помимо того логического понятия о необходимости вещи, когда называется абсолютно необходимым то, несуществование чего было бы противоречием, т. е. было бы невозможно, у нас есть еще другое понятие нашего разума о реальной необходимости, когда вещь *eo ipso* является необходимой, так как ее несуществование устраняет всякую возможность (ibid., 69–70).

Таким образом, если картезианское доказательство подразумевает лишь логическую необходимость, относящуюся к понятию о Боге, которое выражает его возможность, то собственное онтологическое доказательство Канта, как оно представлено в лекциях 1783–1784 гг., основывается на реальной необходимости этого бытия. Это бытие как действительность должно предшествовать возможности всего остального сущего, и если обычно возможность, относящаяся к любой вещи, может мыслиться без ее действительности, то эта же возможность сама по себе предполагает также такую действительность, без которой она не существовала бы в принципе. Кант снова дает пояснения:

Хотя в логическом смысле возможность всегда предшествует действительности, и тогда я могу мыслить себе возможность вещи без действительности. Однако *realiter* у нас нет никакого понятия о возможности, как только через существование, и у любой возможности, которую мы себе *realiter* мыслим, мы всегда предполагаем существование, хотя и не всегда действительность самой вещи, но действительность вообще, которая содержит данные для любой возможности. Следовательно, так как любая возможность всегда предполагает что-то действительно данное (если бы все было только лишь возможным, то само возможное не имело бы основания), то это основание самой возможности не только может быть возможно, но и должно быть также действительно данным (ibid., 70).

Таким образом, понятие абсолютно необходимого существа сохраняет эпистемологическое значение идеи аналитического единства познания вещей мира на основе синтетического единства их понятийного содержания

в идее всесовершенного существа. В этом и состоит суть доказательства *ens realissimum* как *ens entium*. В логическом порядке возможность всегда предшествует действительности, и «тогда я могу мыслить себе возможность вещи без действительности» (ibid.), но *realiter*, т. е. в реальном познании и реальном порядке ориентации в мире, «у нас нет никакого понятия о возможности, как только через существование, и у любой возможности, которую мы себе *realiter* мыслим, мы всегда предполагаем существование, хотя и не всегда действительность самой вещи, но действительность вообще, которая содержит данные для любой возможности» (ibid.). Причина в том, что «если бы все было только лишь возможным, то само возможное не имело бы основания» (ibid.), а потому, чтобы мы не делали и какие бы практики не осуществляли, мы при этом действуем на основании того, что «основание самой возможности не только может быть возможно» (ibid.), но дано действительно. Кант говорит, что это основание «должно быть также действительно данным» (ibid.), но смысл этого долженствования как раз и состоит в том, что оно *realiter* дано, иначе не состоялся бы сам познавательный и любой предполагающий определенность понятия о сущем акт.

Приведенные высказывания красноречивы. В них на основе собственного «докритического» доказательства бытия Бога Кантом прямо формулируется как логическое, так и онтологическое основание несводимости понятия сущности, обладающей абсолютной необходимостью бытия, к остальному существу, которое может отрицаться в своем бытии. И все же тем самым, как считает Кант, «доказывается только лишь субъективная необходимость подобного существа, т. е. то, что наш спекулятивный разум видит себя вынужденным с необходимостью предполагать таковое, если он вообще хочет усмотреть, почему что-либо возможно, но тем самым никак не может быть доказана объективная необходимость такого существа» (ibid.).

В итоге все доказательство *ens realissimum* как *ens entium* преобразуется Кантом в понятие трансцендентального идеала, каковое в «Критике чистого разума» рассматривается в качестве неустранимой идеи нашего разума и регулятивного принципа рассудочного познания:

все, чему нас может научить спекулятивный разум о существовании Бога, состоит в том, что он показывает нам, каким образом он должен нами с необходимостью предполагаться, а не в том, чтобы он мог нам его аподиктически достоверно доказать. Но даже первое уже является для нас большой удачей, ибо тем самым устраняются все преграды на пути признания существования сущности всех сущностей, если мы могли бы убедить себя каким-либо иным способом в необходимости прочно и непоколебимо верить в это. Ибо наивысшее существо остается перед одним лишь спекулятивным употреблением разума только безошибочным идеалом, понятием, которое завершает и венчает все человеческое познание (ibid., 71).

Идея Бога как «безошибочный идеал познания» выражает только мыслимое единство полного понятия о мире в целом и во всех его частях, но поэтому

она как таковая является только «необходимой трансцендентальной гипотезой», под которой следует понимать не осознанное допущение, но естественную установку ума в имеющих дело с познанием актах мышления. Именно исходя из такого понятия о Боге в лекциях 1783–1784 гг. Канту и необходимо выйти за пределы *ens realissimum* к ее основанию в *ens entium*, от понятия о Боге в качестве основания аналитического единства сущего к понятию о Боге также и как основании его синтетического единства. Ему нужно получить совершенно априорное понятие *реально (realiter) данной возможности*, чтобы сохранить при этом определение действительности через чувственную данность как единственный на уровне познания критерий достоверности самой аналитической формы познания того, что в реальном познании дано только синтетически. Эта же задача стояла перед Кантом немногим ранее в «Критике чистого разума» в ходе формулировки понятия о трансцендентальном идеале чистого разума.

3.3. *Критические замечания к кантовскому опровержению онтологического доказательства бытия Бога в «Критике чистого разума»*

Итак, в ходе критики декартовского онтологического доказательства бытия Бога, которая представлена в его лекциях по рациональной теологии, понятие о Боге как безусловном бытии, выступающем основанием всего возможного, превращается у Канта в понятие высшего сущего как мыслимой нами всереальной сущности, само понятие которой даже не включает в себя бытие. Это доказательство в «Критике чистого разума», как и в лекциях по рациональной метафизике второй половины 1770-х гг., признается Кантом единственным из всех возможных трансцендентальных доказательств, тогда как свое собственное доказательство, несмотря на то что он неизменно приводит его в лекциях по рациональной теологии даже после опубликования «Критики чистого разума», Кант не учитывает вовсе. Теперь мы можем беспрепятственно отрицать в своем разуме не только бытие любой вещи, но и бытие высшего сущего, понимаемого в качестве всереального существа.

Прежде всего, несмотря на полную теоретическую несостоятельность декартовского доказательства, следует все же заметить, что оно основывается не просто на понятии высшей реальности, но, как мы видели из собственных кантовских рассуждений, на понятии совершенного бытия. Как точно замечает в своей кандидатской диссертации, непосредственно посвященной онтологическому доказательству Канта, В. И. Коцюба:

доводы Канта, указывающие на возможность непротиворечивого отрицания любого существования, опираются на кантовское понимание бытия как «несодержательного» предиката. Однако до Канта такое понимание, наоборот, предполагало сущностно определенное понятие Бога. В прежней традиции существование потому не рассматривалось как реальный предикат, что всякая вещь не автоматически, в силу своей сущности, но только благодаря

актуализирующему действию (абсолютному полаганию) Бога обретает свое бытие. Это означает, что Бог как источник абсолютного полагания обладает бытием принципиально не так, как все остальное, не посредством внешнего действия, но по сущности изначально (Коцюба 1998, 19).

Согласно метафизическим основоположениям традиции, на которую опирался и с которой порывает Кант, мы в своем разуме можем отрицать бытие любого сущего, прежде всего как чувственно воспринимаемого объекта, в понятии о котором мы мыслим его как некую определенную реальную сущность, но из этого не следует, что мы можем отрицать бытие самих этих мыслимых сущностей, независимо от того, существуют ли сами эти вещи в действительности или нет. Поэтому мы не можем в принципе отрицать такое абсолютно необходимое бытие, которое независимо ни от какого бытия этих вещей выступает основанием существования и присутствия их как сущностей, возможных для мышления нашего разума. Именно потому, что ни из какой сущности или понятия вещи, как правильно полагает Кант, не следует ее бытие, поскольку все же эти вещи существуют для нас в чувственном восприятии, мы должны предполагать высшую обладающую самостоятельным бытием необходимую причину их случайного, но постигаемого разумом, действительного бытия.

Эти положения выступают основополагающими для всей традиции средневековой философии. В наиболее отчетливом виде мы их обнаруживаем у Фомы Аквинского, который, отличая сущность и определение вещи от ее существования, понимает бытие как то, что актуализирует, приводит в действительность все вещи сообразно их сущности¹⁸. Этими же положениями руководствуется, как мы могли видеть, и Кант в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога». В отличие от этого, в «Критике чистого разума» Кант говорит, что подобно тому, как мы можем отрицать существование любого сущего, мы так же можем отрицанием безусловно необходимого существования как такового отрицать самого Бога в его существе. Кенигсбергский мыслитель не видит в этом своем отрицании высшего существа никакого противоречия и утверждает, что вовсе нет ничего, чему бы это отрицание противоречило, так как несуществование этой вещи не противоречит никакой внешней необходимости (Кант 2006, 767 (В 622–623)).

Это было бы так, как если бы мы, посмотрев вокруг себя, не нашли ничего такого, что делало бы существование высшего существа столь же необходимым, как и существование воспринимаемых нами вещей (хотя как раз именно в их существовании мы не можем найти никакой подобной необходимости), и на этом основании нашли бы его для себя вообще несуществующим. Однако, по мысли Канта, внутреннего противоречия здесь также нет, так как

18 См., например, весь 1 раздел 4 вопроса 1 части «Суммы теологии» (Фома Аквинский 2006, 44–46).

подвергнув отрицанию саму вещь, вы вместе с тем уничтожили и все внутреннее в ней (*ibid.*, 767, 769 (В 623))¹⁹.

Таким образом, речь здесь идет не просто о невозможности для нас установить и соответствующим образом доказать бытие такого существа, которое мы не можем даже помыслить в его собственном понятии, в качестве задачи ограничения притязаний возможного познания нашего разума, как принято об этом думать, но о том, что наш разум решается посредством возможности отрицания бытия высшего существа в своем мышлении на прямое и непосредственное уничтожение для себя самой этой вещи, каковой выступает здесь Бог. В «Критике чистого разума» Кант утверждает, так же как и в лекциях разного времени по рациональной теологии, что «суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. *бесконечное существо*, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества» (*ibid.*, 767 (В 623)). Но (и здесь Кант прямо следует ветхозаветному: «Рече безумен в сердцы своем: несть Бог» (Пс. 13:1)), «если вы говорите: *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия» (*ibid.*, 767, 769 (В 623)). В этом отрицании следует видеть установление того существенного и до сих пор малопродуманного основания для полного низвержения существа Бога, каковое произошло на Западе и длится до сих пор, и которое запечатлено для нас грозными словами Ницше в одном из фрагментов «Веселой науки». Об этом низвержении нам говорит все тот же безумец:

Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! *Мы его убили* — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? (Ницше 1990, 592–593).

19 А. Плантинга, выдвинувший своеобразную «модальную» версию онтологического доказательства Ансельма, при анализе данных аргументов Канта, так же как и упомянутый выше Н. Малькольм, указывает на их формальную несостоятельность. Он считает, что в данном случае кантовский «вывод видимо мог быть таким: если мы отрицаем существование того или иного нечто, мы не можем противоречить сами себе, так как нет таких суждений существования, которые были бы необходимы, и таких, которые как отрицающие существование были бы невозможными. Почему бы и нет? <...> Что могло бы означать в этом контексте высказывание о том, что нет ничего вне Бога, что могло бы, если мы отвергаем его существование, этому противоречить? То, что должно противоречить суждению *Бог не существует*, так это некое другое суждение, например — *Бог существует*». В отношении же всех вещей вне Бога, «очевидно, есть много таких суждений, которые противоречили бы суждению *Бог не существует*, например таковым могло бы быть суждение *Мир был сотворен*» (Plantinga 1974, 93).

О том, какой оглушительный эффект произвела на современников кантовская критика всего лишь одного из способов доказательства бытия Бога, подразумевающая тем не менее вовсе не просто ограничение нашего познания определенными рамками опыта, но действительное отрицание в нашем разуме существования высшего бытия, не менее красочно, чем Ницше, описывал в своем произведении «К истории религии и философии в Германии» Гейне. Считая, что Кант своей «Критикой чистого разума» подобно Робеспьеру, отрубившему голову королю Франции, отрубил в Германии голову деизму, Гейне следующим образом представлял это событие, выставляя в качестве его непосредственного свидетеля бедного кантовского слугу Лампе:

Иммануил Кант изображал неумолимого философа, он штурмовал небо, он перебил весь гарнизон, сам верховный владыка небес, не будучи доказан, плавает в своей крови; нет больше ни всеобъемлющего милосердия, ни отческой любви, ни потустороннего воздаяния за посюстороннюю воздержанность, бессмертие души лежит при последнем издыхании — тут стоны, там хрипение — и старый Лампе в качестве удрученного зрителя стоит рядом, с зонтом под мышкой, и холодный пот и слезы струятся по его лицу (Гейне 1958, 105–106).

Может ли, однако, подобное отрицание действительно уничтожить такого рода высшее бытие, в качестве которого мы понимаем Бога? Может ли Бог вообще быть каким-то образом уничтожен, причем так, чтобы полностью перестать быть для нас существующим? Не идет ли речь у самого Канта о чем-то другом, скажем о некоем только мысленном отрицании бытия? Здесь нужно сказать, что Кант определяет свое мысленное отрицание именно как действительное, как возможность отрицания любого бытия вообще, иначе, если бы оно было просто мысленным, то можно было бы сказать, что таким образом здесь ничего не отрицается и тем самым и не опровергается.

Однако точно также необходимо отметить и то, что отрицанием бытия Бога, исходя из отрицания его сущности, Кант преследует совершенно положительную цель, а именно цель полного переосмысления этой сущности как субъективно устанавливаемой нами самими, сообразно необходимости реализации безусловно необходимого нравственного закона. То бытие, каковым могло бы обладать для нас высшее существо согласно положениям уже «Критики практического разума», будет отныне не объективно устанавливаться, но лишь субъективно постулироваться в соответствии с тем понятием, которое мы имеем о нем в своем разуме, и только лишь как следствие той абсолютной необходимости, которую мы мыслим в нравственном законе. В связи с этим стоит задаться простым, не только теоретическим, но и вполне практическим, вопросом, который становится в наше время самым серьезным препятствием на пути любой веры: можно ли вообще верить в то, о самом существовании чего невозможно ничего знать? Не следует ли сказать, вопреки Канту, что если сама возможность знания о бытии постигаемых разумом предметов для нас устранена, то именно поэтому не остается никакого места и для веры? В итоге

в теоретическом отношении понятие Бога выступает только в виде идеи о таком всереальном существе, которое не имеет для нас никакого действительного бытия, но представляет собой субъективно устанавливаемый регулятивный принцип безусловного единства бытия всех тех реальных вещей, которые существуют для нас в чувственном восприятии и которые мы объективно определяем в своем мышлении. Но тогда Бог — это только условие субъективной уверенности в действительности частных актов теоретического и практического, включающего теоретический элемент, познания, но отнюдь не предмет свидетельства, т. е. основание веры.

Что мы можем сказать о таком опровержении возможности установления бытия высшего существа для нашего разума? Прежде всего, то, что оно построено как будто бы на том же самом основании, на котором это бытие устанавливалось в ранней кантовской работе «Единственное возможное основание для доказательства бытия Бога». Однако раньше Кант утверждал, что мы можем представить себе любую вещь как несуществующую, но не можем отрицать саму ее мыслимую сущность, которая предполагает безусловно необходимое существование, определяемое в понятии Бога. В «Критике чистого разума» он, напротив, говорит о том, что поскольку мы можем отрицать бытие любой вещи в самой ее сущности, то мы можем отрицать в своем мышлении и любое действительное существование. Тем самым мы можем полагать небытие высшего существа, в каковом полагании наш разум, как выражается Кант, беспрепятственно устраняет его, ведь «в этой мысли нет ни малейшего противоречия» (Кант 2006, 769 (В 623)). Кантовская критика онтологического доказательства нацелена на отрицание возможности познания высшего самостоятельного бытия, независимого в своей действительности от нашего разума и выступающего определяющим основанием познания всего существующего для нас в чувственном мире сущего. С этой точки зрения никакое существующее для нас сущее не обладает для нашего познания самостоятельным бытием, поскольку для нас существует только то, что мы сами для себя представляем как существующее в чувственном восприятии и чье бытие объективно определяем в своем рассудке. Бытие всего сущего подвергается отрицанию и превращается в призрак недоступной никакому нашему мышлению *вещи самой по себе*.

Здесь можно вспомнить знаменитое высказывание Якоби о том, что без необходимой предпосылки вещи самой по себе мы не могли бы войти в кантовскую систему, но, сохранив ее, мы не могли бы в ней остаться (Якоби 2006, 203). Следуя кантовским установкам, Якоби утверждал, что поскольку мы можем познавать лишь то, что сами создали в своем разуме, постольку в самостоятельном по отношению к нам бытии сущего мы можем только верить, и высшим предметом такой веры, которая представляет собой разумное чувство, для него выступал именно Бог. Тем самым человек как самодеятельный субъект становится в кантовской философии в абсолютном единстве своего самосознания высшим объективным основанием бытия всего остального существующего по отношению к нему сущему, которое полагается им в самой его

сущности как объект. В практическом отношении тем самым уже предreshено, что для человека не существует никакого отличного от него высшего бытия, которое выступало бы в виде нравственного закона определяющим основанием его собственного существования в чувственном мире, в отношении которого он сам становится высшей и единственной свободной причиной.

Выполнив самую трудную и поэтому малозаметную работу, связанную с ниспровержением того единственного основания, исходя из которого, мы можем сделать для себя вывод о бытии высшего существа, Кант с успехом приступает к опровержению вывода о бытии Бога на основании возможного понятия о нем как о всереальном существе. Именно это само по себе несущественное, но как будто бы соответствующее действительности, опровержение тем не менее принимается обычно за основное, оно есть главная часть кантовского опровержения онтологического доказательства бытия Бога и как таковое имеет вид полной неопровержимости и самоочевидности. В начале этой части своего рассуждения Кант утверждает, развивая положения, выдвигаемые его воображаемыми противникам:

вы бросаете мне вызов, ссылаясь на единственный случай как на фактическое свидетельство того, что все же все же существует одно, и притом только одно, понятие [бытие предмета которого нельзя отрицать]: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это есть понятие всереальнейшего существа. Вы говорите, что оно заключает в себе всю реальность и что вы имеете полное основание допускать такое существо как возможное... Но всякая реальность включает в себя также и бытие; следовательно, бытие входит в понятие возможной вещи. Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво.

Я отвечаю: вы впали в противоречие уже тогда, когда вы ввели понятие существования, под каким бы именем оно не скрывалось, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную. Если позволить вам это, то внешне вы выиграли игру, между тем как на деле вы ничего не сказали, ибо это лишь тавтология (Кант 2006, 769, 771 (В 624–625)).

В ответ на это хотелось бы сказать, что если существует одно понятие, несуществование предмета которого противоречило бы самому себе, причем это понятие есть понятие всереальнейшего существа, то у нас уже нет никакой необходимости предполагать это существо на основании одной лишь его возможности. Ведь оно уже итак имеется предположительно как действительное, хотя при этом остается непонятным, на каком основании мы его полагаем и приходим к познанию его действительности. Если же речь идет, напротив, именно о том, что мы имеем в своем мышлении некое понятие о всереальном существе и на этом основании допускаем это существо как возможное, то из этого понятия о нем никаким образом, как совершенно справедливо говорит Кант, не следует его существование, поскольку мы уже впали в противоречие, когда ввели признак существования в понятие вещи, которую собрались мыслить лишь как возможную.

Иначе говоря, с ответом Канта воображаемым оппонентам следовало бы согласиться только в том случае, если бы мы мыслили это понятие именно как возможное, и если бы в этом случае сам Кант признал здесь нечто обратное тому, что он говорит о реальности применительно к высшему существу, а именно, что в понятии реальности вообще вовсе не содержится изначально никакое действительное существование. Но если это на самом деле так, и сама реальность (*Realität*), какова бы она ни была, изначально не содержит в себе существования, поскольку может быть как действительно существующей вещью, так и только лишь мыслимой нами и не обладающей никаким бытием, о чем Кант написал несколькими строками далее в связи с обоснованием своего общего понятия о бытии, то именно поэтому наше возможное понятие о всереальном существе вовсе не будет представлять собой такое единственное понятие, отрицать существование которого по определению было бы невозможно. И тогда мы все были бы вынуждены заниматься совершенно неблагодарным делом, не просто потому, что пытались бы вывести существование Бога из нашего понятия о нем, которое представляет только возможность своего предмета, но прежде всего именно потому, что это выдвигаемое самим Кантом понятие о Боге как о всереальном существе само по себе вовсе не предполагает то действительное бытие, которое мы пытаемся из него вывести. Кантовское понятие о Боге в «Критике чистого разума» — это не понятие о действительном бытии, но лишь идея о высшем реальном существе, которое может обладать бытием, возможность чего, однако, нельзя доказать.

Собственно данное понятие возможности, неявно полагаемое Кантом в качестве априорной характеристики нашего познания на основе понятия *ens realissimum*, которое не предполагает никакой действительности, мы выше и обнаружили при анализе его «Лекций о философском учении о религии» 1783–1784 гг. Реальность, в таком ее понятии, где она мыслится только на основе возможности без действительного предмета, который бы мыслился под этой возможностью, есть лишь оператор конститутивной возможности актов нашего познания, но не понятие, означающее действительность предмета познания, т. е. реальность здесь означает конститутивную характеристику применения регулятивного принципа познания, как Кант прямо и определяет идею разума в «Критике чистого разума». И в тоже время реальность в своем основном значении есть характеристика чувственных феноменов, на материале которых удостоверяются действия нашего рассудка в таком применении им идеи всереального существа, как и других идей. В «Критике чистого разума» Кант так переформулирует отношение реальности и ее ограничения через отрицания в определении мыслимой сущности вещи, тем самым совершенно меняя смысл того терминологического аппарата, которым пользовался в ранних работах: «то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (*Realität*) (*realitas phaenomenon*), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание (*Negation*) = 0» (*ibid.*, 295 (В 209–210)).

С этой точки зрения Кант и нападает своих предполагаемых оппонентов в ходе свое опровержения онтологического доказательства. Он различает логическое и реальное определение сущности. Логическое определение подчиняется исключительно закону противоречия и потому теперь не дает достоверного понятия о реальностях, составляющих мыслимую сущность существующих вещей; реальное определение отсылает к чувственной достоверности материала ощущения, к подтверждению понятийной конструкции ума в опыте. Далее по тексту опровержения Кант уже прямо сетует на смешение логического и реального предикатов его оппонентами, т. е. представителями вольфовской школы и всей, в том числе схоластической, метафизической традиции, ему предшествующей:

Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логического предиката с реальным (т. е. с определением вещи), не преодолевается почти никаким поучением. *Логическим предикатом* может служить все, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания. Но *определение* есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем (*ibid.*, 771 (В 626)).

Логический предикат, т. е. тот, что мыслился вольфианцами как реальный, имеет аналитический характер, в то время как для реального определения необходимо синтетическое прибавление предиката к субъекту, что подразумевает по Канту чувственную данность в основе самого определения. Поэтому не удивительно, что кантовский разбор декартовского онтологического доказательства бытия Бога завершается знаменитым вопросом о том, принадлежит ли суждение о том, что такая-то вещь существует, к числу аналитических или синтетических: «Я спрашиваю вас, — восклицает Кант: есть ли суждение — *такая-то или иная вещь* (которую я, какова бы она ни была, допускаю вместе с вами как возможную) *существует* — аналитическое или синтетическое?» (*ibid.*, 771 (В 625)).

Прежде всего, по поводу этого вопроса следует сказать, что сам Кант — как в ранних работах, так и в «Критике чистого разума» — считает, что суждение о существовании — именно синтетическое суждение. Однако, пытаясь определить суждение существования применительно к декартовскому онтологическому доказательству в виде аналитического, на основе данного разделения автор «Критики чистого разума» стремится вывести некие возможные основания для опровержения доказательства бытия высшего существа вообще. Кант говорит, что если суждение является аналитическим, «то утверждением о бытии вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи; но в таком случае ваша мысль должна быть или самой этой вещью, или же вы предполагаете, что бытие принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] бытии вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология» (*ibid.*).

Само собой разумеется, что в первом случае наша мысль о такой вещи не может быть самой вещью. Однако критикуемое Кантом декартовское онтологическое доказательство вовсе не утверждает, что субъективная мысль о Боге непосредственно тождественна его бытию. Напротив, основное положение этого доказательства состоит в том, что наша мысль о Боге есть именно мысль о единстве его понятия и бытия. Как раз поэтому мы должны переходить от субъективной мысли об этом понятии, имеющейся только в нашем разуме, к бытию его предмета в действительности. Трудность состоит в том, что необходимость такого перехода от мыслимого к действительному бытию не имеет в самом нашем разуме и его мышлении никакого необходимого основания, что и делает данное доказательство несостоятельным.

Во втором случае аналитического суждения мы, как уверяет нас Кант, пытаемся вывести существование этой вещи из одной ее только внутренней возможности и впадаем в «жалкую тавтологию», поскольку «слово *реальность*, которое в понятии вещи звучит иначе, чем существование в понятии предиката, здесь не помогает» (ibid.). Кант поясняет этот тезис: «В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, что вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагали вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную, и в предикате только повторяете это» (ibid., 771 (B 625–626)).

О том, что принятое в кантовской системе разделение на синтетические и аналитические суждения в отношении мыслимых понятий не может быть в чистом виде применимо к суждениям о существовании, говорил еще С. Л. Франк. Он так формулировал свое опровержение кантовского различия:

Если мы встанем на точку зрения различия между «синтетическими» и «аналитическими» суждениями, то во всяком случае это различие может быть ясно проведено только как различие в соотношениях между понятиями: если сказуемым служит понятие, входящее, как признак, в состав содержания подлежащего, то мы имеем «аналитическое» суждение, в противном же случае — суждение «синтетическое». Но ведь бытие, как указывает Кант, совсем не есть «содержание понятия» или «признак»: каким же образом высказывание «бытия» приравнивается к синтетическому суждению, которое к содержанию подлежащего присоединяет какое-либо *новое содержание*? Если «сто действительных талеров» в качестве *понятия* имеют *совершенно такое же содержание*, как и «сто воображаемых талеров», какое мы имеем право логически отождествить суждение «сто талеров существуют» с суждением, например, «сто талеров были уплачены мне таким-то», т. е. с суждением, в котором к содержанию подлежащего присоединяется новое содержание? С другой стороны, если мы признаем, что «бытие» есть своеобразное понятие, т. е. некоторое определенное содержание знания, то уничтожается весь смысл критики онтологического аргумента: ибо тогда возможно такое понятие, в составе которого присутствует, как необходимый признак, понятие «бытия». Таким образом, Кант обязан был по меньшей мере выделить экзистенциальные суждения в качестве *третьего* вида суждений наряду с суждениями как

утверждениями аналитической или синтетической связи понятий. Опровержение онтологического доказательства при этом уже потеряло бы свою соблазнительную простоту (Франк 1995, 165).

В этом смысле суждения существования должны, несомненно, быть, с одной стороны, синтетическими и отличными от реальных определений мыслимого сущего, а с другой, как это не удивительно, аналитически входить в содержание онтологического понятия о бытии этого сущего как существующего.

Суждение о том, что какая-либо реально возможная вещь, согласно модальным основоположениям рассудка, существует, является по Канту синтетическим, поскольку ее существование никак не проистекает из ее мыслимой в понятии сущности, но добавляется к ней извне путем восприятия ее как существующей через воздействие на нашу чувственность вещей самих по себе. В этом отношении, несмотря на то что предикат существования не является реальным, добавляющим нечто сущее в самой вещи, он, безусловно, может быть охарактеризован, по словам Хайдеггера, как онтологический, так как через него к мыслимому понятию вещи добавляется сама эта вещь как существующая в действительности²⁰. Однако в понятии не просто возможной, но действительно существующей, вещи признак существования, очевидно, является также и аналитическим, так как, несмотря на то что он вовсе не выступает необходимым, мы, несомненно, можем сказать, что всякая существующая вещь, независимо от того, откуда происходит ее бытие, действительно существует.

В отличие от всех возможных вещей, в состав понятия которых существование не входит и не является в этом отношении реальным предикатом, в понятии возможного мыслимого высшего бытия существование аналитически необходимым образом логически содержится, несмотря на то, что это вовсе не означает, что оно на этом основании добавляется к нему в действительности. Кант же утверждает, что понятие о Боге ничем не отличается от понятия любого другого возможного сущего, а реальность, мыслимая в отношении высшего существа как необходимой сущности, не включает в себя никакого действительного бытия. Но тогда данное понятие вообще не имеет никакого отношения к Богу.

В противоположность этому, под понятием о Боге мы должны подразумевать не некое возможное реальное сущее, мыслимое в том, что оно есть, и не просто высшую необходимую сущность, а, прежде всего, само бытие, так как Бог по своей сущности и есть действительность, понимаемая как безусловно необходимое существование или присутствие. Каким тогда образом мы можем отрицать существование того, что представляет собой бытие вообще, каковое лежит в основании бытия всего возможного мыслимого и существующего сущего, независимо от того, какого рода суждение мы можем о нем

20 «Бытие как возможное бытие, действительное бытие, необходимое бытие — это хотя и не реальный (онтический), но трансцендентальный (онтологический) предикат» (Хайдеггер 1993, 373).

составить? Если бы мы все же решились на такое отрицание, речь должна была бы идти вовсе не о выведении этого бытия из некоего понятия о высшем существе, из которого следует лишь его возможность, но как раз, наоборот, о выведении внутренней возможности всего мыслимого нами сущего из всегда уже присутствующего в качестве основания этого сущего бытия как присутствия и действительности. Следовательно, возникает вопрос: как вообще на основании того, что все суждения о существовании являются не аналитическими, а синтетическими, Кант может такое отрицание проделать, ведь оно предполагало бы отрицание самой возможности всего мыслимого, т. е. всего содержания мышления в целом, даже если полагать, что понятие бытия только синтетически прибавляется к субъекту, который содержит все возможные определения мыслимого нами?

Выше мы уже говорили, следуя положениям ранних кантовских работ, о том, почему не просто предикат, но само бытие как субъект, определяемый нами в понятии о высшем существе, не может отрицаться нами без противоречия. Теперь же нам следует выяснить то, почему вообще такое бытие, как полагает Кант в «Критике чистого разума», может, напротив, несмотря на это, отрицаться в нашем мышлении, а именно, выяснить, каким образом бытие какой-либо вещи вообще может отрицаться, исходя из нашего мышления и имеющихся в нем понятий? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны снова обратиться к кантовскому определению бытия в «Критике чистого разума», которое напомним ничем вообще формально не отличается от того его определения, которое мы находим в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (Кант 1994б, 392, 394). Процитируем его: «Ясно, что *бытие* (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (Position — полагание. — И. П.) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом употреблении оно есть лишь связка в суждении» (Кант 2006, 771, 773 (В 626)).

Очевидно, что таким определением бытия Кант отличает его от той самой только лишь возможной в виде идеи мышления реальности, которая, выражая понятие высшего существа как *ens realissimum*, как будто бы должна была изначально включать в себя в качестве субъекта его бытие как реальный предикат. Предположим, следуя Канту, что такая идея, или такой субъект понятия, не содержит определения бытия. Но даже в этом случае она содержит все возможные определения сущего в его возможности и таким образом обладает некой реальностью, обуславливающей возможность понятийного познания в том смысле, что она обладает реальностью для возможности самого познавательного акта. Руководствуясь данным противоречивым определением реальности как возможности, включающей в себя бытие, Кант пытается отвергнуть возможность установления бытия высшего существа, исходя из понятия самого бытия, и тем самым отрицает свое собственное раннее положение о единственно возможном основании для доказательства его бытия, но тем

самым он отрицает и понятие *ens realissimum* как условие возможности познания в понятиях. Он утверждает:

Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: *он есть*) (ibid., 773 (В 627)).

Со всеми этими положениями мы уже знакомы, и если здесь также принять, что такое полагание, о котором в этом месте идет речь, осуществляется вовсе не на основании возможного понятия о вещи, которое мы мыслим, но происходит из самого существа высшего бытия, которое полагает, прежде всего, само себя в виде простой положенности, и только поэтому полагает сущность всего мыслимого сущего, то в отрицании Кантом такого бытия можно было бы усмотреть нечто противоположное тому, что он сам хочет обосновать в «Критике чистого разума». Ведь таким образом Кант упраздняет и саму возможность мышления принципа единства познания в качестве *реальной мыслимой возможности* всего познаваемого сущего.

Своей критикой Кант хочет подвести нас к той мысли, что в соответствии с главным принципом картезианского онтологического доказательства полагание бытия высшего существа можно было бы осуществить только на основании его понятия, а также что мыслимым содержанием этого понятия можно распоряжаться и без полагания бытия его предмета, но именно в таком виде подобное полагание оказывается как раз совершенно невозможно. Упраздняя в мышлении предикат существования мы в мышлении упраздняем и субъект данного понятия, как того и добивался Кант. И тем не менее, несмотря на это затруднение, он положительным образом мыслит понятие о Боге в виде высшего идеала чистого разума, который имеет значение регулятивного принципа.

4. ПОНЯТИЕ О БЫТИИ И ОБЪЕКТИВНОЕ ЕДИНСТВО САМОСОЗНАНИЯ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Категории возможности (*Möglichkeit*) и действительности (*Wirklichkeit*), выражающие понятие сущего как возможного и бытие (*Dasein*), в котором это сущее полагается как действительное (*Wirklich*), или как реальность (*Realität*), разбираются в «Критике чистого разума» у Канта в разделе о постулатах эмпирического мышления. Эти категории, которые вместе с категорией необходимости (*Notwendigkeit*) обозначаются им как модальные, не расширяют понятия, к которому они прилагаются как предикаты, а выражают только отношение к способности познания, а именно к рассудку в его эмпирическом применении (ibid., 359 (В 265–266)). Один из кантовских набросков периода 1775–1778 гг.,

непосредственно разъясняет его понимание модальных категорий во время написания «Критики чистого разума»:

Возможность, действительность и необходимость — хотя и логические, но не метафизические предикаты, т. е. определения. Посредством них мы познаем не вещи (нечто в вещах), но отношение их понятий к полагающей и устраняющей способности души. 1. Отношение к способности (возможность), во-вторых, к деятельности, в-третьих, к деятельности, противоположное которой не в наших силах (R 5228, AA XVIII, 125–126) (Кант 2000, 97).

То, что мы можем мыслить какую-либо вещь непротиворечивым образом, еще само по себе не означает, как считает Кант, что она как предмет нашего понятия реально возможна, а тем более, что этот предмет существует в действительности. Поскольку категории выступают не просто «аналитическим выражением форм мышления, а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания» (ibid., 359, 361 (B 267)). Таким образом, основоположения модальности — это не объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о предмете, понятие, о котором они высказываются, нисколько не расширяется. Соответственно, хотя эти основоположения, несомненно, имеют синтетический характер, они таковы только субъективно, т. е. к понятию вещи, о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют способность познания, в которой это понятие возникает. Если понятие связано лишь с формальными условиями опыта, то его предмет оказывается, согласно Канту, возможным; если оно связано с чувственным восприятием и определяется им посредством рассудка, то предмет действителен; если понятие определяется связью восприятий согласно чистым понятиям рассудка, т. е. сформировано в соответствии с общими условиями опыта, то предмет является необходимым (ibid., 381, 383 (B 286–287)). Разъясняя эти положения, Кант указывает, что посредством действительности вещи полагается, конечно, больше, чем посредством возможности, однако не в самой вещи. Но поскольку возможность была лишь полаганием вещи по отношению к рассудку в его эмпирическом употреблении, постольку действительность вместе с тем выражает связь этой вещи с восприятием (ibid., 383, 385 (B 288)). В свою очередь необходимость основывается на этой связи. Необходимость — это всегда необходимость взаимосвязи причин и следствий в явлениях, и поэтому замкнута сферой возможного опыта (ibid., 375, 377 (B 279–282)). Именно в силу этого определение необходимости в отношении вещей полностью зависит от связи возможного и действительного в качестве определений вещей в отношении к рассудку в его эмпирическом употреблении.

Таким образом, категории возможности, действительности и необходимости не добавляют к понятию какой-либо вещи нового определения, но они до-

бавляют к этому понятию саму эту вещь как возможный или действительный объект, полагаемый по отношению к рассудку в его эмпирическом применении. В первом случае речь идет не просто о возможности мыслить какую-либо вещь в ее понятии, а о связанной с ее понятием реальной возможности (realen Möglichkeit) ее существования, во втором — выясняется, полагается ли вещь возможная в своем существовании также и как действительная в нашем восприятии. В обоих случаях речь идет именно о бытии как полагании (Position) различного рода. Возможность означает полагание определений понятия какого-либо объекта как реальных предикатов, т. е. в определенном смысле обладающих бытием в качестве определяемого рассудком основания существования этого объекта. Действительность же означает полагание объекта исходя из объективного синтеза рассудка как существующего по отношению к чувственному созерцанию, в котором он дается. В более позднем сочинении, «Критика способности суждения», Кант, останавливаясь на теме различия возможности и действительности, замечает, что основание этого различия лежит в самом субъекте и в природе его способностей познания. Они должны представлять собой два совершенно разнородных начала: рассудок выступает началом для понятий, а чувственное созерцание — для объектов, которые этим понятиям соответствуют. Таким образом, всякое «наше различие только возможного и действительного основывается на том, что первое означает только полагание (Position) представления о вещи по отношению к нашему понятию и вообще к способности мыслить, а второе — полагание (Setzung) вещи самой по себе (вне этого понятия)» (Кант 2001, 629). Необходимость, в свою очередь, выражает связь возможного и действительного в конкретном объекте в отношении причины его явления, т. е. связывает в рассудке возможное с его действительной данностью в чувственности по динамическим законам связи причин и следствий. Эту связь полагаемую для явлений согласно основоположению второй аналогии опыта, а именно: «*Все изменения происходят по закону связи причины и действия*» (ibid., 321 (В 232)), рассудок затем мыслит как гипотетически необходимую, т. е. как принадлежащую «к опыту как синтетическому единству явлений» (ibid., 377 (В 281)). В этом смысле основоположение необходимости завершает движение рассудка от полагания возможности вещи через соотнесение с чувственной данностью как действительной к ее мышлению в качестве элемента во взаимосвязи всякого возможного опыта.

Каким же образом возможность, действительность и необходимость в виде модальных категорий связаны с кантовским определением бытия в виде полагания? Прямым и непосредственным. Бытие выступает у Канта не реальным предикатом, оно не добавляет что-либо новое к понятию вещи, но является простым полаганием вещи или некоторых определений. Тем самым бытие — это не реальное определение какой-либо вещи, но полагание определений всех возможных вещей в их объективной сущности и полагание самих этих вещей как действительных объектов в нашем чувственном восприятии по отношению к рассудку. Здесь уместно сослаться на Хайдеггера, который

утверждает, что бытие означает у Канта полагание, которое производится мышлением как действием связывания рассудка. Мышление устанавливает для нашего представления все воспринимаемые объекты в их объективности. Таким образом, сам рассудок в изначальном синтезе апперцепции, объединяя и связывая многообразное содержание представления, делает возможным бытие представляемого сущего, которое определяется мышлением как объективность воспринимаемых объектов. Видами такого бытия, которое полагается рассудком по отношению к нашему чувственному созерцанию, выступают у Канта, согласно Хайдеггеру, категории возможности, действительности и необходимости, объединяемые в «Критике чистого разума» под рубрикой постулатов эмпирического мышления (Хайдеггер 1993, 374).

Что означает в этом смысле возможность? Кант говорит, что постулат возможности вещей требует, «чтобы понятие их согласовалось с формальными условиями опыта вообще. Но опыт вообще, т. е. объективная форма его, содержит в себе весь синтез, необходимый для познания объектов» (Кант 2006, 361 (В 267)). Понятие рассудка, выражающее этот синтез, оказывается пустым и не относится ни к какому объекту, если он не принадлежит опыту. Если мы здесь будем рассматривать объективный синтез рассудка в его изначальной форме, то он должен быть априорным основанием опыта и познаваемых в нем объектов, и только в этом случае понятие, которое представляет этот синтез, будет называться чистым, не переставая, однако, принадлежать опыту и быть связанным с чувственным созерцанием. Именно в этом смысле мы можем говорить о реальной возможности (*realen Möglichkeit*), как она рассматривается в «Критике чистого разума», т. е. такой возможности, которая может быть реализована в опыте и действительно осуществляется, поскольку вместе с ней тем или иным способом может быть дан в чувственном восприятии ее предмет, и о возможности вообще или формальной возможности, выражающей только понятие рассудка для обозначения соответствующего синтеза объекта в представлении.

В другом месте «Критики чистого разума» Кант говорит, что для всякого понятия требуется логическая форма мышления вообще и возможность дать ему предмет, к которому бы оно относилось. Без предмета, который дается в чувственном созерцании, оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания (*ibid.*, 395 (В 298)). Без отношения к чувственному созерцанию нельзя обосновать реальную возможность понятий и тем более их необходимость, при том что их логическая возможность, т. е. возможность их непротиворечивым образом мыслить, остается, но и в этом последнем отношении, согласно Канту, опять же речь идет о том, чтобы выяснить: относится ли понятие к объекту, который мог бы действительно существовать (*ibid.*, 395, 397 (В 298–299)). В итоге, мы не можем синтетическим категориям рассудка в принципе дать реальное определение и выявить возможность их объектов, не обращая сразу к условиям чувственности, которые подразумеваются в постулате возможности (*ibid.*, 397, 399, 401 (В 300–303)).

Чтобы выявить значение постулата возможности, который выступает полаганием всего сущего как возможного в своем существовании на основании объективного синтеза рассудка, соотнесем его с высшим основоположением всех синтетических суждений. Подготавливая почву для формулировки этого основоположения, Кант говорит: «если познание должно иметь объективную реальность, т. е. относится к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом *дан* (*gegeben*). Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством их, но в действительности через это мышление ничего не познают, а только играют представлениями» (*ibid.*, 277 (В 194–195)). Дать предмет означает в «Критике чистого разума» отнести понятие о нем к опыту действительному или возможному, в котором этот предмет может нами созерцаться. В связи с этим высший принцип всех синтетических суждений формулируется у Канта следующим образом:

всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства в возможном опыте многообразного, [имеющегося] в созерцании.

Именно таким образом синтетические суждения *a priori* возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori* (*ibid.*, 279 (В 197)).

Таким образом, несмотря на то, что постулат возможности, мыслимый исходя из понятия о бытии как полагании, ничего не добавляет к объективно-синтетическим основоположениям рассудка, он представляет собой осуществление высшего принципа всех синтетических суждений в том, как они определяют объекты опыта. Возможность означает здесь возможность самой объективной формы рассудка, которая выступает априорным основанием понятийного определения всего сущего в качестве реального объекта, существование которого полагается в опыте. Постулат возможности, устанавливающий формальные условия опыта, исходя из объективного единства самосознания и априорных форм чувственности, таким образом выступает полаганием всего сущего через эти формы в качестве объекта, возможного в своем существовании только в чувственном созерцании. Возможность здесь означает не просто возможность непротиворечивым образом мыслить какие-либо определения без всякого отношения к их предмету, но возможность того, что синтетические определения, представленные в форме понятий рассудка, становятся объективно реальными и обретают отношение к своему действительному предмету.

Однако понятия рассудка могут относиться к чувственному созерцанию, обретая в нем свою объективную реальность, только благодаря трансцендентальной способности воображения, которая подводит многообразное содержание созерцания под синтетическое единство апперцепции и делает возможным применение чистых понятий рассудка к предметам опыта. Полагание

рассудком объекта понятия в его возможности, действительности и необходимости происходит через его формирование в воображении для чувственного созерцания. Таким образом, поскольку априорная форма чистого созерцания в виде синтеза воображения выступает, с одной стороны, условием возможности всякого эмпирического синтеза и самой возможности чувственного созерцания, а также, с другой стороны, относится к спонтанности трансцендентального единства апперцепции, постольку способность воображения может придавать объективную реальность понятиям рассудка применительно к предметам чувств.

В «Критике чистого разума» Кант разъясняет также, какое значение придается им понятию о бытии в виде связки «есть» в его отношении к объективному единству самосознания, представляющему логическую форму всех априорно-синтетических суждений. В 19 параграфе «Трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка», именуемом Кантом «*Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий*», он говорит о том, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные познания к объективному единству апперцепции. Поэтому «связка *есть* в суждении нацелена именно на то, чтобы отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Словом *есть* обозначается отношение представлений к изначальной апперцепции и ее *необходимое единство*, хотя бы само суждение было эмпирическим, стало быть, случайным...» (ibid., 213, 215 (В 141–142)).

Субъективные представления о вещи связываются в самой этой вещи как существующей вовсе не благодаря чувственному восприятию, в котором она дается, но благодаря необходимому объективному единству самосознания, представляющему высшее основание всех возможных объектов опыта. Таким образом, бытие вещи означает не просто то, что ее существование дано нам в опыте, но что оно полагается единством нашего рассудка как объективность существующего в чувственном созерцании объекта. Связка «есть» представляет собой в «Критике чистого разума» уже не формально-логическое употребление понятия бытия как принципа связи различных представлений о вещи, которую мы можем непротиворечивым образом мыслить в своем рассудке, но выражает то объективное бытие, которое делает возможным и действительно существующим любой воспринимаемый нами объект.

Далее, постулат познания действительности вещей требует не только формальных условий опыта, мыслимых в постулате возможности, но и непосредственного восприятия предмета, бытие которого мы хотим познать или, по крайней мере, связать с каким-нибудь действительным восприятием согласно основоположениям рассудка. Согласно Канту, только чувственное восприятие, исходя из априорных представлений пространства и времени, выражает для нас действительность познаваемых нами вещей. Причем бытие любого воспринимаемого предмета дается только в форме внешнего восприятия в пространстве, так как только оно, в отличие от изменчивой формы внутреннего

чувства, относящегося ко времени, остается постоянным. Согласно основополагающей установке кантовской «Критики чистого разума», в одном понятии вещи, в котором она полностью определяется, нельзя найти признаков ее бытия: «В самом деле, если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности» (ibid., 367 (В 273)). Действительность означает здесь бытие сущего как существование объектов, определенное в понятиях рассудка, но данное в чувственном созерцании. Тем самым действительность как категория есть полагание рассудком объектов данных нам непосредственно в восприятии.

В свою очередь, основоположение необходимости основывается на связи возможного и действительного в опыте, и потому речь в постулате познания необходимости в связях явлений идет «о материальной необходимости в бытии, а не об одной лишь формальной и логической необходимости связи понятий» (ibid., 375 (В 279)). Поскольку действительность предметов чувств нельзя познать полностью *a priori*, а только лишь в смысле, как выражает это Кант, «сравнительного *a priori*», а именно — «релятивистски» (ibid.), в соотношении с другим чувственно данным бытием, то необходимость в связи предметов опыта не зависит от логической связи понятий, но выявляется только в контексте опыта «из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта» (ibid.), т. е. при рассмотрении явлений согласно законам каузальности. Такая необходимость есть всего лишь реализованная возможность, которая неизбежно ограничена общими условиями превращения этой возможности в действительность в границах опыта. По этой причине Кант сразу же вынужден подвести итог своему рассуждению о необходимости в познании вещей: «мы можем познать не необходимость бытия самих вещей (субстанций), а только необходимость бытия состояний вещей, и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам каузальности» (ibid., 375 (В 279–280)).

Необходимость причинно-следственных связей дана лишь в состояниях вещей и, как следствие, полностью задана связью возможного и действительного в опыте. Как уже было показано, Кант мыслит необходимость на основе каузальных связей как ограничивающее условие рассудка для мышления всего, что мыслится как возможное и дано в чувственном восприятии как действительное, в их полной взаимосвязи в познании. Понято может быть лишь то, что имеет причину, как таковая всякая вещь понимается именно через причину своего существования, соответственно, постулат необходимости координирует связь возможного в рассудке и действительного в явлении посредством принципа, который позволяет мыслить всеобщую связь явлений во всяком возможном опыте, т. е. посредством применения принципа каузальности к явлениям. Однако, применение это ограничено только явлениями, т. е. познанием состояний вещей по эмпирическим законам каузальности, оно совершенно не касается сущности вещей, познания их сущностных определений и отношений

каузального вывода в этом сущностном порядке определения сущего во всем объеме понятия о нем.

Что же означает разобранное нами рассудочное понятие возможности относительно понятия высшего существа? Исходя из приведенного выше определения реальной возможности, согласно которому возможность какой-либо вещи означает исключительно то, что она может существовать только в нашем опыте, очевидно, что понятие о Боге как о высшем сущем невозможно в принципе. Обосновывая далее в «Критике чистого разума» невозможность онтологического доказательства бытия Бога, Кант утверждает, что аналитический признак возможности понятия высшего существа, состоящий в отсутствии противоречий, нельзя оспаривать у него. Однако сочетание всех реальных свойств в одной вещи, благодаря чему она определяется нами в понятии как реально возможная, есть, согласно Канту, синтез, о возможности которого мы не можем судить *a priori*, так как признак возможности синтетических познаний следует всегда искать только в опыте, к которому предмет идеи Бога принадлежать не может. Соответственно, не будучи действительным согласно основоположению определения действительности вещей посредством их чувственной данности, высшее сущее не может быть мыслимо и как объективно необходимое.

Однако в то же время теологическая идея высшего существа в виде трансцендентального идеала чистого разума представляет у самого Канта абсолютное и безусловное синтетическое единство всех позитивных определений, выступающее условием возможности любого мыслимого сущего независимо ни от какого чувственного восприятия, только по отношению к которому определяется реальная возможность понятий рассудка. Несмотря на то, что идеал высшего существа, как считает Кант, не имеет никакого объективного применения к действительному бытию мыслимого за ним сущего, он оказывается вовсе не пустым понятием без предмета, а безусловно необходимой регулятивной идеей, к которой возводится возможность систематического применения рассудка к чувственно воспринимаемым предметам.

Из кантовских положений о трансцендентальном идеале, выражающем безусловный синтез всех содержательных определений любого возможного сущего, следует, что он должен быть условием возможности мышления вообще и таким образом мышления рассудка, которое в виде объективного единства самосознания, выступает основанием образования понятия любого объекта. Поэтому, если буквально следовать Канту в этом вопросе, требовать от теологической идеи, чтобы ее предмет был бы реально возможен в чувственном восприятии, означает полностью игнорировать ее собственный смысл. Синтетическое единство всех определений в трансцендентальном идеале разума представляет в своем понятии вовсе не просто логическую возможность вещи, но и умопостигаемую реальность, которая содержит в себе данные для реальной возможности всякой мыслимой нами вещи по отношению к чувственному восприятию.

5. БОГ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ ВЫСШЕГО СУЩЕГО И ПРОБЛЕМА ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Под идеалом Кант понимает трансцендентальную идею, мыслимую разумом не только в ее конкретности, но и как индивидуальность саму по себе, т. е. понимает ее как единичную вещь, определенную исключительно посредством ее идеи. Кант рассматривает трансцендентальный идеал в связи с обоснованием реальной возможности всякой вещи в соответствии с тем всесторонним ее определением, которое составляет ее полное понятие. В этом отношении кроме принципа противоречия, в соответствии с которым понятию какой-либо мыслимой нами вещи может быть присущ только один предикат из тех двух, что контрадикторно противоречат друг другу: «всякая вещь с точки зрения ее возможности подчинена еще принципу *полного определения*, согласно которому ей должен быть присущ один из *всех возможных* предикатов *вещей*, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями» (ibid., 741 (B 599–600)). Соответственно, — продолжает Кант:

Это основоположение опирается не только на закон противоречия, так как оно кроме отношения двух противоречащих друг другу предикатов рассматривает всякую вещь еще в отношении к *целостной возможности* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая все это как условие *a priori*, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей целостной возможности. Следовательно, принцип полного определения касается содержания, а не только логической формы. Этот принцип есть основоположение о синтезе всех предикатов, которые должны составлять полное понятие вещи, а не только аналитического представления посредством одного из двух противоположных друг другу предикатов, и содержит в себе трансцендентальное предположение, а именно предположение о материи *для всякой возможности*, которая должна *a priori* содержать в себе данные для *особой* возможности всякой вещи (ibid., 741, 743 (B 600–601)).

Таким образом, для того чтобы мы могли мыслить какую-либо вещь как возможную, в ее определении одного формального закона противоречия для Канта в отличие от Лейбница и Вольфа совершенно недостаточно. Чтобы какая-либо вещь мыслилась в своей определенности как реально возможная, необходимо, с одной стороны, чтобы в ее понятии не было формального противоречия, а с другой — чтобы материя или содержание ее понятия были даны или изначально существовали для мышления. Какое же отношение принцип полного определения возможности какой-либо вещи, исходя из основоположения о синтезе всех предикатов, имеет к понятию бытия? Кант так отвечает на этот вопрос: «Рассматривая все возможные предикаты не только логически, но и трансцендентально, т. е. по их содержанию, которое можно мыслить в них *a priori*, мы находим, что через некоторые из них представляется бытие (Sein), а через другие — только небытие (Nichtsein)» (ibid., 743 (B 602)).

Далее этому утверждению Кант дает следующее пояснение:

Логическое отрицание, обозначаемое лишь словечком *не*, никогда, собственно, не прилагается к понятию, а всегда прилагается только к отношению его к другому понятию в суждении и потому никак не может быть достаточным для обозначения содержания понятия. <...> Трансцендентальное же отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие (*Sein*) и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается предметы суть Нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает одно лишь отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение вещи (*ibid.*, 743, 745 (В 602–603)).

Соответственно, как указывает Кант, из всех возможных противоположных мыслимых нами определений или предикатов всего сущего, определяющих собой реальную сущность какой-либо данной вещи, ей необходимым образом оказывается присущ только один, который предполагает в своем основании бытие.

Мы можем сказать, что все те определения, в соответствии с которыми вещь мыслится нами как то, что она есть, относятся не только к нашему мышлению о ней, но выражают саму ее реальную сущность, которая становится возможной только на основании утверждения определенного действительного бытия. Все реальные мыслимые нами в понятии предикаты становятся возможными по отношению к какой-либо вещи как ее определения только при условии ее изначального бытия, т. е. только потому, что она полагается в своей мыслимой сущности как существующая. Тем самым мыслимая в нашем разуме реальность вещи, составляющая ее определенное мыслимое нами понятие, становится возможной только потому, что она предполагает в своем основании то бытие, в котором она изначально существует.

Трансцендентальный идеал чистого разума представляет собой в этом отношении первое определяющее основание каждой вещи в том, что она есть в ее реальной сущности, в силу которой она утверждается или отрицается как возможная. Такое понимание трансцендентального идеала существенным образом совпадает с понятием о высшем бытии, которое как нечто действительное выступает определяющим основанием возможности всего остального сущего в ранних работах Канта. Абсолютное синтетическое единство всех определений вещей предполагает в «Критике чистого разума» умопостигаемую материю или реальность для той изначальной возможности, которая содержит в себе данные для особой возможности всякой вещи. Поскольку именно этой реальностью обуславливается связь определений в понятии любого возможного предмета, то она в любом случае должна предполагать в своем основании нечто действительное как то, в чем эти определения изначально содержатся.

Что мы в таком образом сформулированной Кантом идее трансцендентального идеала должны понимать под этим действительным бытием, которое предполагается в основании определения любой мыслимой нами вещи? Оно

не может трактоваться здесь как полагаемое рассудком существование чувственно воспринимаемых вещей, поскольку речь идет о полном априорном определении вещи в мышлении для нашего разума, исходя из его высшего трансцендентального идеала. Точно так же данное бытие обуславливает во все не просто логические формальные определения, но реальную сущность вещи, в соответствии с которой мы мыслим ее объективную форму. Как говорит Кант, принцип всестороннего определения относится к содержанию, а не только к логической форме, и полное понятие вещи выражает ее собственные определения, только в соответствии с которыми она является для нас уже и в чувственном восприятии в виде реально или налично существующей.

Однако это становится возможным только потому, что в основании данного понятия вещи утверждается ее постигаемое только разумом бытие. Между тем как Кант не только не рассматривает здесь это свое понятие о бытии, но применяет его далее в своей критике онтологического доказательства только с целью полного опровержения самой возможности теоретического обоснования существования Бога. И тем не менее мы можем видеть, что кантовские положения о трансцендентальном идеале не только не противоречат основным принципам раннего онтологического доказательства, но и прямо их развивают применительно к содержанию критического проекта, хотя Кант вовсе не делает из них выводов о необходимом бытии Бога.

В связи с этой непоследовательностью, например, такие авторы, как М. Фишер и Э. Уоткинс, говорят о том, что только «кантовское изменение перспективы в трансцендентальном идеализме или “критический поворот” делает неким образом недействительной фундаментальную структуру раннего онтологического аргумента» (Fisher, Watkins 1998, 380). По их мнению, Кант просто не мог остановиться в разработке своего «критического» проекта, обнаружив те совершенно новые перспективы, что он в себе таил: «Не только возникновение трансцендентального идеализма в его полной форме совпадает с отвержением [Кантом своего] до-критического теистического доказательства, но трансцендентальный идеализм — это доктрина, которая является центральной для кантовского проекта в целом» (ibid.). Конкретные положения, в силу которых раннее кантовское доказательство никаким образом не может быть совместимо с основным кантовским проектом трансцендентального идеализма, состоят, согласно Фишеру и Уоткинсу, в том, что этот идеализм предполагает, что мы можем обладать знанием только явлений, а не вещей в себе, и поскольку Бог не есть явление, мы не можем обладать знанием о его существовании. Таким же образом кантовское применение категорий к чувственному созерцанию, обосновывающее их объективную реальность, показывает, что мы не можем их использовать для того, чтобы познать существование Бога. Так как созерцание Бога невозможно, понятие, посредством которого мы его мыслим, не может быть показано как обладающее объективной реальностью, и таким образом познание Бога невозможно. Наконец, априорно синтетический статус положения о том, что Бог существует, представляется проблематическим для

кантовского доказательства, поскольку никакое априорное синтетическое положение не может относиться к вещам в себе, так как априорный синтез имеет объективное значение только по отношению к явлениям, которые даны в возможном опыте (*ibid.*, 381).

Несмотря на все значение этих аргументов внутри «критического» проекта Канта, следует признать, что все они не только недостаточны для отвержения раннего кантовского аргумента с его собственной структурой, но и сами по себе не обладают необходимой теоретической достоверностью и поэтому в принципе не могут служить основанием для его опровержения. Более того, в самой «Критике чистого разума» мы имеем дело с некоторыми положениями, которые обосновывают ход раннего кантовского доказательства. Ведь само бытие, которым все сущее обладает по отношению к нам, объективно определяемое нами в понятиях рассудка, делается возможным только исходя из того, что существует вещь сама по себе, которая делает возможным все остальное сущее, как это мы видели в учении о трансцендентальном идеале, который поэтому вполне может определяться не как регулятивный, но как конститутивный принцип в отношении всего чувственно воспринимаемого сущего.

Таким же образом понятие о трансцендентальном идеале имеет у самого Канта статус абсолютного априорного синтеза всех возможных определений вещей не просто в отношении нашего мышления, но и самого бытия чувственно воспринимаемых вещей. Только на основании существования этого бытия все сущее может вообще существовать и, что не менее важно, только на этом основании оно может быть объективно помыслено нами посредством рассудочного понятия в своей реальной сущности, к чему, собственно, и сводится уже разобранное нами кантовское положение о трансцендентальном идеале. Так мы могли бы повторить вслед за Фишером и Уоткинсом, что «хотя Бог и не объект возможного опыта, если, как предполагает кантовское до-критическое теистическое доказательство, Бог есть необходимое условие возможности (поскольку Бог обеспечивает материальный элемент возможности), а возможность есть необходимое условие возможного опыта (поскольку это именно возможный опыт), то Бог есть необходимое условие возможного опыта» (*ibid.*, 384).

Кроме того, из кантовских положений о трансцендентальном идеале чистого разума, выражающем безусловный синтез всех содержательных определений любого возможного сущего, следует, что он должен быть условием возможности мышления вообще и таким образом мышления рассудка, которое в виде объективного единства самосознания выступает основанием образования понятия любого объекта. Однако сам Кант вовсе не думает, что трансцендентальный идеал чистого разума представляет собой основание и необходимое условие возможности мышления единства самосознания в опытном познании ни в представлении трансцендентальным субъектом себя самого, ни в его определении какого-либо мыслимого объекта в отношении его предикатов. Это связано с тем, что представление *я мыслю*, как считает Кант, безусловно, самостоятельно и как акт самодеятельности есть такое

высшее объективное условие возможности мышления всего сущего, которое не имеет само по себе никакого действительного высшего определяющего основания. Но тем не менее возможность определения рассудком какой-либо вещи в ее понятии может основываться только на изначальной возможности существования ее постигаемой в разуме реальной сущности, что предполагает необходимость существования самого бытия, понятие о котором мы мыслим в отношении кантовского трансцендентального идеала. Таким образом, любое реальное определение должно, с одной стороны, относиться к какому-либо сущему, бытие которого мы представляем в нашем чувственном восприятии, а с другой — само по себе должно уже быть неким образом изначальным сущствующим для нашего рассудка независимо от нашей чувственности в некоей умопостигаемой действительности.

Понятие, полностью определяющее собой вещь, содержит в понимании Канта трансцендентальное предположение материала для всякой возможности, который должен *a priori* заключать в себе все данные для особой возможности всякой вещи, независимо от ее чувственного восприятия. Данный принцип осмысливается Кантом через понятие вещи самой по себе как высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, прежде всего, в отношении нашего мышления и только на этом основании в отношении ее чувственного восприятия. Кант говорит, что «благодаря такому всеобладанию реальностью понятие *вещи самой по себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *entis realissimi* есть понятие единичного существа, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию (*Sein*), всегда имеется в ее определении» (Кант 2006, 745 (В 604)).

Понятие такого существа и есть, — заключает Кант, — понятие Бога в трансцендентальном смысле. Бог, в соответствии с выдвигаемым здесь Кантом понятием о нем как о всереальном существе (*ens realissimum*), действительно оказывается также первоначальным существом (*Urwesen*) (*ens originarum*), поскольку всякое сущее из него определяется в своей реальности, высочайшим существом (*ens summum*), поскольку он стоит выше всего, и сущностью всех сущностей (*ens entium*), поскольку все подчинено ему как обусловленное. Тем не менее никакого познания действительного бытия подобного всереального существа мы в принципе не можем иметь, так как для нас действительно существует лишь то реальное, которое мы воспринимаем посредством чувств. Он замечает в этой связи, что, если интерес разума состоит только в том, чтобы представить себе необходимое всестороннее определение вещей, то ему, конечно, нет нужды предполагать существование такого, соответствующего его собственному идеалу, существа, но достаточно иметь его идею, т. е. он полагает понятие такой реальности, но вовсе не ее саму (*ibid.*, 749 (В 606–607)).

Это означает лишь то, что мы остаемся в совершенном неведении относительно существования существа с такими исключительными преимуществами, так как разум положил понятие об этом существе в основу всестороннего

определения вещей только как понятие о всереальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Высшее существо полагается здесь лишь как идея такой реальности, благодаря всеобщему единству которой все то, что мы представляем как сущее, присутствует для нас в виде реальных вещей. Но именно поэтому оно само не может быть представлено нами в виде особого существа, которое обладало бы своим бытием, исходя из самого себя. Реальность, которая составляет, по мысли Канта, само высшее существо в нашем понятии о нем, выражает в этом отношении вовсе не бытие некой самой по себе существующей высшей сущности, но лишь регулятивный принцип систематического единства наличных для нас вещей как эмпирических предметов.

Разум в своих идеях, таких как идея единства субстанции или мира как законченного целого причинно-следственных отношений, и в своем высшем понятии трансцендентального идеала не относится ни к какому действительному объекту, бытие которого было бы ему дано независимо от наших чувств, объекты же чувственного восприятия определяются в своей возможности и действительности только на основании рассудка. Разум у Канта создает единство принципов, которое требуется для того, чтобы привести рассудок в полное единство и согласие с самим собой, подобно тому как рассудок подводит многообразное в созерцании под понятия и тем самым придает многообразию связность. Однако основоположение о высшем единстве разума в виде трансцендентального идеала не содержит в себе основания возможности познавать и определять объекты как таковые. В этом отношении идеи разума не имеют никакого конститутивного применения к каким-либо объектам и не могут полагать их возможность и действительность:

идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный принцип* разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, *как если бы* они возникали из вседвоящей необходимой причины, дабы обосновать на ней правило систематического и необходимого, согласно всеобщим законам, единства в объяснении связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании (*ibid.*, 797 (В 647)).

Однако, как говорит Кант, под влиянием естественной иллюзии мы думаем, что это основоположение, относящееся к понятию высшей реальности, должно иметь значение для всех вещей вообще, между тем как на самом деле оно относится только к тем вещам, которые нам даны как предметы наших чувств. Гипостазировав эту идею, мы мыслим ее как единичную вещь в этом целом явлении, которое содержит в себе всю эмпирическую реальность, а затем это целое принимаем за понятие вещи, стоящей во главе возможности всех вещей и доставляющей реальные условия для всестороннего их определения. Тем не менее это высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, представляет собой для Канта «целесообразное единство вещей», а «спекулятивный интерес разума с необходимостью заставляет рассматривать все устройство мира так, *как если бы* оно возникало из намерения

наивысшего разума» (ibid., 875 (В 714)). Кант заключает свою мысль далеко идущим выводом: «В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым прийти до их наибольшего и систематического единства» (ibid., 875 (В 714–715)).

Как мы видим, в своей формулировке трансцендентального понятия об *ens realissimum* Кант в «Критике чистого разума» преобразует традиционное для школы Вольфа метафизическое представление о содержащемся в понятии все-реальной сущности аналитическом единстве реальности. Первоначальная реальность высшего существа, заключающего в себе основание для определения сущности всякой вещи, замещается в понятии о трансцендентальном идеале ее синтетической формулировкой. В то же время всестороннее полное определение сущности вещей не может мыслиться исключительно через принцип каузальности их данности в явлении, о чем свидетельствует ограниченное значение постулата необходимости для всестороннего познания вещей во всеобщей взаимосвязи опыта; принцип каузальности как условие взаимосвязи вещей в их чувственной данности, в свою очередь, не может быть сведен к логическому выводу определений сущности вещей из первой причины, что с разного рода ограничениями подразумевало метафизическое понятие о высшем существе как *ens realissimum*; но тем не менее наш собственный разум требует определения действительного смысла бытия вещей мира в их взаимосвязи, т. е. формулировки достоверного принципа возможности определения их сущности для человеческого познания. Понятие о трансцендентальном идеале в его синтетической формулировке этот принцип дает и позволяет мыслить всякое сущее в единстве его сущностных определений. Однако такая возможность может мыслиться как реальная только на основе той изначальной действительности, которая содержит материю понятия о всякой возможной вещи. Таков общий смысл онтологического доказательства бытия Бога в ранней работе Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». И он снова воспроизводится Кантом в «Критике чистого разума» в понятии о трансцендентальном идеале. Однако понимается эта изначальная действительность теперь как такая возможность, которая не может по условиям нашего мышления не быть чем-то действительным, т. е. как регулятивный для применения понятий рассудка принцип разума, конкретным воплощением которого оказывается принцип целесообразного единства вещей согласно телеологическим законам.

Тем не менее на основании анализа положений о трансцендентальном идеале и в полном согласии с положениями ранних кантовских работ мы можем сказать, что все определения высшего существа, выражающие принцип возможности любой вещи в том, что она есть, становятся возможными именно потому, что предполагают вовсе не просто идею о таком существе, но его действительное бытие, и тем самым выступают конститутивными, а не регулятивными определениями. Следуя собственным кантовским «критическим» положениям о трансцендентальном идеале, нужно сказать, что

возможность нашего мышления о какой-либо вещи как реальной и тем самым возможность понятия о ней, в соответствии с которым, мы определяем ее как объект нашего восприятия, прямо и непосредственно вытекает из того, что имеется безусловно необходимое существование.

Если бы, напротив, как полагает Кант высшее существо представляло собой только возможную в нашем разуме идею о таком бытии, без того чтобы это бытие существовало в действительности, то никакие мыслимые нами в понятии реальные вещи, независимо от данного нам в восприятие их бытия, были бы совершенно невозможны, в чем, как мы видели, состоят основные положения раннего кантовского доказательства бытия Бога. Мы в принципе можем мыслить в нашем рассудке все то, что существует для нашего восприятия как связанное в понятии об объекте, только потому что сама эта связь действительно и объективно полагается в отношении данных реальных вещей в бесконечном обладающем самостоятельным бытием разуме, который выступает также и первой причиной их бытия. Единство связи многообразного, которое существует в созерцаемом нами объекте, равно как и единство связи различных объектов, становятся возможными в своей всеобщности и безусловной необходимости только как единство связи различных реальных определений всех этих вещей в понятиях бесконечного мыслящего самого себя разума.

И все же в «Критике чистого разума» Кант делает вывод целиком и полностью противоположный этому: для того чтобы представить себе необходимое полное определение вещей, разум допускает как предпосылку не существование такого существа, которое соответствует идеалу, а только его идею, дабы вывести из безусловной тотальности его полного определения обусловленную тотальность чувственно воспринимаемых вещей. Как следствие, обнаруживается, что трансцендентальный идеал разума именно как регулятивный принцип, т. е. как условие мышления данных в явлении объектов в качестве целесообразной взаимосвязи их сущностных определений, требует такого априорного обоснования, которое не может быть дано без установления действительно бытия предмета этого идеала. Как нами было показано выше, в «Лекциях о философском учении о религии» 1783–1784 г. Кант, обращаясь к языку рациональной теологии, пытается мыслить возможность такого обоснования через противоположность аналитического единства сущности вещей, данного в понятии Бога как *ens realissimum* в вольфовской школе, и синтетического единства их сущности в особом понятии о Боге как *ens entium*, т. е. сущности всех сущностей, выражающем идею вседостаточного сущего как основания возможности полного и всестороннего определения сущности вещей. По мысли Канта, такое условие не может не полагаться нами как обладающее действительным бытием, поскольку без априорного полагания его действительности оказываются невозможны реальные акты познания, т. е. субъективная достоверность их содержания. В этих лекциях он прямо указывает свою «докритическую» работу «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» в качестве источника обоснования *ens realissimum* как *ens entium*.

Этот вариант обоснования синтетической формулировки трансцендентального идеала тем не менее остается по своей сущности теологическим, и пройдет еще несколько лет, прежде чем Кант в «Критике способности суждения» (1790) даст априорную дедукцию принципа действия особой способности человеческого ума, а именно — рефлексивной телеологической способности суждения, благодаря которому, по мысли Канта, человек получает возможность на основании собственного рассудка мыслить взаимосвязь вещей в их эмпирической данности как всеобщую взаимосвязь их сущностных определений в целесообразном единстве природы. Насколько важную роль продолжало играть понятие трансцендентального идеала в этой новой разработке Кантом своего учения о познании, мы можем видеть из того, как относящееся к чистому разуму понятие о всеобщем принципе телеологической связи вещей, развивается в «Критике способности суждения». Теперь этот принцип именуется божественным интуитивным рассудком, выступающим субъективным основанием того целесообразного единства природы, руководствуясь которым мы познаем природу в ее эмпирических законах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baumgarten A. G. (1757) *Metaphysica*. Ed. IV. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde.
- Kant I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweyten hin und wieder verbesserten Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant I. (1817) *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Hrsg. von. K. H. L. Pöhlitz. Leipzig: Carl Friedrich Franz.
- Kant I. (1821). *Vorlesungen über Metaphysik. Zum Druck befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze übersicht der wichtigen Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Hrsg. von. K. H. L. Pöhlitz. Erfurt: Kayser.
- Kant I. (1905) «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes». Kant I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. II. Vorkritische Schriften II: 1757–1777. Berlin: Georg Reimer. S. 63–163.
- Kant I. (1926) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 3: Handschriftlicher Nachlass. Bd. XVII. Metaphysik. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1928) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 3: Handschriftlicher Nachlass. Bd. XVIII. Metaphysik. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1968) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. XXVIII. Metaphysik und Rationaltheologie. Half 1. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1972) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. XXVIII. Metaphysik und Rationaltheologie. Half 2. Teil 2. Berlin: Georg Reimer.

- Logan I. (2007) «Whatever Happened to Kant's Ontological Argument?» *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 74. № 2. P. 346–363.
- Malcolm N. (1960) «Anselm's Ontological Argument». *The Philosophical Review*. Vol. 69. № 1. P. 41–62.
- Plantinga A. (1974) *Good, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row.
- Sala G. B. (1990) *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Kant-Studien. Ergänzungshefte. Bd. 122).
- Schönfeld M. (2000) *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford: Oxford University Press.
- Fisher M., Watkins E. (1998) «Kant on the Material Ground of Possibility: From “The Only Possible Argument” to the “Critique of Pure Reason”». *Review of Metaphysics*. Vol. 52. № 2. S. 369–395.
- Wood A. W. (1978) *Kant's Rational Theology*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Гейне Г. (1958) «К истории религии и философии в Германии». Гейне Г. *Собрание сочинений в десяти томах*. Т. 6. М.: Государственное издательство художественной литературы. С. 11–139.
- Декарт Р. (1994) «Размышления о первой философии». Декарт Р. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 119). С. 3–417.
- Доброхотов А. Л. (2008) «Кант о бытии: Трансфигурация темы». Доброхотов А. Л. *Избранное*. М.: Территория будущего (Университетская библиотека Александра Погорельского. Философия). С. 269–283.
- Жильсон Э. (2004) «Бытие и сущность». Жильсон Э. *Избранное: Христианская философия*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) (Книга света). С. 321–582.
- Кант И. (1994а) «Новое освещение первых принципов метафизического познания». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 1. М.: Чоро. С. 261–312.
- Кант И. (1994б) «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 1. М.: Чоро. С. 383–498.
- Кант И. (1994в) «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 2. М.: Чоро. С. 277–320.
- Кант И. (2000) «Материалы к «Критике чистого разума» (рукописные наброски и лекции по метафизике)». Кант И. *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*. М.: Прогресс–Традиция. С. 13–320.
- Кант И. (2001) «Критика способности суждения». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 4. М.: Наука. С. 66–833.
- Кант И. (2006) «Критика чистого разума (2-е изд. (В), 1787)». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.
- Кант И. (2016) *Лекции о философском учении о религии*. Редакция К. Г. Л. Пёлица. М.: «Канон-плюс» РООИ «Реабилитация» (История философии в памятниках).
- Коцюба В. И. (1998) *Критика онтологического доказательства в философии Канта*. Автореферат (Диссертация на звание кандидата наук. Москва. Московский государственный университет им. Ломоносова).
- Ницше Ф. (1990) «Веселая наука (“la gaia scienza”)». Ницше Ф. *Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 491–719.

- Суарес (2007) Франсиско Суарес (S.J.). *Метафизические рассуждения*. Т. 1 (Рассуждения I–V). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Фома Аквинский (2006) Святой Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Часть первая. Вопросы 1–64. М.: Издатель Савин С. А.
- Франк С. Л. (1995) «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». Франк С. Л. *Предмет знания. Душа человека*. СПб.: Наука (Слово о существе). С. 35–416.
- Хайдеггер М. (1993) «Тезис Канта о бытии». Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика (Мыслители XX века). С. 361–381.
- Юм Д. (1996) «Диалоги о естественной религии». Юм Д. *Соч.*: в 2 т. 2-е изд., дополненное и исправленное. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 126). С. 379–482.
- Якоби Ф. Г. (2006) «О трансцендентальном идеализме». Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. СПб.: ПИЯФ РАН им. Б. П. Константинова. С. 198–205.

THE QUESTION OF BEING IN KANT'S PHILOSOPHY

Ivan Protopopov

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Faculty of Humanities of the Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation.

Address: 67A Bolshaya Morskaya str., St. Petersburg, 190000, Russia.

E-mail: stiff72@mail.ru

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: onogov@yandex.ru

KEYWORDS: *ontological proof, question of being, existence of God, Cartesian argument, possibility and actuality.*

The paper studies the question of being in Kant's «Critique of pure reason» and early pre-critical works in comparison with his consideration of the ontological proof of the God existence. Kant links the problem of the God existence, considered within the ontological proof, to the solution of the original philosophical question of being revealed by our reason as the basis for the existence of all other cognizable beings. But if in the «Critique of Pure Reason» Kant refuted the possibility of any justification for the God existence, considering the ontological proof, by which he understood only the Cartesian argument, untenable, then in his pre-critical work titled «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God», he comes to a positive justification of this possibility, formulating his own a priori proof, designated by him for the first time in history as ontological. The paper shows that the Königsberg thinker, while considering the ontological proof in his early work, reveals in fact, a different concept of God as a Supreme being than that of the «Critique of Pure Reason»: Kant links this concept exclusively to the theme of being, at the same time understanding his famous thesis about being that has the same form in both early and critical writings in a completely different way, namely, that being is not a real predicate. The internal transformation that had taken place in Kant's understanding of being in the «Critique of Pure Reason», which then became decisive for the entire subsequent

development of Western philosophy, consists in that the being has transformed from the highest determining basis of existence of all things knowable by our mind into the existence of sensually perceived objects positioned by a man as a transcendental subject.

REFERENCES

- Baumgarten A. G. (1757) *Metaphysica*. Ed. IV. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde.
- Descartes R. (1994) "Meditationes de prima philosophia". Descartes R. *Soch.*: v 2 t. T. 2 [Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 119 [Philosophical Heritage. Vol. 119]): 3–417. (in Russian).
- Dobrokhotov A. L. (2008) "Kant o bytii: Transfiguratsiya temy" [Kant on the being: the transfiguration of the topic]. Dobrokhotov A. L. *Izbrannoe* [Selected works]. M.: Territoriya budushchego (Universitetskaya biblioteka Aleksandra Pogorel'skogo. Filosofiya [The university library of Alexander Pogorelsky. Philosophy]): 269–283. (in Russian).
- Fisher M., Watkins E. (1998) "Kant on the Material Ground of Possibility: From 'The Only Possible Argument' to the 'Critique of Pure Reason'". *Review of Metaphysics*. Vol. 52. No. 2: 369–395.
- Frank S. L. (1995) "Predmet znaniya. Ob osnovah i predelah otvlechenogo znaniya" [Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Perception]. Frank S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Knowledge. Man's Soul]. SPb.: Nauka (Slovo o sushchem [Word on the Being]): 35–416. (in Russian).
- Gilson E. (2004) "L'Être et l'essence". Gilson E. *Izbrannoe: Hristianskaya filosofiya* [Selected works: Christian philosophy]. M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN) (Kniga sveta [The book of light]): 321–582. (in Russian).
- Heidegger M. (1993) "Kants These über das Sein". Heidegger M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and being. Articles and speeches]. Moscow: Respublika (Mysliteli XX veka [20th-Century Thinkers]): 361–381. (in Russian).
- Heine H. (1958) "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland". Heine H. *Sobranie sochinenij v desyati tomah*. T. 6 [Collected works in 10 vol. Vol. 6]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury: 11–139. (in Russian).
- Hume D. (1996) "Dialogues Concerning Natural Religion". Hume D. *Soch.*: v 2 t. 2-e izd., dopolnennoe i ispravlennoe. T. 2 [Works in 2 vol. 2nd ed., supplemented and corrected. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 126 [Philosophical Heritage. Vol. 126]): 379–482. (in Russian).
- Jacobi F. H. (2006) "Über den transzendentalen Idealismus". Hamann J. G., Jacobi F. H. *Filosofiya chuvstva i very* [Philosophy of Feeling and Faith] (ed., tr., intr., suppl., comment., notes by S. V. Volzhin). St. Petersburg: PNPI RAS im. B. P. Konstantinova: 198–205. (in Russian).
- Kant I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweyten hin und wieder verbesserten Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant I. (1817) *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (hg. v. K. H. L. Pölitz). Leipzig: Carl Friedrich Franz.
- Kant I. (1821). *Vorlesungen über Metaphysik. Zum Druck befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze übersicht der wichtigen Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält* (hg. v. K. H. L. Pölitz). Erfurt: Kayser.
- Kant I. (1905) "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Kant I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. II. Vorkritische Schriften II: 1757–1777. Berlin: Georg Reimer: 63–163.
- Kant I. (1926) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 3: Handschriftlicher Nachlass. Bd. XVII. Metaphysik. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1928) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 3: Handschriftlicher Nachlass. Bd. XVIII. Metaphysik. Berlin: Georg Reimer.

- Kant I. (1968) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. XXVIII. Metaphysik und Rationaltheologie. Half 1. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1972) *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. XXVIII. Metaphysik und Rationaltheologie. Half 2. Teil 2. Berlin: Georg Reimer.
- Kant I. (1994a) "Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 1 [Collected works in 8 vol. Vol. 1]. Moscow: Choro: 261–312. (in Russian).
- Kant I. (1994b) "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 1 [Collected works in 8 vol. Vol. 1]. Moscow: Choro: 383–498. (in Russian).
- Kant I. (1994c) "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 2 [Collected works in 8 vol. Vol. 2]. Moscow: Choro: 277–320. (in Russian).
- Kant I. (2000) "Materialy k 'Kritike chistogo razuma' (rukopisnye nabroski i lektzii po metafizike)" [Materials for the «Critique of Pure Reason» (handwritten drafts and lectures on metaphysics)]. Kant I. *Iz rukopisnogo naslediya (materialy k "Kritike chistogo razuma", Opus postumum)* [From the manuscript legacy (materials for the «Critique of Pure Reason», Opus postumum)]. M.: Progress–Traditsiya: 13–320. (in Russian).
- Kant I. (2001) "Kritik der Urteilskraft". Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 4. Moskau: Nauka: 66–833.
- Kant I. (2006) "Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl (B), 1787)". Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 2. Teil 1. Moskau: Nauka.
- Kant I. (2016) *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (hg. v. K. H. L. Pölitz). Moscow: "Kanon-plyus" ROOI "Reabilitatsiya" (Istoriya filosofii v pamyatnikakh [History of philosophy in monuments]). (in Russian).
- Kotsyuba V. I. (1998) *Kritika ontologicheskogo dokazatel'stva v filosofii Kanta. Avtoreferat* (Dissertatsiya na zvanie kandidata nauk. Moscow. Moskovskij gosudarstvennyj universitet im. Lomonosova) [Critique of the ontological argument in the philosophy of Kant (PhD dissertation. Moscow. Lomonosov Moscow State University)]. (in Russian).
- Logan I. (2007) "Whatever Happened to Kant's Ontological Argument?" *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 74. No. 2: 346–363.
- Malcolm N. (1960) "Anselm's Ontological Argument". *The Philosophical Review*. Vol. 69. No. 1: 41–62.
- Nietzsche F. (1990a) "Die fröhliche Wissenschaft ('la gaya scienza')". Nietzsche F. *Soch.*: v 2 t. T. 1 [Works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl': 491–719. (in Russian).
- Plantinga A. (1974) *Good, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row.
- Sala G. B. (1990) *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Kant-Studien. Ergänzungshefte. Bd. 122).
- Schönfeld M. (2000) *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford: Oxford University Press.
- Suárez (2007) Franciscus Suarez (S.J.). *Disputationes Metaphysicae*. Vol. I. Disputationes 1–5 (tr. by G. V. Vdovina). Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. (in Russian).
- Thomas Aquinas (2006) *Summa Theologiae*. Part 1, a quaestione I ad quaestionem LXIV. Moscow: Izdatel' Savin S. A. (In Russian).
- Wood A. W. (1978) *Kant's Rational Theology*. Ithaka; London: Cornell University Press.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.4>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 107–183.

© Ivan Protopopov, 2019 © Oleg Nogovitsin, 2019