

## Гносеологические истоки неосхоластической интерпретации онтологического доказательства и дискуссии вокруг онтологизма

*Р. В. Савинов*

Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины,  
Российская Федерация, 196084, Санкт-Петербург, ул. Черниговская, 5

**Для цитирования:** *Савинов Р.В.* Гносеологические истоки неосхоластической интерпретации онтологического доказательства и дискуссии вокруг онтологизма // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 334–347. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.303>

В статье рассматривается проблема фундамента разработки и оценки онтологического (априорного) доказательства бытия Божия в рамках таких течений философии XIX в., как онтологизм и неосхоластика. История разработки данного аргумента в традиции Средневековья и раннего Нового времени показывает, что его основанием выступает убеждение в возможности непосредственного (очевидного, эвиденциального) схватывания определенных метафизических принципов, которые относятся к бытию Бога и к их формальной (априорной) демонстрации. Обосновывается, что различие в оценках возможности онтологического доказательства, эксплицирующего эти принципы, проистекает из признания или непризнания указанной гносеологической возможности. Показано, что схоластика, отчасти колеблясь в решении данного вопроса во времена Фомы Аквината и Бонавентуры, в итоге отвергла эту возможность, что определило резко критическую и отрицательную интерпретацию онтологического доказательства, тогда как ряд новоевропейских мыслителей эту возможность признал. Проанализированы учения А. Розмини, В. Джоберти, К. Убагс, которые, опираясь на новоевропейскую философию, предприняли возвращение к онтологическому доказательству, так как видели в нем основу всякого философского и теологического мышления. Далее исследована контраргументация, которую предложили неосхоласты складывающегося тогда обновленного томизма (Т. Цигляра, Й. Клейтген, Г. Сансеверино, И. Францелин): выступая против онтологического доказательства, они выдвинули эпистемические аргументы, связанные с неэвиденциалистской трактовкой познания и раскрытием внутренних опосредующих механизмов когнитивной активности. Можно сделать вывод, что, несмотря на преимущественно метафизическую и теологическую основу дискуссии, она протекала в рамках обсуждения ряда гносеологических моделей и важна для истории теории познания, а также для истории формирования неотомизма, с которым (через Ф. Brentano, современника этих дискуссий) связан ряд течений современной философии.

*Ключевые слова:* неосхоластика, неотомизм, онтологизм, эпистемология, доказательство бытия Божия, познание, мышление.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

Доказательства бытия Божия, кроме своего непосредственного смысла внутри конфессиональных систем мышления, имеют также большое эвристическое значение как формы осмысления той или иной онтологической и эпистемологической проблематики, связанной с проблемами границ человеческого постижения и возможностями осмысления предельных категорий бытия и знания. Поэтому опыт разработки систем таких доказательств представляет собой важную и актуальную составляющую философского и теологического наследия, а поставленные вопросы важны независимо от отношения к конкретным конфессиональным предпосылкам. В системе этих доказательств особое место занимает так называемое *онтологическое доказательство*, которое обычно связывают с именем Ансельма Кентерберийского; в то же время оно представляет собой один из фундаментальных принципов организации философского и теологического мышления, в рамках коего реализуется рациональная разработка проблемы реальности.

Как отмечает С. Л. Франк, «онтологическое доказательство не было впервые выдумано Ансельмом, ничуть не характерно для схоластики и не кончилось критикой Канта. Оно имеется до Ансельма в древней философии и у Августина, и после Канта — у Фихте, Шеллинга и Гегеля. В промежуток между Ансельмом и Декартом оно в особенно убедительной и блестящей форме, во всяком случае заслуживающей рассмотрения, было развито истинным родоначальником новой философии — Николаем Кузанским, тогда как, с другой стороны, так называемая “схоластика”, в лице своего верховного вождя Фомы Аквинского, отвергла это доказательство. Поэтому, как бы мы ни относились, по существу, к онтологическому доказательству, исторически мы не вправе ни считать его продуктом схоластики, ни утверждать, что возражения Канта навсегда с ним покончили»<sup>1</sup>.

Таким образом, дискуссии вокруг онтологического доказательства в своем специфическом виде заняли более 800 лет. Ключевая для этой дискуссии проблема достоверности данной стратегии аргументации закономерно влекла *вопрос о фундирующем его познавательном подходе*, способе интерпретации как бытия Божия, так и возможности его постижения тварным сущим. Как указывает С. Л. Франк в той же работе, «онтологическое доказательство» говорит, что бытие не всегда есть что-то чуждое мысли и лишь извне к ней привступающее; что, напротив, есть такие точки, в которых мы непосредственно и неустранимым образом имеем слитность, единство бытия и сознаваемости»<sup>2</sup>. В частности, причиной столь долгой и последовательной полемики вокруг него можно считать тот фундаментальный эпистемический характер, на котором основано онтологическое доказательство: возможность «ясного и отчетливого», т. е. очевидного усмотрения центрального уровня реальности, и схватывания его ключевых свойств. Значит, познавательную стратегию, на которой

<sup>1</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 547.

<sup>2</sup> Там же. С. 217.

основано данное доказательство, мы можем обозначить как *эвиденциалистскую*, постулирующую очевидность самого сущего и его предельного смысла в непосредственном и первичном акте сознательного схватывания. Выступающие против традиционных схоластических схем новоевропейские мыслители, а также представители так называемого «онтологизма», поддерживая онтологическое доказательство, также апеллировали в своих учениях о познании к тем или иным (рациональным или эмпирическим) формам очевидности, что позволяло через обращение к онтологическому доказательству фундировать также и метафизический образ реальности. То есть данный аргумент оказывался в центре соответствующих построений, маркируя их исходный пункт.

Напротив, схоластика уже в лице Альберта Великого (и в контексте характерного для него усложненного перипатетизма) перенесла центр своей оценки реальности в анализ структур, опосредующих познание и отношение к реальности. Апелляция к очевидности здесь, таким образом, не только ничего не давала, но основательным образом противоречила главной цели такого рода систем, почему Альберт и решает рассматривать онтологическое доказательство не как доказательство, а как описание невозможной, контрфактической для человеческого разума ситуации непосредственного усмотрения тварным сущим сущности Творца. Этот момент становится как для Аквината<sup>3</sup>, так и для следующих после него схоластов ключевой и наиболее значимой гранью той критики, которая разворачивается в особую эпистемологическую программу, которую мы вправе назвать *неэвиденциалистской*, настаивающей на значении опосредующих всякую очевидность когнитивных структур и инстанций, от которых зависит как осуществление рефлексии, так и характер предикации.

Дискуссии вокруг онтологического доказательства среди неосхоластов и с их участием, таким образом, интересны прежде всего как свидетельства столкновения различных и глубоко разработанных эпистемологических концепций и фундированных ими онтологий, т. е. по своему значению они не менее значимы, чем дискуссии Декарта и Гоббса, Локка и Лейбница или Беркли и Канта.

Равным образом эти дискуссии оказались достаточно продуктивными, чтобы инициировать формирование новых философских направлений (таких как онтологизм, отчасти — феноменология и неотомизм середины XX в.).

В рассматриваемой нами перспективе онтологическое доказательство и возможность априорной аргументации в пользу обоснования бытия Божия становились в центр философских и теологических дискуссий во время полемики вокруг онтологизма (1860–1880 гг.), в которой проблемы приводили в итоге к вопросам гносеологии и эпистемологического обо-

<sup>3</sup> Очевидность, постулируемая онтологическим доказательством, невозможна, так как «данные начала не соразмерны посюстороннему человеческому разуму, который принимает знание от чувств, и наводится он на то знание через чувственные подобия» (Aquinas. *Super I Sent.*, q. 1 a. 5 co.).

снования форм понимания бытия. Мы рассмотрим далее эти экспликации и их значение для понимания онтологического доказательства.

Данное направление в итальянской философии возникло как сложное сочетание идей докантовской философии, которые оказывали влияние на схоластику XVIII в. (картезианство, вольфианство), с некоторыми понятиями философии Шеллинга и Гегеля<sup>4</sup>.

Следует заметить, что сами А. Розмини-Сербаты и В. Джоберти уделяли мало внимания Ансельму и его форме обоснования бытия Божия. Так, для Розмини было гораздо важнее найти точки соприкосновения своей мысли с Аквином и Аристотелем (которому он посвятил отдельное исследование), Джоберти в целом сочувственно отзываясь об Ансельме, но всегда упоминает его в связи с Августином, вероятно не рассматривая его как самостоятельную величину.

При всем различии позиций двух ведущих представителей данного направления — Розмини и Джоберти, — стратегии их аргументации показывают стремление перейти от традиционной для католической мысли томистской аналитики *когнитивных механизмов* к характерному для новейшей европейской философии тезису об изначальности очевидного усмотрения реальности в тех или иных *когнитивных данных*.

В. Ф. Эрн, на наш взгляд, адекватно передает смысл позиции каждого: Розмини полагает, что понятие сущего «может быть признано лишь эмпирически непроисшедшим т.е. врожденным, привходящим в человека свыше, и потому, в противоположность первому психологическому (*primo psicologico*), может быть названо первым идеологическим (*primo ideologico*). Сущность возможного сущего познается сама собой и через себя самую. Все же остальное познается при помощи нее и через нее. Поэтому сущность сущего может быть названа формой разумной души (*forma dell'anima intelligente*) или короче — формой самого разума. А так как форма эта, вопреки Канту, объективна и познает истину, а не что-нибудь другое, то сущность возможного сущего должна быть признана формой истины. Наконец, сущее, своею сущностью конституирующее разум человека,

---

<sup>4</sup> Мысль о необходимости возвращения к априорному типу доказательств бытия Божия как эффективному средству апологетики, основанному на внутренней очевидности связи совершенства и полноты сущностных предикатов, под влиянием аргументов Декарта была высказана уже в конце XVIII в. аббатом П. Либераторе. См.: *Liberatore P.A. Dimostrazione a priori della esistenza di Dio. Napoli: Trani, 1827.* Автор так подытоживает свои рассуждения (§ XL, р. 45): «Невозможно понять, что существование — это одно из совершенств, относящееся к Совершеннейшей Сущности, если Совершеннейшая Сущность не существует, так что она необходимо существует. Чтобы это стало ясно, достаточно построить силлогизм: Совершеннейшая Сущность та, что обладает бесконечностью всех возможных совершенств; но одним из них является существование; значит, существует Совершеннейшая Сущность. Меньшая посылка этого силлогизма доказывается: Та Сущность, что существует необходимо, имеет среди своих совершенств и существование (§ XXIX); Но Совершеннейшая Сущность необходимо существует (§ XXXVIII); следовательно, Совершеннейшая Сущность среди других своих совершенств имеет и существование».

является светом разума (il lume della ragione) — тем самым светом, коим просвещается всякий человек, приходящий в мир»<sup>5</sup>.

Причиной необходимости полагания некоего абсолютного содержания разума является конституция человеческого познания, ограниченного четырьмя факторами: 1) связью с телом, которое помещает разум в контингентный мир акцидентального бытия; 2) невозможностью схватывания бесконечности как позитивного, а не привативного качества; 3) акцидентальным, а не сущностным характером мышления для человека; наконец, (4) зависимостью познания от внешней причинности, создающей условия для его осуществления<sup>6</sup>. Поэтому Бог дает человеку дар языка, т. е. употребления абстрактных знаков, отвлеченных от чувственных качеств вещей, на восприятии которых основаны операции познания. В итоге универсалии предстают безусловно данным в нашем разуме<sup>7</sup>, так что идея сущего не есть результат действия абстракции<sup>8</sup>. Это делает понятным, почему Розмини признает возможным познание *a priori*<sup>9</sup> и априорный тип доказательства бытия Божия. С одной стороны, он усваивает восходящее к Декарту утверждение, что понятие абсолюта не может быть продуцировано конечным разумом или отвлечено от конечного бытия, что позволяет возвести к этой априорной основе томистские доказательства «от контингентности» и «от движения», которые трактуются Розмини как прикладные формы данного априорного утверждения. С другой стороны, «действие [априорного доказательства] состоит в интуиции объекта внутренне необходимого, неизменного, независимого от моего ума и всякого конечного ума»<sup>10</sup>. Основанием такого рода интуитивной достоверности Розмини считает понятие изначальности, которую он также называет «принципом абсолютной субсистентности», поэтому «мы можем знать, что такое субсистентное бытие не может быть конечным, ибо конечность будет неадекватным термином для начального бытия <...> Соответственно, начальное бытие окажется бесконечной актуальностью, или это *субстанциальное*, т. е. актуальность того, чем она обладает, будет не только *логическим* или *ментальным* существованием, но также и *абсолютным*, или, как выражаются некоторые, *метафизическим* существованием, существованием как таковым, что есть Сам Бог. В этом случае субсистентное или метафизи-

<sup>5</sup> Эрн В. Ф. Спор Джоберти с Розмини // В. Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост. А. А. Ермичев. СПб.: Изд. РХГА, 2006. С. 524.

<sup>6</sup> Rosmini A. Theodicy: Essays on Divine Providence. Glasgow: Bell and Baine Lim., 2017. P. 42–65 (§ 61–93).

<sup>7</sup> Ibid. P. 71–72 (§ 110–112).

<sup>8</sup> Rosmini A. The Origin Of Ideas. Vol. 3. London: K. Paul, Trench, & co., 1883. P. 342–344 (§ 1454–1455).

<sup>9</sup> Априорность Розмини понимает именно как изначальную данность чего-то, что не обусловлено ограниченными когнитивными актами, но из этого *содержания* (а не формы!) проистекают все последующие формы актов, т. е. системы отношений между разумом и миром. См.: Rosmini A. The Origin Of Ideas. Vol. 3. P. 338, 340 (§ 1446–1447, 1451–1452).

<sup>10</sup> Ibid. P. 347 (§ 1458).

чески *необходимое бытие* понимается как *необходимо логически бытие*, рассматриваемое как естественное его определение. И тут уже нет двух внутренне различных необходимостей — логической и метафизической, но одна необходимость, равно существующая и в уме, и сама по себе»<sup>11</sup>.

В свою очередь, для Джоберти «Сущее творит существующее. *L'Ête crea l'esistente*. Это суждение внутренне очевидное, ибо все существующее из сущего <...> Идеальная формула, будучи логичной, в то же самое время онтологична. Ибо суждение, составляющее формулу, не есть суждение человеческое. Наш дух в этом случае не судья, а простой свидетель истины, которая не из него исходит. <...> В этой первоначальной интуиции мы имеем дело, с одной стороны, с божественным суждением, ибо Сущее говорит: Я есмь, с другой — с божественным фактом, ибо Сущее творит существующее. Первое есть основа всякого знания, второй основа природы»<sup>12</sup>. Более того, Бог как Сущее является тем, что и начинает, и завершает как мир, так и знание, поэтому Джоберти присоединяется к учению Н. Мальбранша о видении всех вещей в Боге как пространстве абсолютной истины и созерцания.

Собственно сам Джоберти о возможности обоснования бытия Божия замечает, что идея Бога возникает не только интуитивно, но и спонтанно для сознания и она прямо открыта для понимания: «Бог — первая и последняя истина, исходная аксиома и высший королларий наук, интуитивное доказательство и самое пространство рассуждения. Между бесконечностями Бог открывается духу в качестве гипотезы, которая, будучи всецело истинной, влечет достоверность. Но гипотетическое рассуждение, как и доказательство, не дает ничего, кроме уже известной истины, что была прежде открыта интуицией. Возьмите язык идеи Бога, рассмотрите его как *postulatum*, анализируйте его, развивайте его и вы получите понятие необходимого сущего. Низведите его до возможности существования, т. е. пространства и времени, предполагая божественные вечность и неизмеримость. Возможность перейдет в действительность, т. е. мир, порядок материальный и порядок моральный, которые будут свидетельством необходимости совершенств абсолютного бытия. Таким образом, идея Бога, рассмотренная в качестве гипотезы, оказывается истинной и для возможного, и для сущего, так что и возможное, и существующее одинаково доказывают Сущее и его необходимость»<sup>13</sup>.

Третий представитель онтологизма, чьи идеи повлияли на оценку Ансельмова аргумента, — это бельгийский священник и теолог К. Убагс (С. Ubags, 1800–1875), также развивавший учение о непосредственности созерцания Бога и возможности доказательства его существования через апелляцию к онтологической очевидности.

Эпистемической основой онтологизма он считает следующие три позиции: «1° Истинный свет нашего духа, первые принципы нашего разума,

<sup>11</sup> Ibid. P. 349–350 (§ 1460).

<sup>12</sup> Эрн В. Ф. Спор Джоберти с Розмини. С. 527.

<sup>13</sup> Gioberti V. Introduction à l'étude de la philosophie. T. 3. Bruxelles: Lecoffre, 1847. P. 424.

которые должны быть первым правилом всех наших суждений и основной всего нашего мышления в сверхчувственном порядке, суть не что иное, как абсолютные истины — необходимые, неизменные, вечные. 2° Эти истины не являются просто формами нашего духа, модификациями нашей души, или сущностями, помещенными при творении в наш интеллект, они также несколько не равны нашему духу или чистой субъективности, но суть нечто реальное и объективное, нечто божественное или равное самому Богу, а, как считает Боссюэ, они и есть сам Бог. 3° Эти истины непосредственно представлены в нашем духе и прямо действуют в нем, они не познаются нашим интеллектом через опосредующие идеи, импрегированные или экспрессированные виды (*espèces impresses et expresses*), чисто субъективные формы, образы или уподобляющиеся репрезентации, что сами рассматриваются в рассудке, но они суть прямые и непосредственные восприятия достаточно расположенного духа, и в этом смысле, философски говоря, они усматриваются нашим интеллектом <...> В итоге, из этого должно быть ясно: 1° что абсолютные истины, первые принципы разума отождествляются с Богом, 2° что мы видим эти истины в Боге или Бога в этих истинах, 3° в действительности все люди таким образом непосредственно познают или видят Бога, и никак иначе»<sup>14</sup>.

В этой системе координат онтологическое доказательство становится не только одним из основных форм рассуждения для описания реальности Бога, но получает образцовое, парадигматическое значение как форма раскрытия очевидности в системе онтологических понятий<sup>15</sup>. «Этот аргумент, как выше показано, в некотором смысле сам по себе совершенен, потому что не только прямо указывает на существование высшего Божества, но и на то, каково оно. И оно может иметь строгую или математическую *доказательность*, если внутренняя очевидность устанавливает достоверность наших идей, связанных с внешней реальностью»<sup>16</sup>.

Неудивительно, что эти позиции были связаны схоластической критикой непосредственно с онтологизмом Ансельма Кентерберийского и его пониманием доказательности существования Божия. Объемы этой критики почти неозримы (анализ и обсуждение основных тезисов онтологизма в течение 1860–1900 гг. включались в стандартный состав как курсов логики и теории познания, так и в курсы теодицеи и теологии). Поэтому следует отметить те важнейшие эпистемические принципы, к которым

<sup>14</sup> *Ubaghs G. C. Essai d'idéologie ontologique ou considérations philosophiques sur la nature de nos idées et sur l'ontologisme en général.* Louvain: Vanlinthout, 1860. P. 74–75. — Примечательно отмежевание К. Убагса от метафизики В. Кузена, весьма близкой по выводам к онтологизму, но исходящей из прямой психологической непосредственности восприятия «абсолютных истин» и потому характеризуемой Убагсом как субъективистская и психологистская (*Ibid.* P. 86–87).

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 92–93.

<sup>16</sup> *Ubaghs G. C. Theodiceae seu Theologiae Naturalis Elementae.* Lovanii: Vanlinthout et Vandenzande, 1841. P. 88.

обращаются критики онтологизма и которые отразились в понимании и оценке Ансельмова аргумента.

1. С одной стороны, исторически следовало показать, что построенное Ансельмом доказательство не является центром его теологии. Это и было продемонстрировано А. Штеклем в анализе ансельмовых сочинений: в его интерпретации априорная аргументация «Прослогиона» выступает в качестве внешнего дополнения к ведущим апостериорным аргументам «Монологиона», рассматриваемого как подлинная система богословия Ансельма<sup>17</sup>. С другой стороны, Т. Цигляра подверг критике самую квалификацию онтологического доказательства как априорного, основанного на внутренней очевидности понятия совершенства. Он рассматривает онтологическое доказательство как некий дополнительный вывод из доказательств апостериорных, развитых в «Монологионе» и предвосхищающих томистские аргументы<sup>18</sup>.

Что касается аргумента в «Прослогионе», то Цигляра обращает внимание на выражения Ансельма, посвященные свету, озаряющему человека, и тьме, в которой он находится: интерпретация этих высказываний приводит его к выводу, что Ансельм говорил о вторичности того познания, что мы имеем о Боге, и тем более не говорил о прямом познании Бога, но рассматривал это познание как участие в истине, а не созерцание самой истины: «Душа видит в свете Божьем, но она не видит света в Боге, как говорят и утверждают онтологи. Но что такое видеть умопостигаемое в свете Божьем, как чувственные вещи рассматриваются в свете солнца? Будет ли этот свет реальной и истинной эманацией божественной субстанции, как свет телесный есть, неким образом, эманация субстанции солнца? Определенно, нет. Если умопостигаемое рассматривается в божественном свете, но этот свет не рассматривается ни как Бог, ни как божественная эманация, значит, следует сказать, что он рассматривается как то, к чему мы причастны через тварные сущности, свет, но отличный от божественного, являющегося источной причиной, от которой он произведен»<sup>19</sup>.

Таким образом, то, что созерцается как абсолютные истины, само вторично и обнаруживается через познание тварного мира, никакой непосредственности и очевидности в этом познании, как полагали Джоерти и Убагс, нет, напротив, это знание также опосредовано, но имеет более высокий статус по сравнению с сугубо эмпирическим знанием чувственных объектов. Апелляция к Ансельмову аргументу, таким образом, оказывается нелегитимна.

Это, однако, не означает полного отсутствия очевидности, она присутствует, но как отдельный тип состояния познания, частный случай когнитивного механизма. Цигляра пишет: «Интеллектуальное видение,

<sup>17</sup> Штекль А. История средневековой философии. М.: Изд. В.М.Саблина, 1912. С.117–120.

<sup>18</sup> Zigliara Th.-M. Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara. Vol. 2. Lyon: Vitte et Perrussel, 1880. P. 385–387.

<sup>19</sup> Ibid. P.395–396.



строго говоря, это собственно интуитивное познание, т. е. ясное познание вещи как она есть и что она есть; это означает полное познание объекта, рассматриваемого интеллектуально <...> но само познание может быть смутным, абстрактным, опосредованным знаками, отрицаниями и вообще несобственным. Я *знаю* мою душу, я *вижу* цветок, что дан моим глазам. В этих случаях видение есть знание, знание внутреннее, собственное, прямое, не дедуктивное или абстрактное; но не все познание осуществляется через видение»<sup>20</sup>. Таким образом, познание в качестве очевидного постижения совершается в момент, когда я непосредственно обнаруживаю то или иное сущее. Это «непосредственно», впрочем, не означает некоего выхода за границы стандартного когнитивного механизма. Г. Сансеверино уточняет, что речь идет о состоянии, при котором в моем наполненном созерцании сохраняется непосредственная связь между предметом и его образом во мне: «Например, непосредственным будет познание света, *который присутствует в глазу*; далее, камень называется непосредственно познаваемым зрением, потому что такое познание осуществляется через подобие камня в глазу, *непосредственно производное* от самого камня, так что сама интенциональная форма камня *оказывается в глазу*». В случае интеллектуального усмотрения о непосредственности говорится тогда, когда «принцип познания вещи является собственным для самой этой вещи» и когда интеллект «обладает совершенным подобием вещи и сходством с нею в *постигаемом бытии*»<sup>21</sup>.

Следовательно, в отличие от онтологов, предполагавших, что очевидность — это постоянный и фундаментальный эффект состояния познания<sup>22</sup>, критики онтологизма считали очевидность и связанную с ней эвиденциальность не требующей опосредования. Напротив, в ней видели не более чем *темпорально ограниченный момент процесса чувственного или интеллектуального познания*, момент «наполненного созерцания», когда возможно прямое указание на объект познания (на «я» в тот момент, когда человек указывает на самого себя или на предмет, который прямо сейчас попадает в поле зрения и сознательно схватывается взглядом). Эвиденциально, таким образом, лишь *остенсивное определение* или те состояния, при которых оно возможно (как в случае указания на предмет или на самого себя).

2. Поскольку онтологизм в истолковании познания базируется на категории очевидности, которая — в качестве первого данного или врожденной идеи — обладает принудительным характером, направляющим познание, возникает необходимость рассмотреть изначальную направленность актов познания и установить их исходный характер. Действительно, с точки зрения обоих онтологов (и Розмини, и Джоберти), акт познания детерминирован в своей определенности той данностью реальности,

<sup>20</sup> Zigliara Th.-M. Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara. Vol. 3. Lyon: Vitte et Perrussel, 1881. P. 61–62.

<sup>21</sup> Sanseverino G. Philosophia Christiana cum antiqva et nova comparata. In compendium redacta. Vol. I. Neapoli: Manfredi, 1868. P. 172 (§ 35–38). Cp. Ibid. Vol. II. P. 588.

<sup>22</sup> Cp. Ibid. P. 175 (§ 46).

которая открывается как абсолютная очевидность, тем самым предопределяя и форму, и объективность познания. Согласно Розмини, «в последнем основании знание и достоверность должны совпасть, отождествиться, стать чем-то единым и абсолютно неразличимым. В последнем основании кончается наша свобода. Мы не можем принять его или отвергнуть. Наша воля в нем никак не участвует; оно абсолютно необходимо. Но в нем кончается не только наше убеждение, но и наше познание»<sup>23</sup>. То же самое можно сказать и о философии Джоберти, хотя она исходит из противоположного розмининанству полюса объективности: «Сущему дается безусловное первенство в самых первых истоках человеческой мысли <...> Человеческая мысль только воспроизводит суждение божественное и в этом воспроизведении обретает начало своего бытия»<sup>24</sup>. Поэтому неудивительно, что построения онтологизма были идентифицированы схоластами как такие, которые утверждают абсолютную пассивность нашего познания<sup>25</sup>.

Таким образом, проблема выявления эффективного доказательства бытия Божия и апелляция к онтологическому доказательству, а также фундированная в связи с ней гносеология приводят к определенному типу толкования интеллектуальной активности. Схоластическая критика исходит из иного понимания работы разума, чем онтологи.

Акт познания, продуцируемый интеллектом, представляет собой нечто, положенное в этом интеллекте. Цигляра пишет: «Значит, интеллектуальное действие или познание исходит от интеллекта, а не полагается лишь субъективно; но для интеллекта как такового оно едино объективно, т. е. через интеллигибельное, которое с ним едино идеально или интенционально. Значит, в этой связи и в этом смысле *субъект* и *объект* — одно и то же, или это один принцип, но не в реальном порядке, а в порядке идеальном, как и говорит св. Фома: *Ex forma qua intellectus intellegit et ipso intellectu fit unum in intelligendo*»<sup>26</sup>. Это значит: единство субъекта и объекта является не абсолютным и уже не зависящим от разума состоянием, а тем типом отношения («интенциональности»), который формируется вследствие активности интеллекта и значим для самого интеллекта как условие его деятельности, опосредованное через «интеллигибельное» — структуры репрезентации познаваемого сущего. Сознательное осуществление этих мысленных актов, т. е. полноценная реализация механизма когнитивных репрезентаций, образует условие идентификации данных процессов как истинных или достоверных.

<sup>23</sup> Эрн В. Ф. Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М.: Путь, 1914. С. 133.

<sup>24</sup> Эрн В. Ф. Философия Джоберти // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 129 (IV). С. 494.

<sup>25</sup> См.: *Sanseverino G. Philosophia Christiana cum antiqva et nova comparata. Vol. II. P. 710-714.*

<sup>26</sup> *Zigliara Th.-M. Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara. Vol. 3. P. 67.*

Стало быть, отмечает другой крупный неосхоласт Й. Клейтген, «разумение человека не обладает всей истиной непосредственно, но последовательно движется в процессе вывода от одной истины к другой. Такое продвижение — обязательное условие дискурсивного познания, в начале которого находится познание *самого себя*»<sup>27</sup>. Но само это познание себя не есть некая данность вроде врожденной идеи или изначально положенного трансцендентального единства сознания. «Дух понимает, что он есть, из сознания своих актов, начала своей активности, активного субъекта»<sup>28</sup>. Эта достоверность — основа не только самосознания, но и второго уровня познания — рефлексии над бытием нас самих и внешнего мира, анализом объективного познания. «Причина достоверности остается всегда одна и та же: мы имеем достоверность реальности этого сознания, потому что мы понимаем его как состояние самого субъекта, представляющее собой также начало и основание последующей формы сознания»<sup>29</sup>.

Этот тезис о внутреннем единстве интеллекта и его исходной деятельности в актах познания позволяет сделать важный вывод о характере его актов в связи с отношением к постижению мира: изначально интеллект — ничем не предопределенная и свободная способность, которая может обратиться к любому объекту и постигать его сообразно той модальности обращения, которая для него характерна, но в конституировании конкретного акта постижения интеллект уже не обладает такой субъективной свободой, напротив, он уже определяется тем предметом, который он постигает и который определенным образом репрезентирован в его составе. «Мы считаем человеческий интеллект, взятый как способность, самим по себе объективно независимым, но в реальном приложении этой способности она объективно зависима. Как происходит этот переход от естественной независимости его сущности к зависимости его определенных интеллектуальных действий? Сам собой? Нет, ведь независимость не может быть началом зависимости. Зависимость возникает (в интеллекте, в котором нет ничего, кроме способности и объекта, принципа постижения и его термина) благодаря постигаемому объекту, который — детерминируя — сам определяет изначальную независимость интеллекта»<sup>30</sup>. Поэтому разум, данный как сознание, не является автономным, деятельность его инициируется воздействием внешнего мира, не фундированного в нем самом, хотя такое воздействие и запускает в познании сложный внутренний (интенциональный) процесс движения активного и страдательного начала (разум актуальный и возможностный), которые инициируют формирование репрезентаций и операции с ними<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1869. P. 109.

<sup>28</sup> Ibid. P. 107.

<sup>29</sup> Ibid. P. 109.

<sup>30</sup> Zigliara Th.-M. Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara. Vol. 3. P. 65.

<sup>31</sup> Zigliara Th.-M. Summa Philosophica. 13<sup>en</sup> ed. Vol. 2. Paris: Beauchesne et Co., 1902. P. 248–249.

Непосредственный теологический вывод из этого таков: мы не можем образовать абсолютно простого понятия Бога, которое соответствовало бы абсолютной простоте его бытия, следовательно, всякие априорные и эвиденциальные соотношения внутри такого понятия невозможны, а апеллирующие к ним аргументы нелегитимны. «Познание — это операция с именами и понятиями. Имена же существуют для обозначения вещей в соответствии с тем, как мы их мыслим, а не как они суть сами по себе. Следовательно, все имена для обозначения Бога и Его совершенств не являются синонимами, но в различных понятиях мы мыслим различное содержание, и эти содержания обозначаем различными именами. Таковы божественные сущность, мудрость и справедливость; отечество же и сущность и все прочие атрибуты, что связаны между собой и с сущностью, а также отношения с сущностью и абсолютными атрибутами реально едины (но не между собой), однако образуют различное формальное содержание. Мы заключаем, например, для объективного понятия божественной мудрости, что оно включено в *божественное Бытие* и, значит, в состав всех его совершенств. Но это бесконечное *Бытие* мы рассматриваем согласно его различным свойствам и образуем потому множество неадекватных ему понятий, которые называем различными словами, и затем рассмотрение функционального единства этих понятий друг с другом называют *формальной абстракцией*. В творениях мы рассматриваем их сами по себе, в связи с интеллектуальным познанием и стремлениями воли, и под различными понятиями и именами мыслим сущее, истинное и благое, так что в понятии сущего имеется *объективное предположение* понятий истинного и благого, и наоборот»<sup>32</sup>. Поэтому никакое непосредственное понятие, соединяющее логическую и метафизическую необходимость, оказывается невозможно — в силу невозможности свести к единству и адекватному объему содержание этих понятий. Сама возможность помыслить априорность какого-либо понятия и его полное содержание в отношении Бога исключена.

Таким образом, в неосхоластике XIX в. происходит фактическое дезавуирование онтологического доказательства и самих эпистемологических предпосылок, являющихся условием его возможности. Это, однако, не завершило споров вокруг данной аргументативной стратегии: так называемый «модернизм» вновь обратился к онтологическому доказательству, и развитие данного аргумента вызвало переоценку его со стороны представителей неотомизма.

Статья поступила в редакцию 27 мая 2019 г.

Статья рекомендована в печать 30 августа 2019 г.

Информация об авторе:

Савинов Родион Валентинович — канд. филос. наук; savrodion@yandex.ru

<sup>32</sup> Franzelin J. B. Tractatus de Deo uno secundum naturam. Romae; Taurini: Typis Prop. Fidei; Marietti, 1870. P. 160, 162.

## Epistemic origins of neo-scholastic interpretation of ontological proof of divine existence and discussions concerning ontologism

R. V. Savinov

St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine,  
Chernogovskaya ul., 5, St. Petersburg, 196084, Russian Federation

**For citation:** Savinov R. V. Epistemic origins of neo-scholastic interpretation of ontological proof of divine existence and discussions concerning ontologism. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 3, pp. 334–347. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.303> (In Russian)

The article discusses the problem of the foundation of the development and evaluation of ontological (aprioristic) proof of Divine existence in some traditions in the philosophy of the 19<sup>th</sup> century such as Ontologism and Neo-Scholasticism. The history of the development of this argument in the tradition of the Middle Ages and Early Modern period illustrates that at its foundation is the belief in the possibility of direct (obvious, evidential) apprehension of certain metaphysical principles that relate to the Divine existence, and their formal (aprioristic) demonstration. Thus, the difference in meaning of the possibility of explicating these principles (and recognition or non-recognition of this epistemological possibility) founded differences in evaluation of ontological proof. It has been shown that scholasticism, in the end, rejected this opportunity and was highly critical and negatively interpreted this kind of proof, while some modern thinkers have recognized this opportunity and included this proof in their philosophical theology (Descartes, Leibniz and other). We analyzed the teaching of A. Rosmini, V. Gioberti, and C. Ubags, that returned to the ontological proof, based on the Modern European philosophy, and they considered ontological proof as the basis of all philosophical and theological thinking. The Neo-Scholastic and Neo-Thomism traditions were then studied: Th.-M. Zigliara, J. Kleitgen, G. Sanseverino, and J. Franzelin who argued against the ontological proof and proposed epistemic arguments related to the non-evidentialistic interpretation of knowledge and the disclosure of internal mediating mechanisms of cognitive activity. In conclusion, despite the predominantly metaphysical and theological basis of the discussion, it took place within the framework of the discussion of epistemic models, and this is important for the history of the theory of knowledge and history of the formation of Neo-Thomism, which (through F. Brentano, a witness of these discussions) is associated with several schools of contemporary philosophy. *Keywords:* Neo-Scholasticism, Neo-Thomism, Ontologism, epistemology, proof of the Divine existence, knowledge, thinking.

### References

- Ern V. F. (2006) “Discussions Gioberti and Rosmini”, in: *Valentin F. Ern: Pro et Contra. Ern's Life and Works in view of Russians Thinkers and Reseachers: A Reader*. Ed. by Alexander A. Ermichev. St. Peterburg, RHGA Publ., pp. 521–537 (In Russian)
- Ern V. F. (1915) “Gioberti's Philosophy”, in: *Main Questions in Philosophy and Psychology*, no. 129 (IV), pp. 467–529. (In Russian)
- Ern V. F. (1914) *Rosmini and his Theory of Knowledge. Study in History of Italian Philosophy in 19<sup>th</sup> century*. Moscow, Put Publ. (In Russian)
- Frank S. L. (2000) *Object of the Knowledge. Human Soul*. Minsk; Moscow, Harvest Publ; AST Publ. (In Russian)

- Franzelin J.B. (1870) *Tractatus de Deo uno secundum naturam*. Romae; Taurini, Typis Prop. Fidei; Marietti.
- Gioberti V. (1847) *Introduction à l'étude de la philosophie*. Vol. 3. Bruxelles, Lecoffre.
- Kleutgen J. (1869) *La philosophie scolastique, exposée et défendue*. Vol. 2. Paris, Gaume Frères et J. Duprey.
- Liberatore P. (1827) *Dimostrazione a priori della esistenza di Dio*. Napoli, Trani.
- Rosmini A. (2017) *Theodicy: Essays on Divine Providence*. Glasgow, Bell and Baine Lim.
- Rosmini A. (1883) *The Origin Of Ideas*. Vol. 3. London, K. Paul, Trench, & co.
- Sanseverino G. (1868) *Philosophia Christiana cum antiqva et nova comparata. In compendium redacta*. Vol. I–II. Neapoli, Manfredi.
- Stekl' A. (1912). *History of Medieval Philosophy*. Moscow, Sablin Publ. (In Russian)
- Ubaghs G. C. (1860) *Essai d'idéologie ontologique ou considérations philosophiques sur la nature de nos idées et sur l'ontologisme en général*. Louvain, Vanlinthout.
- Ubaghs G. C. (1841) *Theodiceae seu Theologiae Naturalis Elementae*. Lovanii, Vanlinthout et Vandenzande.
- Zigliara Th.-M. (1880) *Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara*. Vol. 2. Lyon, Vitte et Perrussel.
- Zigliara Th.-M. (1881) *Oeuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara*. Vol. 3. Lyon, Vitte et Perrussel.
- Zigliara Th.-M. (1902) *Summa Philosophica*. 13<sup>en</sup> ed. Vol. 2. Paris, Beauchesne et Co.

Received: May 27, 2019  
Accepted: August 30, 2019

Author's information:

Rodion V. Savinov — PhD in Philosophy; savrodion@yandex.ru