

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Андрій Баумейстер (Київ)

ФУНДАМЕНТАЛЬНЕ ПРАГНЕННЯ БЛАГА: ШЛЯХ АНСЕЛЬМА*

1. Загадка св. Ансельма. Ансельм був і залишається загадковою постаттю в історії європейської традиції. Святий і Доктор Церкви, видатний теолог, він ніби перебуває на межі двох епох. В історію філософії Ансельм увійшов як автор так званого «онтологічного аргументу», якому судилася довга, сповнена драматичних дискусій історія. Глибина і витонченість цього аргументу стали причиною сприйняття Ансельмового доведення як чогось цілковито окремого і самодостатнього, як певної класичної фігури раціонального дискурсу взагалі. З іншого боку, розуміння онтологічного аргументу як певного дару і чуда, походить від самого бенедиктинського мислителя. В життєписі Ансельма, складеному його секретарем і другом Еадмером, ми знаходимо розповідь про незвичайні події, що супроводжували появу знаменитого доказу. Важливо пам'ятати, що Еадмер розповідає зі слів самого Ансельма, так що перед нами *приклад свідчення від першої особи* [Памятники, 1972: с. 263–264]. У *Vita Sancti Anselmi* спочатку розповідається про напружені й виснажливі роздуми, про муки і глибокі сумніви під час пошуку «єдиного аргументу». Потім ідеться про несподіване і радісне отримання шуканого розуміння – воно прийшло вночі й освітило розум світлом благодаті. Нарешті описується драматична історія письмової фіксації цього аргументу: перші версії, записані на воскових табличках, зникають чи знищуються якоюсь ворожою силою (заздрисним дияволом), аж поки текст доказу не переноситься на пергамент. Звернімо увагу, що диявол у цих розповідях боїться раціональної аргументації! Він постає в них як ворог рації.

В історії філософії сюжет осяяння, несподіваного осягнення істини, – не такий вже і рідкісний (пригадаємо хоча б Декарта або Фіхте). Однак ніде це осяяння не описується в таких драматичних інтонаціях і не супроводжується такою інтригою. Важко сказати, чи є онтологічний аргумент прикладом

© Андрій Баумейстер, 2011

приватного одкровення, чи радше перед нами один з прикладів творчого відкриття, яке не потребує надприродних пояснень. Очевидно тільки одне: сам Ансельм розуміє це як одкровення, як дар благодаті, як божественну ілюмінацію. І на перший погляд здається, що таке його розуміння дещо контрастує з програмою *sola ratiōne*. Отже, сам Ансельм чи не перший, хто хоче пояснити походження доказу буття Бога в «Прослогіоні» не як продовження тривалої інтелектуальної традиції, а як унікальну подію, що не мала перед собою жодних аналогів. Сучасна історія філософії тільки секуляризує версію автора і каже про абсолютну новизну і безпрецедентність Ансельмової думки.

Такий погляд на онтологічний аргумент має як переваги, так і недоліки. До позитиву можна віднести той факт, що думка середньовічного автора XI століття може сприйматися поза історичним і теологічним контекстами. Це свідчить про високі раціональні стандарти мислення Пречудового Доктора (*doctor magnificus* – почесний титул Ансельма), але водночас породжує і наше здивування. Яким чином автор, що спирався на досить нечисленні інтелектуальні джерела (переважно твори Августина і шкільна діалектика в обсязі Боецієвих перекладів і коментарів), спромігся досягти такого рівня аргументації? Негативний момент полягає у тому, що така надмірна концентрація на онтологічному аргументові ніби відсуває в тінь багатство теологічного і філософського спадку св. Ансельма. Адже Ансельм – автор не тільки двох-трьох сторінок «Прослогіону», а ще й багатьох важливих і цікавих творів, які справили значний вплив на розвиток європейської традиції.

2. Віра, що шукає розуміння: реалізація програми Августина чи перший оригінальний здобуток середньовічної філософії? Якщо ми хочемо адекватно зрозуміти суть програми Ансельма, не погоджуючись ані з тезою про її абсолютну новизну, ані з тезою про її залежність від діалектичної традиції раннього Середньовіччя, нам необхідно спочатку звернути увагу на декілька важливих методологічних аспектів.

По-перше, намір досліджувати істини віри без посилання на авторитет Святого Письма вперше знаходимо не в Ансельма, а в братів монастиря Бек (Ансельм декілька разів каже про їхні «настійливі прохання» і «шляхетні бажання»). Брати замовляють як саму *форму* письмової медитації, так і *методичну вимогу* все обґрунтовувати на підставі лише раціональної необхідності (*rationes necessariae*). Така форма письмової медитації має ще враховувати різноманітні закиди й спростування, а отже, – фіксувати *усний дискурс* наукових занять учителя і учнів в монастирській школі. І хоча всі аргументи і міркування «Монологіону» викладаються Ансельмом у формі усамітненого мислення від першої особи (форма, схожа на *Soliloquia* Августина), не варто забувати цей контекст живих розмов і практичних інтересів (вже зазначалося, що значна частина творів Ансельма написана у формі діалогів).

По-друге, досі залишається відкритим питання про *спосіб* ведення раціональних досліджень в «Монологіоні» і «Прослогіоні». Наприклад, Рьод каже про «емпіричні засновки» «Монологіону» [Röd, 1992: S. 23] і про апіорне доведення в «Прослогіоні» (про це свідчить вже назва його книги – «Der Gott der reinen Vernunft», «Бог чистого розуму»). Рихард Гайнцман переконаний, що в обох трактатах ми маємо справу з принципово апостеріорним мисленням, позаяк Ансельм відштовхується у своїх дослідженнях від досвіду віри (*er ist also im Denken bezogen auf die vorgängige Erfahrung des Glaubens und insofern ein aposteriorischer Gedanke*) [Heinzmann, 1981: S. 177]. Джуліо Д'Онофріо вважає, що, всупереч позиції численних інтерпретаторів, на думку яких у «Монологіоні» ми маємо справу з прикладом космологічного, а отже *апостеріорного* доведення, «Вже від самих початків цього трактату очевидно, що також і тут аргументація має апіорний характер» [D'Onofrio, 2005: s. 163]. Засновком усього доведення є поняття Бога, що осягається інтелектом. І вже потім з цього поняття з необхідністю висновується існування того, що позначається цим поняттям. Як бачимо, у цьому питанні немає консенсусу і дослідники висловлюють діаметрально протилежні погляди.

Нарешті, по-третє, програма Ансельма реалізується ним в інтелектуальному контексті, в якому ще не існувала концепція двох типів теології (так само, як не існувало чіткого розрізнення між теологією і філософією). Тільки починаючи з Томи Аквінського, що зазнав впливу Аристотелевої концепції науки (викладеної Стагіритом у «Другій аналітиці»), уперше постає питання: як поєднати стандарти науковості (аксіоматика і дедукція) з істинами, що нам відкриває Бог? Це питання мотивує Аквіната розрізнявати (1) природну або філософську теологію і (2) теологію Одкровення (пізніше – догматичну теологію). Ансельм творить у зовсім іншій ситуації: більшість творів Аристотеля і його грецьких та арабських коментаторів ще не перекладені латиною. Раціональний інструментарій, що перебуває у розпорядженні Ансельма, ще не вимагає ставити питання у такий радикальний спосіб. Це породжує певні методологічні проблеми, коли ми аналізуємо Ансельмів спосіб мислення *de ratione fidei*: тут можна говорити якщо не про суперечність, то принаймні про певне напруження у його базових підходах.

З одного боку, Ансельм хоче оперувати аргументами, які мають статус *необхідних і самоочевидних*, тобто самодостатніх з себе самих і таких, що містять переконувальну силу незалежно від авторитетів Писання й Отців. З іншого боку, він припускає *віру* як вихідний пункт і базову умову своїх раціональних міркувань (тут проявляється також і своєрідна *віра в розум*). У зв'язку з цим Лібешюц навіть стверджує, що *the combination of these two apparently contrasting motives in his thought is probably its most characteristic feature and therefore the key-point for the understanding of his philosophy* [Liebeschütz, 2008: p. 614]. В Ансельма внутрішнім чином поєднуються дві базові вимоги: (а) вимога вести аргументацію незалежно від авторитетних

положень Писання і (b) вимога припускати віру як основу цієї аргументації (звичайно йдеться про віру в те, про що кажуть нам Святе Письмо і церковні авторитети). Навіть у формулюванні головного поняття онтологічного аргументу мігтися посилання на віру: *credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Очевидно, що Ансельм переконаний у раціональності самої християнської доктрини і в тому, що основні істини християнства можна викласти засобами когерентного раціонального дискурсу [Visser, 2009: p. 14].

Дуже часто критики Ансельмової аргументації забувають про те, що бенедиктинець всерйоз сприймає релігійний досвід і церковну традицію, а свої раціональні міркування розглядає як підтвердження цього досвіду і як служіння цій традиції. Він виходить із засновку, що наш розум – створіння Бога. І той факт, що це створіння вражене гріхом, не є приводом для епістемічного песимізму. Навпаки, це має бути потужним мотивом для упокорених спроб відновити належний стосунок розуму до Бога, творіння до Творця. «Рація спроможна пізнавати істину – ось фундаментальне відкриття, яке водночас наново стверджує гідність людської рації, *ratio hominis*» [Viola, 2009: s. 39]. Пошук Бога і шлях до Нього потребує підтримки ззовні: Ансельм розуміє цей процес як співпрацю людини з Богом. Мерелін Адамс цілком слушно зазначає: *Anselm envisions the human search for God as throughout, in all its dimensions and phases, a matter of divine-human collaboration, involving initiative on both sides* [Adams, 2004: p. 36].

Безперечно, метод Ансельма внутрішньо пов'язаний з вірою: віра є вихідним і кінцевим пунктом всіх його міркувань [Viola, 2009: s. 23]. Людські зусилля шукати і прагнути Бога є відповіддю на божественну ініціативу. Інтелектуальне дослідження – це важлива частина такої відповіді, навіть те, що можна назвати обов'язком раціональної істоти. Всі створіння пов'язані з Творцем, проте лише людина може усвідомити цей зв'язок і шанувати Бога у своєму розумі, скласти Йому належну подяку. Нам здається, що саме у такому контексті треба розуміти Ансельмову програму *fides quaerens intellectum*.

2.1. «Монологіон»: приклад медитації про раціональні підстави віри. «Монологіон» є першим твором Ансельма, трактатом, що, як ми вже зазначали, виник із довгих медитацій і усної практики викладання в монастирській школі Беку. Трактат складається з 80 розділів і містить рефлексії про головні істини християнської віри (природа Бога, Його існування і Його головні атрибути).

З самого початку наголошуючи на абсолютному пріоритеті віри й повній згоді з церковними авторитетами (зокрема – з Августином), Ансельм все ж має намір вести дослідження тільки на підставі раціональної аргументації (*sola cogitatione, sola ratione*). Більш того, це дослідження пропонується також і тим, хто не знає Бога – або через те, що не чув про Нього, або через відсутність віри. Досить цікава деталь! Адже наприкінці першого розділу

«Прослогіону» віра проголошується необхідною умовою всієї подальшої аргументації. Здається що тут, на початку «Монологіону», раціональні міркування мають значно амбітніші претензії. Навіть здається, що Ансельм-учитель включає до своєї аудиторії (нехай і гіпотетично) також і невіруючих «студентів» [Adams, 2004: р. 51]. Подібне припущення дещо підважує тезу про примат віри в процесі раціональних розмірковувань, проте не слід забувати, що перед нами приклад духовної педагогіки. Кожний крок дослідження проводиться надійним педагогом, який повністю відповідає за своїх підопічних. Врешті-решт до такої педагогіки будуть звертатися і схоласти. Наприклад, питання «Чи існує Бог?» є навіть титулом *quaestio II* Аквінатової «Суми теології».

Передусім Ансельм вказує на особливий, «найбільш зручний» спосіб ведення дослідження, обраний ним з-поміж багатьох можливих (*quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum*). Що це за «спосіб»? Йдеться про певну інтелектуальну подорож: варто розпочати розмисли з чогось найбільш очевидного, а потім, обираючи рацію провідником, рухатися до знання, виходячи з темряви невігластва. І таким початком шляху може бути самоочевидне твердження: «кожен прагне собі лише того, що вважає благом». Ця добре відома істина з арсеналу платонівсько-аристотелівської філософії (розвинена Боецієм) переосмислюється Ансельмом у новій перспективі – виявлення глибинної потреби шукати Бога [Gilbert, 1997: S. 81]. Таким чином заявлене дослідження відповідає не тільки суто спекулятивному, а ще й практичному, *екзистенційному* інтересові людини. Те, що тут описується як глибинна онтологічна потреба, у першому розділі «Прослогіону» (у молитві, зверненій до Бога) переосмислюється як головна *сотеціологічна* мета інтелектуального пошуку: відновити зв'язок творіння і Творця. Таке відновлення можливе лише за умови базового припущення про раціональність людської природи [Visser, 2009: р. 14; Adams, 2004: р. 33–34]. У *розділах I-IV* «Монологіону» Ансельм формулює *три аргументи* на користь існування Бога, спираючись на інтелектуальну спадщину платонізму (у рецепції Августина і Боеція).

Перший аргумент (розділи I-II) відштовхується від наявності у світі різноманітних благ. Питання в тому – що робить ці блага саме благами, у чому принцип і підстава благо-буття? Шукаючи відповіді на це запитання ми приходимо до такого блага, яке є благом не через щось інше, а саме по собі (*bonum per seipsum*), тоді як все інше є благом – завдяки йому. Цей платонівський хід аргументації ми зустрічаємо у третій книзі Боецієвої «Розради від філософії». Платонівська позиція виявляється у протиставленні *per aliud* – *per seipsum*. Благо саме по собі є найвищим (*summe bonum*) і найвеличнішим (*summe magnum*).

Другий аргумент (розділ III) бере до уваги відмінність необхідного і не-необхідного (контингентного) існування. За своєю мовою і рівнем аргументації цей текст вже передвіщає дискусії високої схоластики. Хід доведення максимально лаконічний і рухається шляхом жорстких протиставлень. Як і

в першому аргументі, основним доказовим ресурсом є пара *per aliud – per se*. І якщо у першому аргументі йшлося про *благо через інше* і *благо саме по собі*, то тут головна опозиція – *існування через інше* й *існування саме по собі*. Контингентне існування має за свою основу якийсь принцип, що не може бути множинним (це суперечить вимогам раціональності), а може бути тільки єдиним. Отже йдеться про *необхідне буття* як про єдиний першо-принцип усього контингентного суцього. Таке єдине *буття саме по собі* «існує найбільшою і найвищою мірою» і є тотожним вищому благові.

Цікаво, що за своєю структурою цей аргумент частково схожий на перший (*ex parte motus*) і третій (*ex possibili et necessario*) докази св. Томи в «Сумі теології». Проте Ансельм очевидно не міг увести в гру зв'язок рухомих речей з нерухомим першо-принципом, бо не міг знати відповідних текстів Аристотеля. Окрім того, Аквінат у своїх доказах спочатку апелює до досвіду, а потім вводить у гру логіку (*sensu constat, invenimus in istis sensibilibus esse, invenimus in rebus* – так починаються його перші три докази), в той час як Ансельм увесь час покликається на апіорні вимоги раціональності (які є для нього очевидними і не потребують пояснення).

Третій аргумент (розділ IV) спирається на так званий ціннісний градуалізм, на різницю в ступенях досконалості: «Якщо не можемо заперечити, що деякі з природ кращі за інші, то рація переконує: котрась із них таки перевищує решту і від неї вже немає вищої». Цей аргумент буде розвинений у четвертому доказі Аквіната (*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*), знову ж таки, із додаванням аристотелівських нюансів. Важливо також відзначити, що проповідуваний тут ціннісний градуалізм має онтологічне підґрунтя: «Хто сумнівається, що кінь за своєю природою кращій за колоду, а людина – ліпша за коня, той і людиною не вартий зватися». Цей аспект Ансельмової думки необхідно враховувати при розумінні терміну *maius* в аргументації «Прослогіону» [Röd, 1992: S. 25]. Результат доведення у четвертому розділі (існує певна природа або субстанція, вища за всі існуючі) збігається з результатами двох попередніх доведень.

Безперечно, що всі три аргументи спираються на апіорні засновки, на певні уявлення про базові вимоги раціональності (хоча Жильсон навпаки підкреслює важливість емпіричного досвіду для формулювання Ансельмових доведень [Жильсон, 2004: с.185], Гайнцман взагалі каже про «два апостеріорних доведення» [Heinzmann, 1999: S. 162]). У зв'язку з цим варто звернути увагу на ще один важливий нюанс. Ми вже відзначали, що на початку дослідження Ансельм обирає найбільш зручний шлях (перспективу людського прагнення) і надійного провідника – *ratio*. При розгортанні аргументації це *ratio* слугує надійним орієнтиром на шляху до прояснення головних істин віри: *ratio* веде (*ut deinde ratione ducente* – розділ I), зобов'язує (*iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto*), дозволяє або не дозволяє (*ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio* – I), переконує (*persuadet ratio* – IV) і дедуктивно висновує (*ad hoc ratio deducitur* – IV). Властивості вищої субстанції ми помічаємо в світлі рації (*rationis luce* – VI); рація навчає нас убачати певність істини (*ratione docente certum sit* – XII); рація керує самим пошуком (*ad quid*

hanc indagacionem ratio perducet – XV) і слідування за розумом дозволяє розглянути властивості вищої природи (*iis quae de proprietatibus huius summae naturae ad praesens mihi ducem rationem sequenti occurrerunt perspectis* – XXIX). Виглядає на те, що тут йдеться про потужну силу, яка не дозволяє нам збачити з прямої дороги і заблукати у хащах невігластва й невіри. Світло рації постає як надійний критерій об'єктивної істини.

Ця важлива обставина ще раз по-новому розкриває сенс гасла *sola ratione* і всієї дослідницької програми Ансельма. Св. Ансельм не прагне довести істини віри за допомогою людського розуму щоб надати їм легітимності й обґрунтованості. В очах бенедиктинця така справа від початку була б приречена на невдачу. Хіба можуть істини, відкриті нам Богом, підвищити свій статус лише на підставі того, що вони отримують суб'єктивну достовірність в очах деяких науковців або кліриків? Тільки новочасні упередження можуть підштовхнути до таких висновків! Ті, хто наполягають, що *sola ratione* Ансельма містить прихований виклик церковним авторитетам, повинні зрозуміти: *авторитет розуму* (інтерпретованого у секулярний спосіб) *неможливо довести засобами самого розуму*. Не тільки для пріора Беку, але й для сьогоденної ситуації ця істина зберігає свою силу. Цінність раціонального дослідження не можна обґрунтувати раціонально. І якщо ми ступаємо на шлях розуму, то мають бути певні мотиви, які не зводяться тільки до раціональних процедур. Про це і каже Ансельм. Досліджувати істини віри *sola ratione* не означає протиставляти авторитет розуму авторитетові Писання й Отців. Навпаки, виправдання такого наміру безпосередньо пов'язане з актом віри.

Те, що Ансельм описує терміном *ratio* не є лише суб'єктивною розумовою здатністю таких істот як люди. Це було б не виправданою антропологізацією раціональності. Поряд з суб'єктивним аспектом *ratio* (міркування Петра або Марії, те, що думаєш ти або думаю я) для Ансельма існує ще й об'єктивний аспект *ratio* (те, що можна назвати *ratio rei*, сенсом самих речей). Саме об'єктивний сенс речей надає нашій раціональності, нашим міркуванням статус необхідного знання (*ratio necessaria*). Шлях, запропонований на початку «Монологіону» – це шлях до самих речей і ще далі – до їхніх джерел.

Тут ми знаходимо у Ансельма переосмислення Августинового вчення про світло інтелекту, що перебуває у внутрішній людині, в глибинах нашого духу. «Досліди ж, що таке найвища злагода. Однак не йди назовні, але звернись до самого себе! У внутрішній людині перебуває істина. І якщо ти знаходиш свою природу ще доволі мінливою, то вийди і за межі самого себе! Проте, долаючи власні межі, пам'ятай, що раціональна душа вища за тебе. Отже скеровуй свій шлях туди, звідки походить саме світло рації» (*Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*) (De vera religione XXXIX 72). Раціональність – це образ і подоба Творця в нас. Бо

інакше наш ум не зміг би убачати незмінну істину (*non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere*) (XLIV 82). Цю думку Августина знову актуалізує Рене Декарт, коли у своїх «Медитаціях» наважиться полишити природний порив (*impetus*) і слідувати за «природним світлом» (*lumen naturalis*).

Після наведення трьох доказів на користь існування Бога Ансельм, починаючи з **розділу V**, переходить до основних тем і питань християнської доктрини (у тому обсязі, в якому вона була спрямована в рамках Августинової традиції). Шлях *sola ratione* досліджує (1) головні властивості божественної природи, (2) взаємні стосунки божественних Осіб (тріадологія), (3) стосунок людини до Бога (пізнання, любов, блаженство, надія, віра). Адже християнський Бог – це не тільки вища сутність з певними атрибутами (вище благо, вища мудрість, справедливість, любов, вічність тощо). Християнський Бог також – Отець, Син і Святий Дух, Свята Трійця. І з таким Богом людина може спілкуватися, звертатися до Нього з молитовним проханням, скеровувати до Нього все своє життя. Можна сказати, що перед нами розгорнуті розмірковування щодо центральної тези Августина, сформульовані в «Монологах»: «Августин. Ось я помолився Богу. – Рація. Що ж ти бажаєш знати (*Quid ergo scire vis*)? – А. Саме те, про що молився. – Р. Виклади це коротко. – А. Бажаю знати Бога і душу (*Deum et animam scire cupio*). – Р. І більше нічого? – А. Більше нічого (*Nihil omnino*)» (Soliloquia I, 2).

2.2. «Прослогіон»: віра, що шукає розуміння. «Прослогіон» найбільш відомий трактат Ансельма, написаний через рік-півтора після «Монологіону», містить відоме формулювання так званого онтологічного аргументу. Логічну структуру цього аргументу ми розглянемо нижче (розділ 3), а тут спробуємо проаналізувати цей твір як довершене ціле і звернемо увагу на деякі важливі питання.

У **Пролозі** Ансельм розповідає про передісторію виникнення ідеї трактату. Цікаво порівняти цю розповідь про напружені пошуки одного-єдиного аргументу, що сам себе обґрунтовує і є самодостатнім, з третім розділом агіографічного твору Еадмера [Памятники, 1972: с.263-264]. Крізь свідчення секретаря і друга неприховано проступає жива мова Ансельма. Пролог важливий для кращого розуміння програми *sola ratione*. Рациональна самодостатність аргументу не є результатом інтелектуального зусилля, вона сприймається як *дар*. Ця логічна автаркія свідчить не про гордість, а радше про смиренність людського мислення [Hindrichs 2008: S. 39]. Саме у Пролозі ми зустрічаємо найчастіше повторювану формулу Ансельма (перший варіант назви трактату): *fides quaerens intellectum*. Сказане свідчить про інтуїтивний характер аргументу, про миттєве осяяння, що його потім вдалося розвинути в рамках дискурсу: *argumentum* перетворити на *argumentatio*.

Розділ I продовжує тематику віри і Божого дару. Власне – перед нами молитва, «найпрекрасніша з усієї середньовічної літератури» [D’Onofrio, 2005: s. 169] молитва про дар розуміння.

У сучасного читача може виникнути спокуса сприймати цей розділ як зайву літературну прикрасу, жодним чином не пов'язану з подальшою раціональною аргументацією. Проте така думка була б абсолютно помилковою. Ансельм каже про внутрішній розрив людської екзистенції: поклонання і глибока потреба бачити Бога лицем до лица, – і усвідомлення втрати, слабкості, затьмареності душі. Однак саме тут проступає центральний для Ансельма мотив – відчуття внутрішньої єдності Бога і людини, Божої мудрості і людської раціональності: «Дякую, що сотворив еси мене на Твою подобу, щоб, пам'ятаючи Тебе, я про Тебе мислив і Тебе любив» (*ut tui memor te cogitem, te amem*). Як уже зазначалося, це базове припущення (те, що людський розум – подоба Бога) слугує головним легітимаційним ресурсом програми *sola ratione*.

Таке припущення має утримувати нас від покvapливих висновків про автономію розуму і нібито про методичну незалежність Ансельмової аргументації від віри (на тому, що віра очевидно *не є* засновком доведення наполягає, наприклад, Флаш [Flasch, 2008: S. 101]). Мислити про Божі таємниці без посилань на авторитет Писання й Отців не означає розуміти їх у відриві від віри. Саме на цьому наголошує знаменитий вислів, яким закінчується перший розділ: «Не шукаю розуміння, щоб вірити, а вірю, щоб розуміти». Не можна не погодитися із Сергієм Аверінцевим: у процитованій Ансельмовій формулі стверджується водночас примат віри над розумом і недоторканість прав розуму у відведених йому межах [Аверинцев, 2006: с.53]. Протиставляти філософсько-раціональну релігійність Ансельма культу реліквій і сакраментології, як це пафосно робить Курт Флаш [Flasch, 2008: S. 97], на нашу думку, неприпустимо.

Виклад онтологічного аргументу міститься у *розділах II-IV*. Тут варто відзначити три нюанси. По-перше, окреслений у Пролозі *unum argumentum* стосується інтелектуального шляху *всього* трактату в цілому. Лише дискусія з Гауніло виокремила розділи II-IV як центральні для Ансельмової аргументації. По-друге, важливо відзначити, що навіть і в цих розділах йдеться не про один, а радше про *два різних* аргументи (існування Бога в дійсності і Його *необхідне* існування). По-третє, ми із застереженням маємо вживати термін *онтологічний* аргумент. Тільки наприкінці XVIII століття цей термін входить у науковий вжиток під впливом Канта (у «Критиці чистого розуму» Кант пише *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes* – В 620). Застосування предикату “онтологічний” до Ансельмового аргументу зумовлене значною мірою конвенційними мотивами, що беруть до уваги велику традицію, започатковану Пречудовим Доктором. Хоча, наприклад, авторитетний дослідник творчості Ансельма Віола пропонує називати аргумент «Прослогіону» *мегалогічним аргументом* (в аспекті *id quo maius*) [Viola, 2009: s. 17].

Вихідний пункт і основа аргументації – це отримане від віри поняття про Бога як про “дещо, від чого не можна помислити чогось більшого” – *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Уже в Середньовіччі це поняття називали “відомим Ансельмовим описом” (*famosa descriptio*).

Перший крок аргументації (розділ II) пов'язаний з тим, що безумний, коли чує вислів *aliquid quo*, то має його в інтелекті. Поняття Бога спочатку подається як *ментальний факт* свідомості (з акцентуванням на зв'язках чути-розуміти-мати-в-інтелекті), який відрізняється від *екстра-ментального факту* дійсного буття. Ансельму, для подальших міркувань важливо підкреслити *різницю* між мислимим і дійсним буттям. Важливо відзначити, що бенедиктинець уживає стосовно удаваного опонента слово «безумний» здається лише через біблійну цитату. Проте сама позиція атеїста приймається як позиція для діалогу, для відкритої дискусії. Припускається, що атеїст і теїст можуть виходити зі спільних концептуальних засновків і оперувати поняттями, що приймаються ними навзаєм. Припускається також, що атеїст, саме якщо він хоче сформулювати *послідовну атеїстичну позицію*, має всерйоз приймати поняття Бога і заперечувати існування *aliquid quo*. Чому? Тому що ніхто не може всерйоз називати себе атеїстом, якщо не зрозуміє – *чим же є Бог*. Ансельм ніби каже: ти не можеш називати себе атеїстом, поки не зрозумієш – що означає поняття Бог. Адже атеїста можна запитати: а на які засади спирається твоє заперечення існування Бога? Чи це насправді раціональні підстави, чи радше це – ірраціональне рішення, акт віри, свідоме обмеження перспективи бачення? Нарешті припускається, що саме через прийняття й адекватне розуміння поняття Бога, позиція атеїста виявляє свою непослідовність і суперечність. Іншими словами: *послідовний атеїзм є суперечливою позицією*.

Проте вже і на цій, першій стадії аргументації ми натикаємося на певні проблеми. *Що саме означає теза, що Бог (або поняття Бога) існує в інтелекті?* Що означає взагалі твердження, що все, що я чую є в моєму інтелекті? Воно існує як певне віддзеркалення, як певний візуальний образ? Але як тоді ми маємо інтелектуальний образ неіснуючих речей – наприклад, круглого квадрату? Або як ми можемо мати в інтелекті такі поняття як справедливість або святість? Ансельм сповідує теорію, яку деякі дослідники називають „платонічною семантикою“ [Löffler, 2005: S. 133]. Ця платонічна семантика має тричленну будову: усному/писаному слову відповідає *предмет в інтелекті* (сутність помисленої або пізнаваної речі), якому поза інтелектом відповідає *реальний предмет*. Хто не поділяє такої теорії мови, не може погодитися і з самою аргументацією Ансельма. На нашу думку, є достатні підстави приймати таку теорію (якщо подобається, можна її назвати *картезіанською граматикою* чи хто як забажає). При цьому треба бути свідомим того, що сьогодні знайдеться чимало її рішучих критиків. Деякі дослідники проводять паралелі між Ансельмовою тричленною семантикою (*vox – esse in intellectu – esse in re*) з триступінчатою моделлю Готлоба Фреге: *Vorstellung – Gedanke – Gegenstand* [Hindrichs, 2008: S. 49].

Другий крок аргументації (розділ II) має показати, що *aliquid quo*, перебуваючи в інтелекті не може бути лише ментальним фактом, а з необхідністю має існувати також у реальності (*in re*). Вже перебування *aliquid quo* в інтелекті (*esse in intellectu*) витлумачується Ансельмом як певний буттєвий

акт. Тобто, перехід від *esse in intellectu* до *esse in re* розуміється тут як перехід від одного онтологічного модусу до іншого (причому цей перехід подається як необхідна вимога). У такому переході “бути більшим” (*maius*) несе також сенсове навантаження: бути більшим ніж тільки в інтелекті. Ансельм вважає, що достатньо добре усвідомити сенс поняття Бога як *aliquid quo* і ми *змушені з необхідністю стверджувати* також і його існування.

Однак доречно запитати: а чи є це поняття Бога достатнім, щоб з самим цим поняттям було внутрішньо пов’язане буття? Бо, іншими словами, йдеться про одне-єдине, унікальне поняття, яке мислиться у коректний спосіб тільки тоді, коли ми його мислимо як *поняття+буття*. Якщо ж ми його мислимо *тільки* як поняття, то у такому разі ми сприймаємо його неадекватно. Від безумного вимагається коректне мислення, після чого *саме мислення примушує* до певних висновків. На унікальність поняття вказує, те, що воно приймається як дар після молитви, виявляється чимось самоочевидним і, поряд з цим, містить у собі нездоланну примушувальну силу. Тут можна погодитися з думкою, що: *The definition of God as something in comparison with which nothing greater can be thought, is taken as a self-evident presupposition, from which deductions are made with a claim to rational necessity* [Liebeschütz, 2008: p. 628].

Також не можна уникнути запитання – а чи взагалі у формулі Ансельма виражається якийсь *ім’я* Бога? Здається, що на це запитання слід відповісти негативно. Адже подібного імені ми не знайдемо ані в Святому Письмі, ані у працях теологів раннього Середньовіччя. Тоді *чому Ансельм обрав саме таке формулювання?* Зрозуміти мотиви абата Беку можна лише у контексті пошуку ним єдиного аргументу. «Для кожного, хто уважно читає «Прологійон», Ансельмова формула відкриється як певна засада, динамічна засада раціонального пошуку. Йдеться радше про діалектичну засаду, яка поступово зводить до єдності кожен елемент нашого пізнання сутності Бога у перспективі *maius*» [Viola, 2009: s. 52–53].

Третій крок аргументації (розділ III) доводить, що реальне існування *aliquid quo* має особливий статус: воно не може не існувати. Дещо, стосовно чого не можна помислити чогось більшого *існує з необхідністю*, його не можна помислити неіснуючим (*nec cogitari possit non esse*). Йдеться не про контингентне, а про *необхідне буття*. Вінфрід Льофлер каже про *двоступінчасту аргументацію*: Ансельм спочатку стверджує, що *aliquid quo* існує в інтелекті, а потім доводить, що воно існує також і в дійсності [Löffler, 2005: S. 130]. Проте, здається, що розділ III все ж таки вводить новий змістовий аспект. Протилежної думки дотримуються Норман Малкольм і Чарлз Гартсгорн [Hindrichs, 2008: S. 47]. Вони вважають, що у розділах II-III йдеться не про два незалежних докази, а про два рівні одного доведення. Методологічний висновок Ансельма можна сформулювати так: якщо в Богові сутність та існування утворюють нероздільну єдність, то цілком логічно припустити, що сутність та існування Бога можна довести завдяки єдиному ходу аргументації, завдяки *unum argumentum* [Viola, 2009: s. 58].

Тільки після цього, на початку другого абзацу розділу III Ансельм знову вживає слово „Бог“. Адже необхідне буття належить тільки Богові. Не менш цікаво, що саме тут поряд з *maius* з'являється термін *melius* (кращий), який віднині буде вживатися набагато частіше. Необхідне буття є кращим буттям, воно має ціннісну перевагу над усім існуючим [Mojsisch, 2000: S. 47].

У **розділі IV** ми знаходимо щось на кшталт побічного виправдання безумного. Як він міг втрапити у суперечність? Як безумний не побачив, що існування *aliquid quo* в інтелекті з необхідністю вимагає його існування в реальності? Це тому, каже Ансельм, що безумний застосовує тип діалектики *in voce* (про це докладніше див. – у § 3.1, γ.). Безумний захоплюється словесною грою, змішує два різних аспекти пізнання (див. «Монологіон» розділ X). Він уживає слова без належного їх розуміння, бо «ніхто, розуміючи *те*, чим є Бог (тобто співвідносячи слова з позначуваним ними предметом – А.Б.), не може помислити, наче Бога немає». Для того, хто добре розуміє (*qui bene intelligit*), що Бог – це “те, від чого не можна помислити більшого”, той вже не може припустити не-існування Бога. Коло аргументації замикається, про що свідчить молитва подяки наприкінці розділу (*Gratias tibi, bone domine*): дар віри довершується даром інтелектуального просвітлення (*sic intelligo te illuminante*). Безперечно тут можна провести паралелі зі «Сповіддю» Августина [Liebeschütz, 2008: р. 628]. Молитва закінчується досить несподівано: тепер, навіть якщо людина *не вірить* в існування Бога, вона не може не *знати* про нього: *non possim non intelligere!* Подальші розділи (V-XXVI) змістовно розкривають буття Бога у різноманітних його властивостях.

Монах на ім'я **Гауніло** з монастиря Мармутє поблизу Туру, виступив на захист безумного. Гауніло у своїй критиці Ансельмового аргументу пропонує щось на кшталт прото-емпіристської позиції: щоб заперечувати Бога, не треба бути безумним, достатньо бути просто емпіристом [Flasch, 2008: S. 101]. Автор «Книжечки на захист безумного» вказує на неможливість установлення реально-онтологічної ієрархії між *esse in intellectu* і *esse in re*. Іншими словами, він стверджує, що з **поняття неможливо із необхідністю висувати буття**. Радше навпаки, тільки те, що існує в дійсності, може набути існування в інтелекті. Для ілюстрації своєї позиції Гауніло наводить приклад загубленого острова: (а) ми чуємо, коли нам про нього розповідають, ми (b) розуміємо почуте, (с) поняття загубленого острова перебуває в нашому інтелекті, проте (d) з цього не впливає, що такий острів десь реально існує. Отже, перед нами приклад гострої дискусії.

Ансельм у своїй відповіді на критику посилює аргумент про необхідне буття: (I) *aliquid quo* існує з необхідністю (*necesse est illud esse*). „Те, від чого неможливо помислити більшого“, можна мислити лише безначальним (*sine initio*). Проте тут не йдеться лише про повтор. Відповідь Ансельма дозволяє краще зрозуміти його розуміння необхідного і контингентного буття. Будь-який приклад емпіричного буття вказує на його контингентність: воно може бути і не бути, воно є *не-необхідним*. По-іншому: припущення його не-існу-

вання не містить у собі жодної суперечності. У протилежність до контингентного буття, навіть тільки мисленнєве припущення *aliquid quo* не дозволяє мислити його як неіснуюче. Бо заперечуючи його існування, ми втрачаємо адекватний сенс *aliquid quo*: «інакше воно не було б „тим, від чого не можна помислити більшого“».

Далі Ансельм ще раз пояснює (II) необхідність переходу від мислення *aliquid quo* до його реального буття. Тільки мислення *aliquid quo* завжди менше за мислення+буття *aliquid quo*: «звісно ж, „те, від чого можна помислити більше“, в жодному інтелекті не буде „тим, від чого не можна помислити більшого“».

Тому приклад втраченого острова абсолютно недоречний (III), адже його не стосується хід аргументації (у Гауніловому прикладі ідеться про контингентне, нехай і фіктивне, буття). Ансельм, як витончений діалектик, дозволяє собі іронічне порівняння: якщо хтось знайде, окрім *aliquid quo*, бодай один інший приклад, до якого б пасувала запропонована аргументація, він подарує йому і цей загублений острів, який вже ніколи не загубиться (*inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam*).

Украй важливим є Ансельмове пояснення терміну *maius* у його базовому формулюванні (V). Тут приклад уточнення термінології може без жодних перебільшень увійти у будь-яку Суму XIII або XIV століття. Мені, каже Ансельм, ніде не йдеться про «більше від усього» (*omnibus maius*), а лише про «те, від чого неможливо помислити більшого». Тут не просто суперечка про слова. Термін *omnibus maius* передбачає кількісні пропорції більше/менше; він переводить аргументацію у площину *емпіричного існування* – а там вона не працює. Наприклад, я кажу, що X – це щось найбільше у світі. Проте, хіба не можна помислити, що може бути $X+1$, який є чимось більшим? Ідея найбільшого яблука або найбільшої планети подібна до ідеї натурального числа у натуральному ряді – вона не припускає *власного максимуму*. Тут немає степеня, якого не можна було б перевищити [Plantinga, 1995: S. 132]. Ідея найбільшого яблука або найбільшої планети – суперечлива або нечітка: неможливо, щоб така річ існувала. То, може, ми не здатні прикласти термін *maius* взагалі ні до чого? Ні, Ансельм так не вважає. Бог і Його властивості, виведені у «Прослогіоні» (мудрість, всемогутність, цілковита справедливість тощо) – припускають можливість застосування до них предикату *maius*. Наприклад, мудрість або знання має свій абсолютний максимум. За яких умов ми можемо назвати істоту D такою, що посідає найвище знання? За умови, що стосовно кожного висловлювання p істота D напевно знає, чи істинне це p , чи ні. Такий степінь знання не можна перевищити. Те саме зі всемогутністю та іншими властивостями Бога [Plantinga, 1995: S. 133].

Проте, ідея абсолютного максимуму *aliquid quo* дозволяє розуміти це *aliquid quo* як принцип і причину скінченних речей і благ (VIII-IX). Тут перед нами блискучий приклад поєднання апофатичного і катафатичного

способу мислення. Дійсно, говорячи про *aliquid quo*, ми не можемо вказати його *вид і рід*, отже, – не можемо утворити логічно-коректну *дефініцію* Бога за всіма правилами Аристотелевої логіки. Проте ми можемо, розглядаючи скінченні і недосконалі блага, прийти до ідеї абсолютного блага: «будь-яке менше благо подібне до більшого блага остільки, оскільки воно – благо, адже сходячи від менших благ до більших, ми із того, від чого ще можна помислити щось більше, багато чого здогадуємося про „те, від чого не можна помислити більшого“». Тобто, ми можемо знати про трансцендентного Бога, пізнавати Його, описувати Його як *першо-принцип* створених речей і видимих благ. Ансельмове поняття Бога спирається не на визначення Його *сутності*, а на розуміння Бога як *першого принципу, джерела і причини всього того, що ми можемо дослідити у цьому світі*.

3. Онтологічний аргумент: від Ансельма до наших днів. Тепер, в останньому розділі, було б важливо звернути увагу на славетний онтологічний аргумент у суто філософській перспективі. Передусім варто відзначити, що онтологічний аргумент Ансельма має форму непрямого доведення (*reductio ad absurdum*). *Reductio* полягає у наступному: твердження *p* доводиться на підставі демонстрації того, що заперечення твердження *p*, тобто *не-p*, призводить до суперечності або абсурду. Ще лаконічніше: твердження *не-p* є суперечливим.

Для онтологічного доведення буття Бога форма аргументації *reductio ad absurdum* має низку переваг. По-перше, аргумент у такій формі бере до уваги лише дефініцію поняття „Бог“ і лише апріорно-істинні принципи. По-друге, такий аргумент, «спираючись лише на дефініції Бога, не містить жодних змістових характеристик, чия філософська або теологічна адекватність могла б виявитися спірною» [Röd, 1992: S. 44]. Адже теологічна мова ранньої Церкви і Середньовіччя не може сьогодні беззаперечно сприйматися у повному обсязі. «Пан» і «раби», «цар» і «піддані» і т.п. – все це не зовсім зрозуміло сучасній людині і може викликати небажані асоціації. По-третє, такий аргумент добре відповідає настанові апофатичної теології: він робить акцент на абсолютній трансцендентності Бога стосовно світу і людського пізнання. Тому без жодних суперечностей ми можемо поєднати формули розділів II-III і XV «Прослогіону». По-четверте, форма аргументації задовольняє і вимоги катафатичної (позитивної) теології. У дивовижний спосіб негативні формули призводять до позитивного результату: адже аргумент стверджує реальне існування Бога і дозволяє вивести з нього певні атрибути Бога (про що свідчать розділи V-XXIII «Прослогіону»). Нарешті, непряме доведення буття Божого якнайкраще відповідає *conditio humana*: наша пізнавальна обмеженість у стані земного життя ніколи не дозволить нам прямо і безпосередньо пізнавати Бога в адекватний спосіб [Röd, 1992: S. 44].

3.1. Реконструкція онтологічного аргументу. Сьогодні існує велика кількість досліджень, присвячених онтологічному доказові взагалі й Ансельмовому аргументові зокрема. Зрозуміло, тут не місце детально їх обговорювати. Ми оберемо, на нашу думку, найпростіше і найзмістовніше пояснення Ансельмової аргументації, яке належить Вольфгангу Рьоду. Рьод, видатний

сучасний історик філософії, у своїй книзі «Бог чистого розуму» вдається до детальної реконструкції онтологічного аргументу [Röd, 1992: S. 22–50]. Ми спробуємо відтворити головні моменти його реконструкції, доповнивши її деякими міркуваннями й уточненнями. Аргумент передбачає певні базові поняття і певні аксіоматичні передумови, без прояснення яких буде незрозумілий сам хід доведення.

Головні *терміни*, що їх уживає Ансельм:

(α) Аргументація спирається на базове поняття *aliquid quo nihil maius cogitari possit, id quo maius cogitari non potest, id quo maius cogitari nequit* – які в українському перекладі звучать як «те, від чого не можна помислити чогось більшого». Скорочено ми будемо уживати цей зворот як *id quo*.

(β) Термін *maius* позначає не кількісну величину, не чуттєво-дані «більше» або «менше», а *онтологічний ранг*, онтологічний статус. Для Ансельма самоочевидно, що *жива* істота має онтологічний ранг, вищий за неживу, а серед живих істот *раціональна* жива істота – «більша» за *нераціональну*. Так само субстанція має онтологічний ранг, вищий за акциденції.

(γ) Термін *esse in intellectu* не пояснюється Ансельмом. Для нього самоочевидно, що мислиме є певною предметністю і, як таке, – є різновидом буття. Тут ми змушені суттєво доповнити Рьода. Є ризик хибно зрозуміти Ансельма, якщо витлумачувати мислиме буття в суто суб'єктивістський спосіб, зводити його до суб'єктивних актів і переживань. Ансельмове *esse in intellectu* радше схоже на *der Begriff* (поняття) Гегеля або *der Gedanke* (думка) Готлоба Фреге. У IV розділі «Прослогіону» читаємо: «Адже в один спосіб мислимо про річ, завдяки словам, що її позначають (*cum vox eam significans*), в інший – коли інтелектуально пізнаємо саму сутність речі». Тут Ансельм розрізняє діалектику *in voce* і діалектику *in re* [Gilbert, 1997: S. 89]. Діалектика *in voce* пов'язана з уживанням слів і може бути різновидом певної мовної гри. Тут ідеться лише про значення і співвідношення слів у певних мовних контекстах, які Вітгенштайн називає мовними іграми (*Sprachspiele*). У той час як діалектика *in re* бере до уваги стосунк наших слів і речень до дійсності. Лібешюц каже про розрізнення *thinking a word* і *thinking its object* [Liebeschütz, 2008: p. 626].

Тут ідеться не тільки про семантичний, а й про прагматичний аспект мови. На рівні діалектики *in re* ми не маємо такої «свободи» грати у слова як це відбувається на рівні діалектики *in voce*. Коли ми кажемо: «сума внутрішніх кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів» ми користуємося словами і поєднуємо слова у речення. Так само ми можемо сказати різними мовами, що «вода замерзає при температурі 0». Проте істини, що висловлюються у цих двох реченнях мають інший епістемічний статус, ніж речення «мені не подобається геометрія» або «мені здається, що сьогодні прохолодно». У першому випадку йдеться про щось необхідно-істинне або істинне на підставі повторюваного досвіду. У другому – про вираз суб'єктивних станів і переживань, які у кожного індивідуальні й унікальні.

(δ) Термін *esse in re* позначає буття, що не вичерпується перебуванням в інтелекті. Йдеться про *екстра-ментальне* буття.

Тепер звернімо увагу на *аксіоматичні передумови* аргументації Ансельма:

(I) Щоб про щось судити, його треба помислити, тобто – мати в інтелекті.

(II) Все мислиме принаймні має буття в інтелекті (*ε*, перебуває в інтелекті).

(III) Якщо щось *ε* в інтелекті, то *можна помислити* і щось таке, що, узгоджуючись з цим помисленням у всіх його властивостях, ще, окрім того, *ε* і в реальності. Простіше сказати, що тут ідеться про *логічну можливість* у широкому сенсі.

(IV) Дещо, що *ε* (перебуває) водночас *i* в інтелекті, *i* в дійсності (*in re*), *ε* «більшим» (у сенсі онтологічного рангу), ніж щось, що має ті самі властивості, але що має буття тільки в інтелекті.

Нарешті, сам *хід доведення* виглядає так [Röd, 1992: S. 32–33]:

Буття *id quo* (далі позначається як *X*) у дійсності заперечується, бо безумний заперечує Бога як *id quo* (як *X*);

- (1) *X ε* в інтелекті безумного, котрий заперечує існування Бога, позаяк заперечення *ε* різновидом судження [згідно (1), (α) і (I)];
- (2) Є мислимим [логічно можливим – *А.Б.*], що *X* має буття (*ε*) в дійсності [згідно (III)];
- (3) Якщо *X ε i* в інтелекті, *i* в дійсності, то воно *більше* за те *X*, що *ε* тільки в інтелекті [згідно (IV)];
- (4) Те, що *ε* в інтелекті безумного, котрий заперечує дійсне буття *X*, не *ε* насправді *X*, аж доки безумний не визнає, що *X ε* також і в дійсності [згідно (2), (3) і (4)];
- (5) Таким чином безумний суперечить сам собі, коли стверджує, що *X* не має жодного буття у дійсності [згідно (1) і (5)];
- (6) Якщо суперечливо заперечувати буття *X* у дійсності, то істинним є протилежне – а саме твердження, що *X ε i* в інтелекті, і в дійсності.

Так можна у загальних рисах представити головні засновки, аксіоматичні передумови і головні кроки Ансельмової аргументації.

3.2. Онтологічний аргумент в середньовічній і модерній філософії.

Дискусії навколо онтологічного аргументу, що розпочалися ще за життя Ансельма, продовжилися в епоху зрілої схоластики. У XIII-XIV століттях аргумент мав як своїх критиків (Тома Аквінський, Вільям Окам), так і прибічників (Бонавентура, Дунс Скот). *Аквінат* *ε* чи не найвідомішим критиком апіорного доведення, запропонованого у «Прослогіоні». Цікаво, що св. Тома дискутує з Ансельмом не називаючи його імені. У «Сумі теології» позиція бенедиктинця наводиться як одне з авторитетних висловлювань на користь само-очевидності буття Бога. Вже з самого початку маємо неспо-

дівану інтерпретацію: онтологічний аргумент витлумачується як приклад аналітичного висловлювання (це таке висловлювання, в якому *praedicatum includitur in ratione subiecti*)!

От як Аквінат подає думку Ансельма: «Якщо стає зрозумілим, що позначає ім'я “Бог”, одразу ж (*statim*) отримуємо і розуміння того, що Бог існує. Адже це ім'я позначає те, від чого неможливо позначити чогось більшого (*significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest*). Бо те, що існує і в дійсності, і в інтелекті, є більшим за те, що існує тільки в інтелекті. У такому разі, якщо стає зрозумілим ім'я “Бог”, то Він одразу існує в інтелекті, а внаслідок цього – існує і в дійсності». Тома вважає таку позицію неприйнятною. З яких причин? По-перше, не всі, хто чує ім'я “Бог”, розуміють, що це ім'я позначає саме *aliquid quo maius cogitari non possit*. Адже де-хто вважає, що Бог – це, наприклад, тіло. Проте, навіть якщо припустити, що кожен пов'яже ім'я Бога з *aliquid quo maius cogitari non possit*, то з цього ще зовсім не випливає постулювання Божого буття (*non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura*)» (STh I, q.2, a.1 ad 2). Аквінат лише модифікує критичну позицію Гауніло: з інтелектуального поняття не випливає реального буття. Демонстрація реального існування потребує досвіду; воно має бути даним (*daretur quod sit in re*). Дослідники полюбують підкреслювати апостеріоризм Томи, протиставляючи його апріоризмові Ансельма (відзначаючи вплив на останнього платонівсько-августиніанської традиції).

Однак, таку інтерпретацію думки Ансельма не можна визнати коректною. Бенедиктинський мислитель не менше за Аквіната усвідомлює трансцендентність і непізнаванність сутності Бога. Це по-перше. По-друге ж, поняття *aliquid quo* якраз і враховує апофатичний шлях богопізнання. Це поняття описує трансцендентність Бога і вводить її в наш інтелект, не руйнуючи Тайни і божественної невимовності. Ансельм не менший, а більший за Тому апофатик, і знайшов би слова у відповідь, так само, як він знайшов їх для Гауніло.

Якщо коротко згадати про прибічників Ансельмового аргументу у XIII столітті, то передусім слід назвати ім'я **Джованні Бонавентури**. У своєму, мабуть, найвідомішому трактаті *Itinerarium mentis in Deum*, Бонавентура згадує формулу Ансельма в особливому контексті. Розглядаючи два вищих імені Бога – Буття і Благо – він вважає останнє більш високим, бо воно розкриває таємницю Пресвятої Трійці. Буття як таке дозволяє узріти божественну сутність – те, що було відкрите Мойсееві в імені *Ego sum qui sum*. А ім'я Благо уводить нас в осердя тринітарної таємниці. Наблизитися до неї нам дозволить уважне розрізнення природи блага: *Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest* (*Itinerarium VI*). Цікава корекція Аквінатового тлумачення!

Модифікований аргумент Ансельма Бонавентура пропонує на початку своїх диспуцій «Про таїну Троїстості» (*Quaestiones Disputatae De Mystero Trinitatis*). Серафічний Доктор знаходить інші терміни, щоб у буквальному сенсі «оптимізувати» тезу бенедиктинця (див. 29 авторитетне свідчення на

користь само-очевидності Божого буття): «Ніхто не може заперечувати істинність твердження, що найліпше є найліпшим (*optimum est optimum*); ніхто не може помислити, що це твердження є хибним. Адже найліпше є найдосконалішим суцим (*sed optimum est ens completissimum*), а кожне найдосконаліше суще саме через це є суцим у дійсності (*omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu*). Отже, якщо найліпше є найліпшим, то найліпше [дійсно] є (*ergo si optimum est optimum, optimum est*). Схожим чином можна аргументувати так: якщо Бог є Богом, то Бог [дійсно] є (*si Deus est Deus, Deus est*). Попередня теза посідає таку ступінь істини, що навіть не можна помислити неіснування [Бога] (*non potest cogitari non esse*)» (Myst. Trin. q.1, a.1).

У позитивній відповіді першого Питання Бонавентура посилює семантичний аспект Ансельмової аргументації: «Зрозуміло, що якийсь інтелект може мислити неіснування Бога, проте лише через те, що він на недостатньому рівні і не вповні сприймає значення імені “Бог”. Однак той інтелект, який сприймає повне значення імені “Бог” (*ab eo intellectu, qui plene apprehendit significatum huius nominis Deus*), – мислячи, що Бог є тим, від чого не можна помислити нічого більшого, – не тільки не може сумніватися у Божому існуванні (*non solum non dubitari, an Deus sit*), але також у жодний спосіб не може мислити, що Бог не існує (*nullo modo potest cogitari, Deum non esse*)» (Myst. Trin. q.1, a.1 corp.).

У відповіді на закиди стверджується, що заперечувати безсумнівність існування Бога можна тільки через слабкість розуму: «На перший закид, на цитату з Псалму 13, 1 і на цитату з Йоана Дамаскіна, відповідь очевидна: закид впливає із того сумніву, що походить від якогось ганджу раціональної спроможності (*ex rationis defectu*). Цей гандж наявний в інтелекті (*est in intellectu*) безумного, котрий у своєму засліпленні не може ані міркувати на достатньому рівні, ані коректно висновувати, ані адекватно сприймати значення імені “Бог”» (Myst. Trin. q.1, a.1 ad 1.2.3.). Схоже на те, що Тома Аквінський знав ці аргументи Бонавентури (трактат *De Mystero Trinitatis* був написаний близько 1255 року – коли Бонавентура викладав у Паризькому університеті, а Тома вчився у Парижі і писав коментар на Сентенції Петра Ломбардського). У «Сумі проти язичників» (I, cap.11) ми можемо відчуті приховану полеміку саме з наведеними аргументами францисканця.

Заради справедливості треба констатувати, що більшість схоластів була радше на боці Аквіната, ніж на боці Ансельма: *von den mittelalterlichen Scholastikern wurde das Argument eher abgelehnt* [Löffler, 2005: S. 139]. Тому несподіваним здається відродження онтологічного аргументу у творах провідних представників **філософії Модерну**. Чим викликаний такий інтерес до Ансельмової спадщини? Передусім особливостями розвитку модерної філософії. Для представників модерного раціоналізму онтологічний аргумент перетворився на *базову умову* епістемічного *переходу від порядку ідей до порядку речей*, від фактів свідомості до поза-ментальної реальності. Якщо максимально спростити головну тезу раціоналізму, то вона буде звучати так: достовірне пізнання зовнішнього світу можливе лише за умови переконливого і надійного доведення *відповідності* ідей (фактів свідомості) і речей (поза-ментальних фактів). Гарантом такої відповідності виступає Бог. Третя

з Декартових «Медитацій» (1641) є найвиразнішим прикладом такої раціональної процедури. Декарт спочатку вдається до уважного розгляду ідей свідомості і з-поміж них виділяє особливу ідею – ідею Бога. Хід аргументації виглядає так:

(1) Кожна ідея має певну *об'єктивну реальність* (тобто – певний когнітивний зміст ідеї).

(2) Кожна ідея має відповідну *причину* (якщо, наприклад, я маю ідею тепла, ідею болю або ідею прямого кута, то завжди існують відповідні причини, згідно з якими ці ідеї можуть виникати і перебувати у моїй свідомості).

(3) Кожна причина якоїсь певної ідеї повинна мати принаймні стільки ж *формальної реальності*, скільки ця ідея має об'єктивної реальності (формальна реальність ідеї – це ідея не в аспекті її змісту, а ідея як *акт свідомості*, як *реальна онтична* одиниця, як факт психічного життя. Наприклад, *об'єктивна реальність* ідеї троянди – це її когнітивний зміст, сутність троянди; а *формальна реальність* троянди – це інтелектуальний акт, завдяки якому в моїй свідомості виникає і перебуває когнітивний зміст троянди. А *причина* – це зовнішній вплив на мене певних предметів – того, що я сприймаю як вазу с трояндами у себе на столі).

(4) Я маю ідею Бога з якою пов'язана певна об'єктивна реальність (всемогутня, безконечна, всезнаюча субстанція).

(5) Я сам не маю всіх цих досконалостей, що містяться в об'єктивній реальності ідеї Бога.

(6) Я сам не маю стільки формальної реальності, скільки об'єктивної реальності міститься в ідеї Бога (або по-іншому: формальна реальність моїх інтелектуальних актів не відповідає об'єктивній реальності ідеї Бога).

(7) Я не можу бути причиною ідеї Бога [згідно (3) і (6)].

(8) Ідея Бога мусить мати таку причину, яка б мала всі досконалі властивості божественної субстанції (щоб існувала відповідність між формальною і об'єктивною реальностями).

(9) Причиною ідеї Бога (як вона виникає й існує у моїй свідомості) повинен бути тільки сам Бог, оскільки лише Бог має всі можливі досконалості.

(10) Отже, Бог існує.

У п'ятій Медитації Декарт пропонує більш лаконічне і змістовно модифіковане доведення. Картезій стверджує, що маючи ясне і чітке сприйняття ідеї Бога як досконалої істоти, ми не зможемо відділити від сутності Бога його існування: *Nec minus clare et distincte intelligo ad eius naturam pertinere ut semper existat*. «Бо якщо уважніше придивитися, то стане очевидним, що існування Бога так само не можна відокремити від Його сутності, як від сутності трикутника – [не можна відокремити] рівність суми його кутів до суми двох прямих кутів або від ідеї гори – ідею долини. Було б не менш суперечливо мислити, що Богу (тобто максимально досконалому сущому) бракує існування (тобто бракує певної досконалості), ніж мислити гору, якій

бракує долини» [АТ, т. VII, р. 65: 23-26; укр. переклад з фр. див. Декарт, 2000: с. 55]. Останнє речення в оригіналі: *Adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis.*

Структура доведення тут виглядає так:

- (1) Термін «Бог» позначає сутність, якій не бракує жодної досконалості;
- (2) «Існування» є досконалістю;
- (3) Отже Богові не може бракувати існування, тобто Бог існує.

На відміну від Ансельма, котрий прагнув лише прояснити зміст віри раціональними засобами, доказ Декарта має суто філософський характер апріорного доведення [Röd, 1992: S. 59]. У Картезія й інша, суто епістемологічна, мета: гарантувати перехід від мислення до буття і, тим самим, *обґрунтувати об'єктивну значущість нашого пізнання*. Шляхом Декарта у XVII столітті пішли Спіноза, Мальбранш і Ляйбніц, у XVIII столітті – Християн Вольф (й інші представники так званої *Schulphilosophie*), а в XIX столітті – Гегель і Шелінг [одне з кращих досліджень цього шляху: Henrich, 1960 і Röd, 1992]. Найбільш глибоке і вдале творче переосмислення Ансельмового доказу у XX столітті належить Алвіну Платнінзі. Він посилює онтологічний аргумент за допомогою поняття можливих світів [див. Plantinga, 1965; 1995, а також Дейвіс, 1996: с. 63–64].

* * *

Сучасні дискусії навколо онтологічного аргументу повертають нас до того, з чого ми почали – до загадки св. Ансельма. В ту ніч, коли абату норманського монастиря відкрилося те, що він у Пролозі до «Прослогіону» назвав *unum argumentum*, безперечно сталося диво. Це була чудесна зустріч молитовного смирення й неабиякої інтелектуальної обдарованості, благоговійної духовної тиші й пристрасної зарядженості до запеклих наукових дискусій. Факт такого незвичного поєднання викликає подив і заохочує до наслідування, а загадка Ансельма закликає до спільної справи мислення.

Мислення Ансельма, його духовний образ залишається для нас актуальним не тому, що Ансельм звертається до нас сьогоднішніх, а тому що він вказує нам на перспективу, що долає темпоральну обмеженість і перевищує культурно-історичні особливості якоїсь окресленої епохи. Перед нами людина, яка прагне ставити фундаментальні питання і досліджувати їх із максимальною відданістю і напруженням всіх душевних сил. Це прагнення, цей пристрасний пошук є тією творчою силою, що має передаватися від покоління до покоління. Бо саме ця сила є конститутивною силою нашої традиції.

ЛІТЕРАТУРА

Аверинцев С. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006.

Ансельм Кентерберийский Сочинения. – М.: Канон, 1995.

Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: Норма, 1998.

- Гайденко В.* Ансельм Кентерберийский. // Католическая энциклопедия в четырех томах. Том 1. – М.: Издательство Францисканцев, 2002. – С. 266–269.
- Дейвіс Б.* Вступ до філософії релігії. – К.: Основи, 1996.
- Декарт Р.* Метафізичні роздуми. – К.: Юніверс, 2000.
- Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том другий. – К.: Дух і літера, 2011.
- Жильсон Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997.
- Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков. – М.: Наука, 1972.
- Adams M.* Anselm on faith and reason // The Cambridge Companion to Anselm / (Ed.) Davies Brian and Brian Leftow. – Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Anselm Basic Writings. Edited and Translated by Thomas Williams. – Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- Anselm of Canterbury* The major works / Edited with an Introduction by Brian Davies and G.R. Evans. – Oxford: Oxford UP, 1998.
- Anselmo* Monologion / Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. – Milano: Rusconi Libri, 1995.
- Balthasar H.U. von* Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 2. Modele teologiczne. Część 1. Od Ireneusza do Bonawentury. – Kraków: WAM, 2007.
- Flasch K.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Reclam, 1995.
- Flasch K.* Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008.
- Gersh S.* John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury // Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy. Edited by John Marenbon. – London and New York: Routledge, 1998. – P. 120–149.
- Gilbert P.P.* Wprowadzenie do teologii średniowiecza. – Kraków: WAM, 1997.
- Grzesik T.* Anzelm z Canterbury. – Warszawa: Wiedza powszechna, 2004.
- Heinzmann R.* Anselm von Canterbury // Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hrsg.). Klassiker der Theologie I. – München: C.H.Beck, 1981. – S. 165–180.
- Heinzmann R.* Filozofia średniowiecza. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999.
- Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. – Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- Hindrichs G.* Das Absolute und das Subjekt. Untersuchung zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008.
- Liebeschütz H.* Anselm of Canterbury: the philosophical interpretation of faith // The Cambridge History of Later Greek and early medieval Philosophy. Edited by A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge UP, 2008. – P. 611–642.
- Löffler W.* Anselm von Canterbury – Das ontologische Argument für Gottes Existenz // Klassiker der Philosophie heute. Herausgegeben von Ansgar Beckermann und Dominik Perler. – Stuttgart: Reclam, 2005. – S. 121–142.
- Mojsisch B.* Anselm von Canterbury. Gottesbeweise // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophen des Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – S. 42–53.
- Onofrio G. D'.* Historia teologii II. Epoka średniowieczna. – Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- Plantinga A.C.* Bóg, wolność i zło. – Znak: Kraków, 1995.
- Plantinga A.* (ed.) The Ontological Argument. – Garden City, NY: Anchor Books, 1965.
- Röd W.* Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. – München: Beck, 1992.

- Schmitt F.S.* Anselm of Canterbury // *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. – Washington: The Catholic UP of America, 2003. – P. 495–497.
- Schrumpf G.* Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie // *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrumpf und Georg Wieland. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. – S. 1–25.
- Viola C.É.* Anselm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Visser S. & Williams T.* Anselm. – Oxford: Oxford UP, 2009.

* Ця стаття є значно скороченим варіантом передмови до видання творів Ансельма Кентерберійського у перекладі Ростислава Паранька, що має з'явитися наступного року у видавництві Українського Католицького університету (Львів)

Andrii Baumeister (Kiev)

Fundamental aspiration to the good: Anselm's way

The article investigates internal motives and ways of realization of Anselm of Canterbury's program *fides quaerens intellectum*. The author, basing on contemporary literature, strives to reveal the structure of Anselm's argumentation and to consider the main lines of its up-to-date interpretations. Is the principle *sola ratione* a choice in favor of a pure rationality? Or, on the contrary, Anselm's rational arguments are internally connected with the orientation of faith? Does Anselm's thought consider religious experience as the basic condition of thinking? Or it rather goes about universal experience of thinking as the basis of proof of the truths of faith (truths of Revelation)? The author shows the ambiguity of assessments of Anselm's intellectual heritage. In the article Anselm's argumentation is treated in its unity and dynamics, as a movement of a *sole argument* (already in "Monologion"). The Benedictine thinker opts for «the most convenient way» of thought – the way of striving for the good, inherent in any person. An advancement on this way allows to reveal the nature of the Highest Good and reveal its main attributes. There is not a purely theoretical research, but rather meditation, intellectual exercise which should lead to certain practical consequences. The analysis of this base aspiration opens to us an idea of human destination: the person is called for conscious life which opens the way to true happiness. Faith, rationality and mystical experience are for Anselm various aspects of a single effort which is expressed in the well-known formula *fides quaerens intellectum*.

Andrii Baumeister, PhD in philosophy, Associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv

Андрій Баумейстер, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Андрей Баумейстер, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченка
