7. *Ладов В. А.* Иллюзия значения. Проблема следования правилу в аналитической философии. Томск, 2008.

8. *Оглезнев В. В.* Г. Л. А. Харт и формирование аналитической философии права. Томск, 2012.

9. *Оглезнев В. В.* Отменяемость и юридический язык: в защиту Г. Харта // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия «Философия, социология, политология». 2014. № 2. С. 161–169.

10. *Сокулер З. А.* Проблема «следования правилу» в творчестве Л. Витгенштейна и ее интерпретации // Современная аналитическая философия. Вып. 1. М., 1988.

11. *Суровцев В. А., Ладов В. А.* Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества. Томск, 2008.

12. *Харт Г.* Понятие права / пер. с англ. Е. В. Афонасина, С. В. Моисеева, А. Б. Дидикина. СПб., 2007.

13. *Bix B.* Law, Language and Legal Determinacy. Clarendon Press, Oxford, 1993.

14. *Dickson J.* Interpretation and Coherence in Legal Reasoning (2005) // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]. URL: www.plato.stanford.edu (accessed: 15.03.2015).

15. *Langille B.* Revolution without Foundation. The Grammar of Scepticism and Law // McGill Law Journal. 1988. Vol. 33. P. 451–505.

16. *Marmor A.* The Nature of Law (2001) // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]. URL: www.plato.stanford.edu (accessed: 15.03.2015).

17. *Patterson D.* Law's Pragmatism: Law as Practice and Narrative // Virginia Law Review. 1990. Vol. 76. 937.

18. *Pears D.* The False Prison. Oxford, Clarendon Press, 1988.

Рукопись поступила в редакцию 31 августа 2015 г.

УДК 111.1 + 13:2-21 + 2.11:141.78 **Ю. В. Горбатова**

О НЕКОТОРЫХ ТРУДНОСТЯХ УПРОЩЕННЫХ ВЕРСИЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА

В 2010–2011 гг. в журнале «Analysis» состоялась небольшая захватывающая полемика[1] по поводу онтологического аргумента. В защиту аргумента с обновленной его версией выступили Линн Раддер Бэйкер и Гаррет Мэтьюз. Их оппонентом были известный знаток современной аналитической теологии Грэм Оппи — автор книг «Рассуждения о Боге» [8] и «Онтологический аргумент и вера в Бога» [11]. В данной работе на примере указанной серии статей автор стремится продемонстрировать, что в настоящее время подход, предложенный Бэйкером и Мэтьюз, является уже несколько анахроничным и требует существенной доработки, а также (желательно) и формализации.

Ключевые слова: онтологический аргумент, современная аналитическая теология, Кант.

1. Онтологический аргумент Ансельма. Трудности понимания

В настоящей работе речь пойдет только о доказательстве, предложенном Ансельмом во второй главе «Прослогиона» — «О том, что Бог поистине есть,

[1] См.: [6, 7, 9, 10].

© Горбатова Ю. В. , 2015

хотя и сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”». Таким образом, мы не будем обсуждать модальную версию доказательства о необходимом существовании Бога, но лишь о том, что Бог существует. В этой главе Ансельм вводит знаменитое понятие, которое и является определенной дескрипцией Бога — «то, более чего нельзя представить» (*id quo nihil maius cogitari posit*). Основным доводом в пользу существования Бога служит следующий: «Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме» [1, II].

Традиционно и трудность, и красота аргумента усматриваются прежде всего именно в понятии Бога, введенном Ансельмом,– «то, более чего нельзя ничего помыслить». Действительно, это понятие выделяется из ряда других «мыслимых» возможностей: так, контраргумент Гаунило о столь прекрасном острове, что более прекрасного нельзя себе и помыслить, бьет мимо цели именно потому, что к предложенному Ансельмом понятию он добавляет некоторую определенность — «прекрасный остров». Любое добавление «принижает» вновь образованное понятие по сравнению с понятием о «том, более чего нельзя ничего помыслить» и существование (возможно) скрывающегося за ним объекта доказать с помощью рассуждения, аналогичного онтологическому аргументу, становится невозможно.

Не умаляя заслуг Ансельмова понятия Бога в целом, я[2] тем не менее склонна считать, что сложность и неоднозначность аргументации во многом обусловлена неясностью трактовки термина «больше», входящего в это понятие. Многие исследователи пришли к такому же выводу. В их числе, безусловно, и герои данной статьи — Р. Мэтьюз, Л. Р. Бэйкер и Г. Оппи. Выражение «больше» в предложенном контексте выглядит естественным и легко «прочитывается». Однако на прямой вопрос: «В каком смысле следует понимать это “больше”?» — можно дать несколько существенно различных ответов[3]. В свою очередь, Мэтьюз и Бэйкер стремятся прояснить понятие «то, больше чего нельзя помыслить», трактуя термин «больше» в одном случае как численное превосходство качеств, а в другом — как качественное превосходство одних качеств над другими.

2. Мэтьюз и Бэйкер. Прелиминарии

Упрощенная версия онтологического аргумента является таковой не по отношению к аргументу самого Ансельма, относительно которого она, напротив, является заметно усложненной, а к предыдущей версии аргумента самих авторов — Бэйкер и Мэтьюза. Я позволю себе кратко изложить первую, «сложную» версию, а также высказать свои соображения по поводу выстраиваемой с их помощью онтологии.

В первую очередь Мэтьюз и Бэйкер [5] отмечают важность «прагматического аспекта», который они усматривают не в самом доказательстве, а в некоторой

---

[2] Хочу выразить признательность Софии Данько, Диане Гаспарян, Татьяне Левиной, Тарасу Пащенко и особенно Виктору Горбатову за плодотворные и содержательные беседы.

[3] О более чем десяти возможных вариантах трактовки термина «больше» в понятии «то, более чего ничего нельзя помыслить» см. [11].

особенности, присущей человеку, единственно благодаря которой онтологический аргумент становится в принципе возможным; речь в данном случае идет о такой «когнитивной способности» человека, как думать о чем-либо или реферировать к чему-либо, вне зависимости от того, существует ли в действительности объект мысли (референции)[4]. Также авторы предлагают рассматривать все объекты как принадлежащие одному из двух классов: объектам мысли [objects of thought] или объектам действительности [objects in reality].

Разделение объектов на две подобные категории не является новым. Так что следует уделить особое внимание мелочам.

Во-первых, утверждается, что объекты мысли могут как существовать в действительности, так и не существовать (по логическим, физическим или иным причинам). Тем не менее мы можем манипулировать объектами мысли вне зависимости от того, являются ли они также и объектами действительности. Другими словами, становится возможной такая ситуация, при которой два человека, беседуя о некотором объекте, полагают его: один — существующим в действительности, а другой — лишь в мысли. Но референцию они, по мнению Бэйкер и Мэтьюза, тем не менее осуществляют к одному и тому же объекту — одному и тому же *объекту мысли*.

Во-вторых, объекты обоих типов обладают свойствами как в действительности [has-in-reality], так и в уме [has-in-thought][5]. Утверждение о том, что объекты мысли, которые не существуют в действительности, могут, несмотря на это, обладать в действительности какими-то свойствами, представляется несколько натянутым. Авторы отдают себе в этом отчет, а потому дополнительно поясняют, что такими свойствами (в отличие от объектов, существующих в действительности) объекты мысли обладают лишь опосредованно: «*все* свойства объектов мысли, которые в действительности не существуют, определенно зависят от мысли — даже те, которые существуют в реальности» [5, *39*]. Такое пояснение нельзя признать удачным, поскольку вопрос заключался не в том, *опосредованно ли* свойства объектов мысли, не существующих в действительности, обладают тем не менее свойствами в действительности, а в том *в каком смысле* такое обладание вообще возможно. Судя по всему, речь в данном случае идет о том, что объекты мысли, не существующие в действительности, обладают в действительности свойствами *в сослагательном наклонении*: если бы этот объект существовал в действительности, он обладал бы в действительности и определенным набором свойств. Набором,

---

[4] Спорить с наличием такой способности бессмысленно. Однако, в отличие от авторов, которые, как мне показалось, довольны ее наличием у человека, поскольку она дает возможность сформулировать онтологический аргумент, я склоняюсь к идее, что для аргумента это не самая лучшая из наших способностей. Действительно, если бы такой способности у нас не было вовсе, необходимость в самом аргументе немедленно отпала, ибо мы точно бы знали, что Бог есть, либо вообще не знали бы даже о возможности говорить о каком-то «Боге», так как наши способности позволяли бы нам рассуждать лишь о том, что действительно существует.

[5] В общем и целом идея очень похожа на идею Эдварда Залты с разделением объектов на действительные и абстрактные: первые экземплифицируют, а вторые — лишь кодируют свои свойства, так как первые существуют на самом деле, а вторые являются продуктами человеческого разума. Мэтьюза и Бэйкер не удовлетворяет в данном подходе только одно: онтологический аргумент, триумфально доказанный Залтой, тут же оказывается ничтожным, ибо доказательство верно только в том случае, если Бог кодирует свои свойства. Доказать, что он их экземплифицирует, Залта полагает невозможным.

который предопределен[6] тем, как этот объект, существующий в действительности, предстает в мысли.

В-третьих, важным различием двух видов объектов является пресловутое различие в наборах свойств. Суть идеи заключается в следующем: объект, существующий в действительности, обладает полным набором свойств: т. е. относительно любого свойства можно сказать, что этот объект обладает или самим свойством, или же его дополнением[7]. Так, любой человек имеет рост, вес, цвет волос, глаз, кожи, размер ноги, одежды и прочая, и прочая, и прочая. Что же касается объектов, существующих в мысли, но не в действительности, то их набор признаков неполон, так как обладает лишь теми характеристиками, которыми его наделили индивиды, использующие этот объект, чтобы «думать о» нем или «реферировать к» нему. Так, мы знаем, что Санта Клаус носит белую бороду и усы, но не знаем, сколько он весит или какой у него рост[8]. Основываясь на идее о неполных наборах свойств объектов мысли, Мэтьюз и Бэйкер предлагают ввести следующее важное понятие — иной в точности такой же вещи [*an otherwise exact same thing*]: «Пусть две вещи — назовем их **x** и **y** — обладают некоторым одинаковым набором свойств, только **x** обладает ими в мысли, а **y** — в действительности. Тогда **y** по отношению к **x** “является *иной в точности такой же вещью*, что и **x**”» [5, *46*].

Эта идея, пожалуй, самое схоластическое, самое «тонкое» место в выстраиваемой авторами онтологии. Само выражение звучит как оксюморон, однако исследователи настаивают, что объекты **x** и **y**, несмотря на совпадение свойств, не являются тождественными, так как речь идет о том, что у объекта действительности — **y** — имеется полный набор свойств, а у объекта мысли — **x** — лишь неполный. Таким образом, **y**, хотя и обладает тем же набором свойств, что и **x**, по сути, серьезно отличается от него, ведь он обладает и множеством других свойств, которыми (как, впрочем, и их дополнениями) **x** не обладает.

Такое различение, позволяет Мэтьюз и Бэйкер более формально пояснить суть «прагматического аспекта», который представляется им столь важным для валидности онтологического аргумента. «Аспект», напомню, заключается в том, что два человека могут реферировать к одному и тому же *объекту мысли*, даже если один полагает объект референции существующим *лишь* в мысли, а другой — *не только* в мысли, но и в действительности. Таким образом, даже если теист и атеист говорят о Боге, они могут вести осмысленный диалог об одном и том же объекте мысли. При этом тот объект, который будет подразумевать теист, будет *иная в точности такая же вещь*, как тот объект, о котором будет думать атеист. Теперь, когда онтология практически выстроена (а целью ее построения является подведение серьезного фундамента под онтологический аргумент), формулировка следующего принципа должна окончательно расставить все точки над «i»: «(G) Для любого **x**, который существует лишь в мысли, любая иная в точности такая же вещь, которая существует не только в мысли, но и в действительности, будет большей (не только в мысли), чем **x**» [Там же].

---

[6] Полностью или частично остается неясным.

[7] Ясную и отчетливую формулировку этой идеи мы находим у Канта в «Критике чистого разума».

[8] Пример является классическим и принадлежит Алвину Плантинге.

Именно в момент введения принципа (G) авторы, как настоящие изощренные в своем деле схоласты, подводят читателя к естественному на первый взгляд выводу: теперь очевидно, что любая вещь, существующая в действительности, окажется чисто «нумерически» или «технически» больше: у действительных вещей больше (и не просто больше, а полный набор) свойств. Однако мы хорошо знаем, что этот полный набор никому (за исключением как раз обсуждаемого Бога, если бы такой существовал) не известен, а потому технически отличить мыслимую вещь от действительной, используя указанное различие, мы не сможем. Таким образом, «большесть» вроде бы и есть, но она умозрительна. Тем не менее нам следует вспомнить, что именно теист в разговоре с атеистом имеет в виду *иную в точности такую же вещь*, которая, как мы теперь можем (пусть и чисто гипотетически) убедиться, является *большей* по сравнению с той, которую в этой же беседе имеет в виду атеист.

3. Первая версия онтологического аргумента

Возвращаясь к заявленной в программе обновления онтологического аргумента прагматике, Бэйкер и Мэтьюз приводят в качестве леммы такое рассуждение[9]:

a) Теист и атеист выражение «то, больше чего нельзя помыслить» реферируют к одному и тому же объекту *(согласно утверждаемому «прагматическому аспекту»)*.

b) То, больше чего нельзя помыслить, — это объект, который существует в понимании обоих: как теиста, так и атеиста *(из пункта «a» и значения выражения «существовать в понимании»)*.

c) Пусть S — объект, который существует в понимании теиста и атеиста и более которого нельзя ничего помыслить *(номинальное определение для выражения из пункта b)*.

d) S существует в мысли *(согласно пункту «c» и тождеству терминов «существовать в понимании» и «существовать в мысли»)*.

Если «развернуть» выражение из пункта «d» (т. е. совершить подстановку на место S выражения из пункта «c»), получится следующее утверждение: «объект, который существует в понимании теиста и атеиста и более которого нельзя ничего помыслить, существует в мысли». По сути, это тавтология, так как, согласно Бэйкер и Мэтьюз, объект, о котором думают или к которому реферируют, уже в силу этого акта мысли или референции существует в мысли. Так что достаточно знать, что некто думает о том, более чего ничего нельзя помыслить, чтобы считать, что такой объект существует в мысли. Другими словами, лемма представляется если не излишней, то содержащей лишние шаги.

Отдельного внимания заслуживает пункт «a», который принимается в качестве не требующей доказательства посылки. Насколько я понимаю, это становится возможным исключительно в силу постулирования наличия у объекта, существующего в мысли, объекта-«двойника», существующего в действительности — иного в точности такого же объекта. Поскольку нам уже известно, что в понимании

[9] Рассуждение приводится по [11, *47–48*] с моей экспликацией логических связей. — *Ю. Г.*

существуют и те объекты, которые как существуют, так и не существуют в действительности, можно было бы сказать, что класс объектов мысли строго включает в себя класс объектов действительности. Другими словами, вне зависимости от того, существует некоторый объект в действительности или нет, тот, кто думает, что он существует, и тот, кто думает, что он не существует, реферируют имя к одному и тому же объекту: просто один из них обязательно заблуждается в том, как располагается объект относительно подмножества существующих вещей. Собственно, осталось только показать, что если эти двое — теист и атеист, а объект, о котором они думают, — Бог (то, более чего нельзя ничего помыслить), то заблуждается именно второй. Этой цели служит основное доказательство — уточненная формулировка аргумента Ансельма[10]:

1) S существует в мысли и S не существует в действительности *(посылка для сведения к абсурду);*

2) иная в точности такая же вещь S, которая существует и в мысли, и в действительности, является мыслимой [conceivable] *(посылка);*

3) если S существует в мысли, но не в действительности, а иная в точности такая же S — и в мысли, и в действительности — является мыслимой, тогда иная в точности такая же вещь, которая существует и в мысли, и в действительности, будет больше, чем S *(п. 1 и принцип G);*

4) иная в точности такая же вещь S, которая существует и в мысли, и в действительности, будет больше, чем S *(1, 2: введение конъюнкции; 1 & 2, 3: modus ponens);*

5) если иная в точности такая же вещь S, которая существует и в мысли, и в действительности, будет больше, чем S, тогда можно помыслить объект, который больше, чем S (а именно — иную в точности такую же вещь S, которая существует и в мысли, и в действительности*) (п. 3 и принцип G);*

6) можно помыслить объект, который больше S *(4, 5: modus ponens);*

7) не может быть объекта, который можно было бы помыслить и который был бы больше S *(лемма, пункт «c»)*;

8) можно помыслить объект, который больше S, и нельзя помыслить объект, который больше S *(6, 7: введение конъюнкции).*

Противоречие. Следовательно,

9) неверно, что S существует в мысли и не существует в действительности *(1–8: reductio ad absurdum)*;

10) S не существует в мысли или существует в действительности *(9: закон де Моргана для отрицания &)*;

11) S существует в действительности *(10, пункт «d», modus tollendo-ponens).*

Что и требовалось доказать.

Рассуждение, вне всякого сомнения, верно с формальной точки зрения. Вспомним, однако, что оно становится возможным во многом благодаря тому, что признается принципиальное различие в «наборах» свойств у объектов, которые существуют лишь в мысли, но не в действительности (их наборы свойств не полны), и тех, которые существуют не только в мысли, но и в действительности (их

[10] Рассуждение приводится по [11, *48–49*] с моей экспликацией логических связей и некоторых пропущенных шагов. — *Ю. Г.*

наборы свойств полны). Хорошо известно, что подобное различие предлагал еще Иммануил Кант, однако он же вполне убедительно продемонстрировал, что разум положил эту идею «в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в идеале как особой сущности, между тем как не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать возможность такой гипотезы» [4, *352*]. Нелепость, по мнению Канта, заключается в том, чтобы «эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений» принимать «за трансцендентальный принцип возможностей вообще» [Там же].

В. А. Бочаров и Т. И. Юраскина в своей работе [2] наглядно демонстрируют порочность заключения от только лишь возможности такого объекта, более которого нельзя ничего помыслить, к признанию за ним существования в действительности. В качестве обоснования используется простой и ясный логический инструмент — таблицы истинности для классической двузначной пропозициональной логики. Если представить Бога как объект, обладающий полным набором свойств, каждое из которых является положительным, то такое его описание можно представить как аналог первой строки таблицы истинности, которая традиционно представляет собой набор только истинных значений. Тогда остальные строки таблицы можно было бы трактовать как полные наборы свойств прочих объектов (одному объекту соответствовала бы строго одна строка), но в каждой такой строке хотя бы раз уже помимо значения «истина» встречалось бы значение «ложь». То есть ни один другой объект не был бы столь совершенен, как Бог, и, что для нас сейчас гораздо важнее, являлся бы в некотором смысле «меньше» Бога, в то время как Бог оказывался бы как раз тем, более чего нельзя помыслить. Однако наличие в таблице строки, в которой все переменные одновременно принимают значение «истина», не позволяет немедленно заключить о наличии также и в действительности такого объекта, который бы обладал всеми свойствами одновременно: достаточно того, что этот объект существует в мысли. Другими словами, достаточно *общего принципа*, возможности, а не *существования* самого наисовершеннейшего объекта для того, чтобы в действительности имели место другие объекты, менее совершенные, чем тот *принцип*, который лег в основу их существования.

Итак, первая попытка приблизиться к упрощению онтологического доказательства не удалась. Напротив, под изначально простой по своей структуре аргумент была подведена громоздкая онтология, которая тем не менее не укрепила позиции аргумента. Кроме того, подход, заявленный как «прагматический», оказался сугубо онтологическим.

4. Упрощенная версия онтологического аргумента

В том же 2010 году Мэтьюз и Бэйкер публикуют работу [7] с упрощенным доказательством бытия Бога. Взгляд исследователей наконец действительно отвращается от онтологии, но обращается не столько к прагматике, как этого можно было бы ожидать, сколько к эпистемологии. Вместо используемого ранее

довольно сложного понятия *иной в точности такой же* вещи авторы вводят интуитивно прозрачные понятия «опосредованной» [*mediated*] и «непосредственной» [*unmediated*] каузальной силы, которой обладают объекты. Так, объекты мысли обладают только опосредованной каузальной силой, а объекты, существующие в действительности, — не только опосредованной, но и непосредственной. В качестве примера приводится Пегас, который сам не может служить причиной чего-либо, но художественные изображения которого — могут.

Вновь, как мы видим, класс объектов мысли строгим образом включает в себя класс объектов действительности: абсолютно все объекты обладают опосредованной каузальной силой, и, помимо нее, некоторая часть объектов обладает также и непосредственной казуальной силой, — это и есть объекты, существующие не только в мысли, но и в действительности.

Поскольку конечной целью является успешная формулировка онтологического аргумента, постулируется, что обладание непосредственной каузальной силой делает объект «больше», чем если бы он обладал только ее опосредованным вариантом. Таким образом, упрощенный вариант рассуждения можно было бы представить следующим образом:

1) Бог — это то, более чего нельзя помыслить *(определение)*.

2) Только объекты, существующие в действительности, обладают непосредственной каузальной силой *(согласно введенной классификации)*.

3) Любой объект, обладающий непосредственной каузальной силой, больше любого объекта, у которого такой силы нет *(п. 2: на основании очевидности)*.

4) Бог является объектом в действительности *(пп. 1, 3: подстановка)*.

Грэм Оппи [9] откликается на такое разделение объектов согласно их каузальной силе следующим возражением: если Пегас — это летающая лошадь, а умение летать — непосредственная каузальная сила, то, хотя пегасов и не существует в действительности, в некотором смысле они все равно обладают непосредственной каузальной силой, например, такой, как «летать». Таким образом, Ансельм (в лице Мэтьюза и Бэйкер) вынужден был бы признать, что одновременно могут быть истинными два следующих утверждения:

i. Если допустить, что Пегас существует, у него есть непосредственные каузальные силы (например, он может летать).

ii. Принимая во внимание тот факт, что на самом деле нет лошадей, которые бы умели летать, Пегас обладает только опосредованной каузальной силой в отличие от тех, кто пишут о Пегасе, изображают Пегаса или даже просто разговаривают о нем.

Поскольку подобные утверждения о Пегасе не противоречат друг другу, следует заключить, что и подобные утверждения о Боге — том, более чего нельзя ничего помыслить, — друг другу также противоречить не будут. Таким образом, «упрощенный» аргумент вообще не является аргументом.

Мэтьюз и Бэйкер немедленно [6] откликаются на возражение Оппи. Они утверждают: в Прослогионе[11] уже доказано, что непосредственная каузальная

[11] Полагаю, они все же имеют в виду свою предыдущую статью [7].

сила — это больше, чем опосредованная. Следовательно, «то, более чего нельзя помыслить», должно обладать именно такой силой, а значит, и существовать[12].

Тем временем Оппи [10] приводит следующее возражение на пояснения Мэтьюза и Бэйкер. Его идея заключается в том, что несуществующие объекты, не обладая никакой непосредственной каузальной силой, обладают в то же время двумя видами опосредованной: очевидно опосредованной и неочевидно опосредованной, кажущейся непосредственной. Второй вид каузальной силы Оппи предлагает называть *опосредованной непосредственной казуальной* силой. Так, для Пегаса «вдохновлять» или «впечатлять» — это очевидно опосредованная каузальная сила. В то же время «летать» — это неочевидно опосредованная (опосредованная непосредственная) каузальная сила. По сути, Пегасу в случае с любым из двух перечисленных видов опосредованной каузальной силы самому ничего делать не нужно: ни впечатлять, ни летать. Более того, что-либо делать ему попросту невозможно, поскольку Пегаса не существует в действительности. Следовательно, если подобное можно сказать о Пегасе, то и о Боге можно сказать то же. Например, для того, чтобы вдохновлять людей, Богу необязательно быть существующим — достаточно обладать очевидно опосредованной каузальной силой. Не нужно ему существовать и для того, чтобы «вершить судьбы» — достаточно обладать опосредованной непосредственной каузальной силой.

Естественным образом напрашивается возражение, что Бог все же определяется как «тот, более чего нельзя ничего помыслить», и, чтобы быть таковым, он все же должен обладать не только опосредованной, но и непосредственной каузальной силой. Оппи не принимает такого возражения, утверждая, что оно было бы правомерным, *только если бы* Бог существовал в действительности. Если же Бог всего лишь персонаж некоторых историй, ему достаточно обладать максимальной опосредованной непосредственной силой, чтобы *в рамках истории* быть тем, более чего ничего нельзя себе помыслить. Другими словами, Оппи приводит еще одно красивое пояснение к тезису Канта о запрете заключать от существования в мысли к существованию в действительности.

5. Заключение

С одной стороны, все подобные работы, во многом являются лишь забавой для ума, а потому не стоит требовать от них серьезных теологических результатов. Никто и не ожидал, что Бэйкер и Мэтьюз действительно докажут существование Бога.

С другой стороны, несмотря на всю «игровую» составляющую, попытки восстановить на новых основаниях старые аргументы доказательства бытия Бога имеют для современной аналитической традиции большое значение: такие попытки позволяют аналитикам, занимающимся философией языка, не «отрываться от земли», расчерчивать границы той онтологии, в рамках которой

[12] Здесь, так же как и в части 3 настоящей статьи, следует вновь обратиться к «Критике чистого разума», поскольку рассуждение вновь превращается в попытку перейти от истинности утверждения к утверждению о существовании объекта в действительности.

проводят они свои исследования. Если именно под таким углом посмотреть на вышеупомянутые работы Бэйкер и Мэтьюза, то можно сказать следующее. *Первое*. Рассуждения подобного типа давно являются «отработанным материалом», так как подаваемые в них под видом новых идеи — давно уже не новые. Более того, несколько раз эти идеи были подвергнуты разрушительной критике, и вряд ли стоит надеяться на скорое их возрождение. *Второе*. В работах так и не нашлось места действительно прагматическому подходу[13] — весь пафос свелся к утверждениям о том, что: а) теист и атеист реферируют выражение «то, более чего нельзя помыслить» к одному объекту; б) художественные произведения «заряжены» непосредственной каузальной силой, вложенной в них авторами. *Третье*. Перед нами не столько попытка восстановить аргумент Ансельма на новых основаниях (никаких новых оснований нет и в помине), сколько попытка пристроить к аргументу удовлетворительную онтологию, в контексте которой он бы смотрелся завершенным доказательством. Онтология, к сожалению, получилась вовсе не обновленной, а, напротив, устаревшей, отчего упрощенная версия сразу не имела шансов на успех.

1. *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения : пер. с лат. М., 1995.
2. *Бочаров В. А., Юраскина Т. И.* Божественные атрибуты. М., 2003.
3. *Драгалина-Черная Е. Г.* Дедукция существования. Путешествуя по возможным и невозможным мирам // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / отв. ред. Е. Г. Драгалина-Черная. М., 2011. С. 40–65.
4. *Кант И.* Критика чистого разума : пер. с нем. М., 1994.
5. *Matthews G. B., Baker L. R.* Anselm's Argument Reconsidered // The Review of Metaphysics. 2010. Vol. 64, № 1. P. 31–54.
6. *Matthews G. B., Baker L. R.* Reply to Oppy's Fool // Analysis. 2011. Vol. 71, № 2. P. 303.
7. *Matthews G. B., Baker L. R.* The Ontological Argument Simplified // Ibid. 2010. Vol. 70, № 2. P. 210–212.
8. *Oppy G.* Arguing about Gods. Cambridge University Press, 2006.
9. *Oppy G.* Objection to a Simplified Ontological Argument // Analysis. 2011. Vol. 71, № 1. P. 105–106.
10. *Oppy G.* On Behalf of the Fool // Ibid. Vol. 71, № 2. P. 304–306.
11. *Oppy G.* Ontological Arguments and Belief in God. Cambridge University Press, 2007.

Рукопись поступила в редакцию 7 сентября 2015 г.

[13] Отдельно хочется заметить, что по-настоящему прагматический (перформативный) подход к доказательству Ансельма был предложен Е. Г. Драгалиной-Черной в серии работ (см., например, [3]).