

# АЗБУКА ВЕРЫ



**В. П. Лега**

## **О доказательствах бытия Бога**

## О доказательствах бытия Бога

*В. П. Лега*

Критерием существования любого объекта является для него или чувственное ощущение, или, если это невозможно (как, например, в теоретической физике или математике), доказательство. Поэтому, коль скоро Бог чувственно непознаваем, и это очевидно для всех, то для убеждения в Его существовании требуют доказательств Его бытия. Поэтому вновь, как и во времена Канта, проблема доказательства бытия Божия выходит на первый план основного богословия.

Что значит сама постановка вопроса доказательства бытия Бога? Она предполагает знание всех трех понятий, которые здесь употребляются. Во-первых, имеется в виду, что и атеист, и верующий знают, что такое Бог. В душе каждого человека понятие о Боге одно и то же — как о всемогущем, вездесущем, всесовершенном и всеведущем Существе. Во-вторых, что такое доказательство? В логике, по определению, «доказательство представляет собой обоснование истинности какого-либо суждения или системы суждений, теории или какого-либо ее фрагмента»<sup>[1]</sup>. С этой точки зрения фраза «доказать существование» бессмысленна — доказательства существуют только в области логики, в области разума. Кант был совершенно прав, когда говорил, что нельзя суждения о существовании сводить к суждениям аналитическим, коими всегда являются доказательства. Поэтому речь не может идти о чисто рациональном, логическом доказательстве существования Бога, а, скорее, об использовании некоего совокупного человеческого опыта, куда наряду с рассудком входят и другие способности познания.

В-третьих, что означает слово «бытие» (или «существование»)? Говоря «бытие Бога», мы тем самым предполагаем существование некоторого бытия, которому Бог присущ. Но когда мы говорим о бытии Бога, то легко сразу увидеть парадокс: говорить о бытии Того, Кто существует Сам по Себе, не совсем верно, ибо, как неоднократно указывали отцы Церкви, Бог выше бытия. Поэтому правильнее говорить не о бытии Бога, т.е. не о причастности Бога бытию, а,

наоборот, о причастности бытия Богу, о божественности бытия.

Во всей этой фразе — «доказательство бытия Бога», как это ни парадоксально, наиболее ясным и очевидным является само слово «Бог». Если вдуматься, то ни слово «доказательство», ни слово «бытие» для нас ничего не означают, они только запутывают. Но, тем не менее, попытаемся все же поставить вопрос об истинности этой фразы.

Любое доказательство строится на некоторых аксиомах, которые признаются очевидными для всех людей. Этой посылкой может быть нечто, данное в опыте, независящее от самого человека и очевидное. Таким может быть или данное во внешнем опыте существование мира, или самосознание, внутренний опыт. Исходить можно или из существования внешнего мира, или из существования самого познающего субъекта.

На основании существования внешнего мира строятся т.н. космологическое и физико-теологическое доказательства бытия Бога. Своеобразно его перестраивает Беркли, который доказывает бытие Бога, показывая абсурдность выводов, к которым приходят материалисты, основывающиеся на вере в существование материи. Сюда же можно отнести доказательство историческое: человечество всегда верило в Бога; история показывает, что человечество могло ошибаться, заблуждаться, поклоняться идолам, демонам, но какое-то понятие божественного, священного у человека было всегда. Доказательства, исходящие из субъекта, — онтологическое, нравственное (кантовское нахождение человеком нравственного закона внутри себя); сюда же можно отнести религиозно-опытные доказательства (то, что исследуется в книге Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта» или в «Аксиомах религиозного опыта» Ильина), а также доказательство, которое может быть названо психологическим (о существовании в каждой человеческой душе идеи Бога). Если каждый человек имеет в себе идею Бога, а идея эта не имеет никакого референта во внешнем мире, следовательно, эта идея может иметь только божественное происхождение[2].

Как относиться к этим доказательствам? У святых отцов по этому вопросу можно найти немало различных высказываний. Скажем, свт.

Григорий Богослов пишет, что знать Бога и чтить Его — это главное для человека. Но поскольку к мыслям о Боге всегда примешивается нечто личное и видимое, то познать Его и доказать его существование невозможно. Поэтому нужно лишь очищать себя и отрешаться от дебелисти плоти. Умозаключение же не ведет к познанию Бога, ибо на любое умозаключение всегда есть противоположное (античные скептики, с работами которых был хорошо знаком святитель Григорий, это блестяще продемонстрировали). С другой стороны, преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что все, что существует, или сотворено, или не сотворено. То, что сотворено, то и изменяется, ибо само сотворение есть изменение вещи из небытия в бытие. И наоборот: если вещь не изменяется, то она не сотворена. Единственной неизменяемой вещью является Бог, все остальные вещи в нашем мире изменяются — следовательно, они сотворены. Следовательно, существует Творец, и Он неизменен. Второе доказательство преподобного Иоанна Дамаскина — от порядка в нашем мире. Наблюдение удивительного порядка в мире, того, что все стоит на своих местах, говорит о том, что у этого мира есть Творец и Промыслитель[3].

Среди философов также не найти полного единодушия. Хорошо известно, как Кант опроверг различные доказательства бытия Бога, показав, что доказательства от мира в целом или от какой-то его части сводятся к онтологическому доказательству, а оно, по Канту, является ложным, ибо онтологическое доказательство является априорным и аналитическим, суждения же существования всегда апостериорны и синтетичны, а к тому же понятие существования не является предикатом.

Не менее интересными являются и положения Юма, высказанные в работе «Диалоги о естественной религии». Юм пишет, что доказывать бытие Бога — это неправомочное занятие, ибо Бог, по определению, существо всеобъемлющее. Доказывая Его существование на основании какого-либо явления, мы тем самым делаем заключение от части к целому, что делать совершенно нельзя, ведь это все равно, что, к примеру, пытаться восстановить облик человека по его волосу, найденному на полу. Далее, это не есть собственно доказательство в логическом смысле, оно дает лишь

некую уверенность по аналогии с человеческим разумом, с душой человека. Поэтому этот аргумент является не доказательством бытия Бога, а в лучшем случае доказательством существования всеобъемлющего духа. Доказательство по аналогии предполагает различные формы выводов. Можно, например, сказать: поскольку существует один мир, то существует один Бог. А кто-то может возразить: поскольку существуют хорошие люди, которые делают хорошие дела, и существуют плохие люди, которые делают плохие дела, то, значит, рассуждая по аналогии, можно сделать вывод, что существуют два бога — добрый и злой. А кто-то может сказать, что, богов гораздо больше, нельзя сводить все к плохому и хорошему. Рассуждение по аналогии очень поверхностно, неточно, выражает, скорее, настроение говорящего, чем является собственно доказательством.

Кроме того, Юм приводит еще один аргумент: мы доказываем бытие Бога исходя из некоторых наших идей. Но каков их источник? Таковым являются впечатления, а причина впечатлений коренится в самом мире. Получается замкнутый круг: мы из мира получаем идеи, а потом их же возвращаем миру и выводим некоторое третье, ни к миру, ни к идеям не относящееся следствие. Мы находимся в замкнутом кругу и пытаемся выбраться из него, таща себя за волосы, подобно барону Мюнхгаузену.

Кроме доказательств, основанных на объекте, существуют еще и доказательства от субъекта. Прежде всего, это онтологическое доказательство, опровержение которого представлено сначала Фомой Аквинским, а потом Кантом. Считается, что Кант окончательно опроверг его, хотя уже ближайшие ученики Канта вновь возродили онтологическое доказательство.

В чем смысл возражений Канта? Во-первых, связка «есть» незаслуженно наделяется онтологическими свойствами (особенно это видно в доказательстве, которое приводит Бонавентура: если Бог есть Бог, то Бог есть), чего делать нельзя, ибо это есть нарушение правил логики, подмена понятий. И второе: любое суждение о существовании является суждением синтетическим. А Ансельм Кентерберийский в своем доказательстве исходил только из самого понятия Бога: понятие о всесовершенном Существе не будет

таким, если оно будет существовать только в человеческом уме. Далее, по Канту, суждение о существовании является синтетическим, а данное суждение Ансельма является аналитическим, поэтому оно неверно: о существовании чего-либо мы никогда не можем сказать на основании своих собственных размышлений. Бытие не является предикатом. Если бы бытие было предикатом, то суждение о существующей вещи и суждение о вещи несуществующей были бы разными. Если бы бытие было предикатом, то не существовало бы никакого научного познания.

Аргументы действительно серьезные. Кроме этого, можно вспомнить и аргументы Фомы Аквинского, который отверг онтологическое доказательство бытия Бога, боясь нецерковности этого аргумента, ибо онтологический аргумент вырастает всегда в душе индивида, личности, а это может привести к различного рода мистическим ересям и нанести огромный вред Церкви. Доказательство же от мира (мир для всех един и одинаков) — это доказательство объективное и единое для всех.

Однако эти аргументы не во всем безошибочны. В ответ Канту можно привести одно исключение из всеобщего правила: суждение о существовании мысли. Суждение «мысль существует» — какое оно? Синтетическое или аналитическое? С одной стороны, синтетическое, потому что это суждение о существовании. С другой стороны, оно аналитическое по своему определению. Таким образом, мысль о мысли вообще и о существовании вообще не подпадает под кантовское опровержение. Поэтому онтологический аргумент оказывается в принципе возможным, если основываться не на каком-либо понятии, которое может быть и пустым, а на факте мысли вообще, которая никогда пустой не бывает.

Именно в такой форме этот аргумент присутствует у Плотина и затем у блаженного Августина, и он неопровержим с точки зрения Канта. Мысль существует, и эта мысль и есть бытие мысли. Поэтому онтологический аргумент справедлив, и такие богословы и философы, как Августин, Плотин и — в меньшей степени — Декарт, все же нащупали правильный путь при доказательстве бытия Бога.

Блаженный Августин во многом заимствовал метод рассуждения Плотина. «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую, а если я

знаю, что я обманываюсь, то я знаю, что я знаю о своем существовании. Поелику же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству»[4], — пишет Августин в «О граде Божием». В этом высказывании фраза «я знаю, что существую» равносильна понятию «мысль о бытии», «я знаю, что я знаю» — «мысли о мысли», «я люблю свое знание о бытии» — «любви к мысли о бытии». Эти три суждения не подпадают под кантовское опровержение — они не выводятся посредством доказательства, но непосредственно даются во внутреннем опыте. Поэтому если говорить об онтологическом доказательстве бытия Бога (об аргументе, который восходил бы от понятия о Боге к бытию Бога), то оно может быть не столько доказательством в привычном логическом виде, сколько непосредственным умозрением, боговидением, даваемым верой.

Действительно, как показали античные скептики и как говорил святитель Григорий Богослов, мудрствовать и доказать бытие Бога нельзя, ибо всегда к нашим словам будет примешиваться что-либо «мое» и земное. Поэтому единственным истинным доказательством бытия Бога может быть только вера. В данном случае верой является то, что действует помимо доказательства. Вера — это не то, что понимается как бы наперекор доказательствам, а действует поверх доказательства, не противоречит ему, а объемлет его. Вере доказательства как таковые не нужны, но они могут помогать вере.

Такое доказательство отсутствует у Ансельма Кентерберийского, но есть в работах Плотина и блаж. Августина. Можно приводить сколько угодно доказательств от причины, от следствия, от цели, подобно Фоме Аквинскому, — никто не поверит, пока не будет ощущения присутствия истинного Бога, видения Его. Этот аргумент от видения присутствует в работах блаженного Августина и Плотина. Плотин видит эту умопостигаемую субстанцию. Это суждение не аналитическое и не синтетическое, а аналитическое и синтетическое одновременно. Затем Плотин подвергает это видение детальному анализу и приходит к выводу о бытии Единого, Бога. Единое нельзя непосредственно увидеть, но к нему можно взойти, основываясь на умозрении духовного мира, и поэтому это есть видение Бога в истине,

которое не предполагает никакого сомнения. Можно говорить о бытии Бога, но не о познании Его сущности — Он сверхсущностей, сверхбытиен, человеческой мыслью Он непостижим. Тот же самый путь предлагает Псевдо-Дионисий Ареопагит в начале «Мистического богословия»: «И если ты... ревностно стремишься приобщиться к созерцанию мистических видений, то устранись от деятельности и чувств своих, и разума, и от всего чувственновоспринимаемого, и от всего умопостигаемого, и от всего сущего, и от всего не-сущего, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному единению с Тем, Кто превосходит любую сущность и любое ведение, поскольку только будучи свободным и независимым от всего, только совершенно отказавшись и от себя самого, и от всего сущего, то есть все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака»[5].

Именно поэтому Божественное Откровение и является абсолютно убеждающим и абсолютно истинным, и это будет единственным доказательством. Таким образом, познанием бытия Бога может быть только Его откровение, даваемое человеку смиренному, отказавшемуся от гордыни разума, очистившему себя от всего, связывающего с миром чувственным: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

---

### **Примечания:**

[1] *Философская энциклопедия*. Т. 2. М., 1962. С. 44.

[2] *Кудрявцев-Платонов В.* Лекции о доказательствах бытия Бога. Сергиев Посад, 1895.

[3] См.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Источник знания. С. 159-160.

[4] *Блаженный Августин*. О граде Божиим. М., 1994. Т.2. С. 217.

[5] *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 5.