

Онтологическое доказательство бытия Бога в феноменологии священного у Б. Вельте и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, maximpylaev@mail.ru*

Аннотация. Проблематика статьи заключается в прояснении значения онтологического аргумента в его неклассической форме в мышлении бытия и веры Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX в. Решение указанной проблемы предполагает обращение к тематизации онтологического аргумента в контексте его событийной, вербальной и эмоциональной природы.

В статье речь пойдет о феноменологической модели онтологического доказательства бытия Бога у немецкого католического теолога Б. Вельте и метафизической у русского философа Н. Лосского.

Католический теолог полагает, что в онтологическом аргументе мышление не мыслит только само себя. Оно идет путем трансцендирования, превращаясь в экзистенциальный, личностный акт. Дистанцируясь от метафизической презумпции, он отождествляет онтологический аргумент с поиском мышлением изначального смысла. Доказательство у Б. Вельте – это один из путей обоснования и объяснения возможности смысла в бытии. Онтологический аргумент раскрывает смысл бытия в позитивном ничто (священном). Б. Вельте вписывает онтологический аргумент в обновленную феноменологией томистскую метафизику. Откровение для Б. Вельте приобретает черты экзистенциально-вербального события.

Онтологический аргумент у Н. Лосского опирается на идею интуитивного знания, то есть прояснение очевидности в сознании понятия Абсолюта. Бог реально усматривается в идее Бога, как субъект любого общего понятия. Каждый шаг усмотрения нечувственного (умственного) предмета предполагает сосредоточение на нем внимания, а в отношении Абсолюта созерцание его в единстве понятия и бытия. Подлинное онтологическое доказательство не опирается на закон противоречия, но на сознание единства объективного и субъективного, единичного и общего. Суждение «Бог существует», – это в начале аналитическое суждение, потом оно

становится синтетическим. Происходит дифференциация понятия Бога для нас. Суждение «Бог существует» Н. Лосский относит к типу экзистенциальных суждений. Их субъектом выступает не вещь, а существование вещи. Н. Лосский и Б. Вельте по-своему выводят онтологический аргумент из-под его критики И. Кантом, продлевая ему жизнь в культуре модерна и постмодерна.

Ключевые слова: Б. Вельте, Н. Лосский, онтологический аргумент, феноменология, метафизика

Для цитирования: Пылаев М.А. Онтологическое доказательство бытия Бога в феноменологии священного у Б. Вельте и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 4. С. 102–117. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-102-117

Ontological proof of the existence of God in the phenomenology of the sacred by B. Welte and in the philosophy of Russian intuitionism by N. Lossky

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, maximpylajew@mail.ru*

Abstract. The problematic of the article is to clarify the meaning of the ontological argument in its non-classical form in the thinking of being and faith of Revelation in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20th century. The solution to this problem involves turning to the thematization of the ontological argument in the context of its event-based, verbal and emotional nature.

The article will discuss the phenomenological model of the ontological proof of the existence of God by the German Catholic theologian B. Welte and the metaphysical model by the Russian philosopher N. Lossky.

The Catholic theologian believes that in the ontological argument, thinking does not think only of itself. It goes by way of transcendence, turning into an existential, personal act. Distancing himself from the metaphysical presumption, he identifies the ontological argument with the search for the original meaning by thinking. Proof in B. Welte is one of the ways to justify and explain the possibility of meaning in being. The ontological argument reveals the meaning of being in the positive nothing (the sacred). B. Welte inscribes the ontological argument in the Thomistic metaphysics updated by phenomenology. Revelation for B. Welte acquires the features of an existential-verbal event.

N. Lossky's ontological argument is based on the idea of intuitive knowledge, that is, the clarification of the obviousness in the consciousness of the concept of the Absolute. God is really seen in the idea of God, as the subject of any general concept. Each step of discerning an insensible (mental) object presupposes focusing attention on it, and regarding the Absolute, contemplating it in the unity of concept and being. A genuine ontological proof does not rely on the law of contradiction, but on the consciousness of the unity of the objective and subjective, the individual and the general. The judgment "God exists" is at first an analytical judgment, then it becomes synthetic. Differentiation of the concept of God for us occurs. N. Lossky classifies the judgment "God exists" as an existential judgment. Their subject is not a thing, but the existence of a thing. N. Lossky and B. Welte each in their own way deduce the ontological argument from its criticism by I. Kant, prolonging its life in the culture of modernism and postmodernism.

Keywords: B. Welte, N. Lossky, ontological argument, phenomenology, metaphysics

For citation: Pylaev, M.A. (2025), "Ontological proof of the existence of God in the phenomenology of the sacred by B. Welte and in the philosophy of Russian intuitionism by N. Lossky", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 102–117, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-102-117

Конкретное противоречие
между смыслом нашего существования
и неизбежной угрозой бесконечного ничто
может быть осмысленно разрешено только в том случае,
если мы поверим, что само ничто, а не в нем,
есть ускользающее присутствие бесконечной силы.
Само ничто как ничто есть лицо,
то есть способ проявления
или феноменальность бесконечной силы.
Только такая мысль имеет смысл.
Б. Вельте

Введение

Проблематика статьи заключается в прояснении значения онтологического аргумента в его неклассических формах в мышлении бытия и веры Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX в. Решение указанной проблемы предполагает обращение к тематизации онтологического аргумента в контексте его событийной, вербальной и эмоциональной природы.

Мы постараемся ответить на вопрос о том, какие философские стратегии участвуют в концептуализации онтологического аргумента и каким из них немецкие теологи и русские философы отдают предпочтение. В данном случае речь пойдет о феноменологической модели онтологического доказательства бытия Бога у немецкого католического теолога Б.Вельте и метафизической у русского философа Н. Лосского.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, мы проанализируем элементы единства и отличия в понимании онтологического аргумента у Б. Вельте и Н. Лосского. Можно ли утверждать, что в творчестве этих мыслителей онтологический аргумент способствует изменению традиционной томистской метафизики (у Б. Вельте) и традиционной лейбницианской метафизики у Н. Лосского? Нас интересует оптимальное соотношение концептуальных полей философии и теологии в современных интерпретациях онтологического аргумента.

Онтологическое доказательство в метафизике Н. Лосского

Николай Лосский едва ли не самый оригинальный русский философ. Он сделал предельно современной метафизику Г. Лейбница, соединив ее с самостоятельной версией концепции всеединства, восходящей к В.Соловьеву. Как справедливо утверждает П. Гайденко: «Лосский пытался соединить в своей метафизике столь различные учения, как иерархический плюрализм Лейбница и Козлова, и философию всеединства Вл.Соловьева...» [Гайденко 2016, с. 15]. В. Филатов отмечает: «Вместе с тем как мыслитель систематического склада, Лосский с самого начала имел в виду, что его гносеология должна получить онтологическое (метафизическое) обоснование» [Филатов 1991, с. 6]. Н. Лосский блестяще использовал для обновления метафизики феноменологический метод Э. Гуссерля и интуитивизм А. Бергсона. Он, на наш взгляд, совершенно филигранно проанализировал эпистемологию Д. Локка и И. Канта, предложил свое понимание природы аналитических и синтетических суждений. Безусловно, в его творчестве онтологическому аргументу не принадлежит такая важная роль, как, например, в философии религии С. Франка или в теологии Э. Юнгеля. Но без него картина интуитивизма Н. Лосского выглядит неполной.

Интерпретация Н. Лосским онтологического доказательства бытия Бога определяется его метафизической онтологией, которая эксплицирует соответствующую ей теорию познания. Остановимся

на основных открытиях онтологии и теории познания Н. Лосского, определивших его концепцию онтологического аргумента. Русский философ по-иному, чем Р. Декарт или И. Кант, интерпретирует сущность причинно-следственных связей. Для Р. Декарта, как и для Аристотеля, Аквината, И. Канта причина содержит в себе столько (не меньше) реальности, сколько следствие. Н. Лосский, опираясь на Г. Лейбница, утверждает, что следствие не меньше причины, равно причине, другое, чем причина¹. Связь между причиной и следствием усматривается одновременно, а не открывается в переходе от следствия к причине. Речь идет у русского мыслителя о прямом и непосредственном познании общего (целого). Из линии рождается точка, а не наоборот, как у Пифагора (линия – это эманация точки)². На место механического понимания причинности приходит органическое. Н. Лосский заменяет переход от следствия к причине телеологическим подчинением элементов целому. Отношение между элементами мира выглядит как живое, реальное единение. Зависимость от целого в картине мира Г. Лейбница и Н. Лосского имеет место только в деятельности. Без сверхвременного деятеля невозможна связь настоящего с нарождающимся будущим и в особенности влияние прошлого³. Единство опыта гарантирует в интуитивизме единством мира.

Онтологический аргумент у Н. Лосского также неразрывно связан с его эпистемологией. Сущность его теории познания, на наш взгляд, состоит в разрешении противоречий между эмпиризмом и рационализмом (включая критицизм Канта). Русский мыслитель создает оригинальную теорию знания, проясняющую с его точки зрения вопрос о синтетической и аналитической природе суждений. Схема трансцендентного рационализма, по Н. Лосскому, предполагает, что субъект есть предикат через анализ самого субъекта или с помощью исследования субъекта и предиката вместе. Другими словами, синтетические суждения сводятся к аналитическим⁴. Ведущая роль в процессе образования суждений принадлежит закону противоречия. Н. Лосский считает, что на самом деле аналитические суждения имеют синтетический характер. Субъект-предикат есть субъект плюс предикат. Имеет место непосредственное усмотрение одновременно и субъекта, и предиката.

Суждение «прямая линия есть кратчайшее расстояние между точками», по мнению русского философа, основано на очевидности

¹ Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1. СПб., 1911. С. 110.

² Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 341.

³ Там же. С. 439.

⁴ Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1. С. 116.

непосредственного переживания и сравнении переживаний. То, что было не дифференцировано в аналитическом суждении, становится дифференцированным в синтетическом суждении. Речь идет таким образом об одном и том же суждении, которое изначально обладало природой аналитического суждения, а затем приобрело сущность синтетического суждения. Это возможно благодаря метафизическому единству Я и не-Я и реальному вхождению не-Я в Я⁵.

Тем самым с позиции Н. Лосского, онтологическое доказательство бытия Бога в трансцендентном рационализме (у Р. Декарта, Б. Спинозы и т. д.) относится к типу аналитических суждений. Суждение «Бог существует» опирается на закон противоречия. Противное ему высказывание невозможно. Н. Лосский считает, что при такой интерпретации природы суждений не решается проблема интерсубъективности Бога. То есть, например, Р. Декарт не выходит в доказательстве за границы понятия Бога. Бог истинен только как идея в разуме человека. Безусловно, Р. Декарт сумел бы защитить свой онтологический аргумент и перед Н. Лосским, и перед Б. Вельте. Ход доказательства у Декарта следующий: идеи сами по себе не могут быть ложными. Ошибки возникают в суждениях. Причина должна иметь не меньше реальности, чем следствие. Реальности идеи Бога как бесконечной субстанции в человеке нет. Он не может быть причиной этой идеи. Бог необходимо существует. Мое восприятие Я и идеи Бога очевидны. Р. Декарт даже пишет: «... Мое восприятие Бога более первично, чем восприятие самого себя»⁶ (Декарт ближе к Ансельму, чем полагают Э. Юнгель и Н. Лосский). Для Р. Декарта идея Бога уникальна, как и для Ансельма. Только Бог – это то, небытие чего невозможно. Но, безусловно, противоречие заложено в метафизике Декарта: очевидность *cogito* предполагает очевидность Бога, но очевидность Бога выводится из очевидности *cogito*.

Вернемся к онтологическому доказательству бытия Бога в трактовке Н. Лосского. Онтологический аргумент у Н. Лосского опирается на идею интуитивного знания, т. е. прояснение очевидности в сознании понятия Абсолюта. Бог реально усматривается в идее Бога как объект любого общего понятия. Каждый шаг усмотрения нечувственного (умственного) предмета предполагает сосредоточение на нем внимания (напоминает феноменологическую установку Э. Гуссерля), а в отношении Абсолюта созерцание его в единстве понятия и бытия. В. Молчанов следующим образом

⁵ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 86.

⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 38.

описывает специфику интуиции у Н. Лосского. «У Лосского интуиция направлена на постижение дифференцированных связей; интуиция постигает без вмешательства, она не извлекает из предмета некую суть, а сам предмет из других предметов, но направлена скорее на мир различных предметов, чем на изначально отделенные друг от друга предметы» [Молчанов 2016, с. 110]. Подлинное онтологическое доказательство для Н. Лосского не опирается на закон противоречия. Оно основано на сознании единства объективного и субъективного, единичного и общего⁷. Суждение «Бог существует», – это вначале аналитическое суждение, потом оно становится синтетическим. Происходит дифференциация понятия Бога⁸. Суждение «Бог существует» Н. Лосский относит к типу экзистенциальных суждений. Их субъектом выступает не вещь, а существование вещи. Точнее способ существования. Суждение «Бог существует» дифференцирует признак транссубъективности. В других суждениях дифференциация (сравнение) может не открывать свойство транссубъективности⁹. Закон противоречия играет в онтологическом аргументе, по мнению русского мыслителя, второстепенную роль. Прояснению истинного смысла онтологического суждения способствует воля к созерцанию его объекта. Выходя за границы субъект объектной схемы познания, Н. Лосский интерпретирует бытие как процесс его реального возникновения, открывающийся в переходе от аналитических суждений к синтетическим. Он отказывается видеть сущность познания в отождествлении одного бытия с другим. В целом, нам кажется, что остается не совсем продуманным у Н. Лосского механизм дифференциации транссубъективного существования в экзистенциальных суждениях. Почему круг может не существовать, а Бог не может не существовать в системе познания интуитивизма у русского философа? Получается, что в познании уже дана реальность и познание выступает проявлением этой реальности, сообразно ее свойствам и ее структуре. Бог открывается таким, то есть не могущим не существовать потому, что до всякого познания он уже таковым является для Н. Лосского.

Онтологический аргумент в феноменологии священного у Б. Вельте

Б. Вельте, несомненно, относится к крупнейшим немецким католическим мыслителям XX в. В его феноменологии священного

⁷ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 332.

⁸ Там же. С. 203–204.

⁹ Там же. С. 203.

доказательства бытия Бога, в том числе и онтологическое приобретают первостепенное значение. Мы уже обращались к роли доказательств бытия Бога в феноменологическом преобразовании томистской метафизики у Б. Вельте¹⁰. Теперь мы хотели бы дополнить картину феноменологического обновления метафизики анализом онтологического аргумента у Б. Вельте. Немецкий теолог разрабатывает этот путь к Богу прежде всего в работе «Философия религии». Он связывает раскрытие смысла онтологического аргумента с именем Ансельма Кентерберийского. По мнению Вельте уже Ансельм показал, что в этом доказательстве мысль не мыслит только саму себя¹¹. В нем мышление открывает подлинное, абсолютное, самостоятельное бытие. (Абсолютно величайшее и абсолютно совершеннейшее.). Вельте пишет: «Но мысль “quo maius cogitari nequit” ...как раз исключает недостаток и пустоту бытия. Следовательно, возникло бы противоречие, если бы то, что мыслится о мысли “quo maius cogitari nequit”, было бы только в силу мышления и, таким образом, было бы пустым само по себе»¹². Как и в интерпретации доказательств Фомы, Б. Вельте в онтологическом аргументе отталкивается от категории бесконечности. У Фомы он находит бесконечное вопрошание в движении от следствия к причине. Ведущим мотивом познания в этом случае выступает удивление. У Ансельма Б. Вельте усматривает бесконечность самого процесса мышления, который запускается тем, больше чего нельзя себе помыслить. Идея Бога в онтологическом аргументе выводит по Б. Вельте «за пределы мыслимой бесконечной прогрессии»¹³. Он полагает, что определение Бога у Ансельма «по самой своей природе... фундаментально превосходит возможное *суммирование конечного сущего* (endlichen Seinden), будь оно малым или большим, или даже бесконечным»¹⁴. Если в доказательствах бытия Бога у Аквината, категория бесконечности для Б. Вельте связана с неустранимостью вопрошания, с бесконечным горизонтом вопросов, то в аргументе Ансельма с мышлением конечного сущего. Онтологический аргумент для немецкого теолога превращается в своеобразную форму трансцендирования. Сама мысль открывает в онтологическом пути к Богу собственную трансцендентность. Тем самым онтологическое доказательство репрезентирует себя в качестве

¹⁰ См.: Крючкова О.А., Пылаев М.А. Феноменологическое обновление метафизики? Бернхард Вельте vs Семен Франк // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 179–190.

¹¹ Welte B. Religionsphilosophie. Frankfurt a/M., 1997. S. 152.

¹² Ibid. S. 152.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. S. 153.

формы Откровения Бога в мышлении, самораскрытие его в мысли. Но началом мышления в этом случае является Абсолют, а не сама мысль.

Б. Вельте вписывает онтологическое доказательство в горизонт своей герменевтической онтологии, в проблему поиска смысла бытия. Он использует категории бытие, ничто, священное. Доказательство ведет у него к основному вопросу о бытии и его смысле. Для Б. Вельте Ансельм буквально мыслит ничто, которое обосновывает все сущее. Онтологический аргумент трансцендирует за пределы сущего к священному, к ничто. Католический теолог согласен с тем, что доказательство начинается со своего результата. В нем нет хода. Нет перехода от мысли к бытию. Бог в нем приводит мышление в движение. Очевидно, что в своей феноменологии священного Б. Вельте опирается на М. Хайдеггера. Бытие у него выступает артикуляцией смысла. Онтологический аргумент у Б. Вельте ведет к раскрытию смысла бытия. Вопрос Б. Вельте о том, почему есть нечто, а не ничто, опредмечивается в борьбе за смысл против бессмысленности. В чем смысл бытия и существования? Онтологический аргумент эксплицируется в раскрытие двух смыслов ничто (Nichts). Пустое или ничтожное ничто, которое не может дать смысл. И позитивное ничто как самораскрытие абсолютной тайны, как объяснение возможности смысла¹⁵. Понятно, что, следуя за М. Хайдеггером, Б. Вельте выводит онтологический аргумент из-под его критики у И. Канта. Мышление в нем трансцендирует, т. е. выходит за границы онтического и объективируемого. Тем самым мы подошли вплотную к проблеме онтологического статуса священного у Б. Вельте. Так, по мнению К. Кинцлера, Б. Вельте выделяет две формы метафизики. Одна опирается на первую из категорий Аристотеля, а именно на категорию субстанции. Вторая отталкивается от самой слабой категории Аристотеля, категории отношения¹⁶. Именно из этой категории с точки зрения К. Кинцлера развивается метафизическое мышление Б. Вельте, а также философия Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ф. Розенцвейга, М. Бубера. В «Категориях» Аристотеля в переводе А.В. Кубицкого: «Соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому...»¹⁷. Таким образом феноменологическую онтологию Б. Вельте становится возможным, хотя и с оговорками, интерпретировать в том числе и в качестве особой формы метафизики, метафизики соотнесен-

¹⁵ Ibid. S. 156–157.

¹⁶ Kinzler K. Zur Einführung // Welte B. Religionsphilosophie. S. 17.

¹⁷ Аристотель. Категории. М., 1939. С. 19.

ности (отношения). Подлинно существующее для Б. Вельте – это то, перед чем умолкают все вопросы, то есть исходный смысл и его возможность. То, больше чего нельзя помыслить Ансельма, раскрывается в феноменологически-метафизическом дискурсе немецкого теолога в трансцендирующей коммуникации бесконечного горизонта вопросов, выводящей за пределы всякого бытия, открывающей бездну за пределами бытия, устанавливающую само бытие. Этот исходный смысл бытие обретает в священном. Другими словами, онтологический аргумент подразумевает экзистенциальную коммуникацию как форму трансцендирования, абсолютную тайну как личность, выступающую источником смыслов, священным. Мы полагаем, что Б. Вельте в онтологическом аргументе, как и в доказательствах бытия Бога Аквината, актуализирует диалогическую, экзистенциальную, личностную форму мышления. Как и в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, у немецкого теолога именно личность, фактичность существования проясняет бытие сущего. Священное как форма Откровения Бога приобретает черты личностного события в мире. Б. Вельте подчеркивает, что путь и подход, ведущие к абсолютной тайне, начинаются в личной сфере¹⁸. Как у прот. Сергия Булгакова, у Б. Вельте реальным существованием обладает только личность. И личность обладает опытом познания бытия в горизонте мир«Ход» онтологического аргумента Ансельма по Б. Вельте сводится к цепочке вопросов о том, насколько велика причина и приводит в итоге к вопросу: почему вообще есть нечто, а не ничто. «*Quo maius cogitari nequit*» Ансельма отождествляется у немецкого теолога с ничто.

По Б. Вельте, Ансельм по мере мышления «того, больше чего нельзя помыслить» как бы совершает инверсию чудовищного, пустого бесконечного в бесконечное абсолютно реальное, поддерживающее бытие. Понятно, что у Ансельма и Б. Вельте переход к реальности Бога (священного) осуществляется в доказательстве не самой мыслью, а ее объектом, приводящим мышление в движение. По сути, для Б. Вельте Ансельм предвосхищает в своем аргументе самораскрытие священного как абсолютной тайны. Автор «Прослогиона» как бы движется в направлении уяснения позитивного смысла ничто. Б. Вельте обосновывает эту динамику в поиске исходного смысла у Ансельма тем, что «оно (доказательство. – М. П.) также раскрывает противоречие, которое возникает из негативной интерпретации явления бесконечного (а именно, как “*id quo maius cogitari nequit*” просто “*in intellectu*”, а не “*in re*”)»¹⁹. Немецкий мыслитель считает, что именно перед тем, больше чего

¹⁸ Welte B. Religionsphilosophie. S. 173.

¹⁹ Ibid. S. 157.

нельзя помыслить, умолкают все вопросы, разрешается вопрос об истинном бытии. Он уверен, что: «Лишь ее (абсолютную тайну. – М. П.) одну абсолютно невозможно уничтожить, лишь она одна неизбежно необходима и тем самым устанавливает из своей бездонной необходимости решительность бытия всего сущего, сколь бы мал или велик не был его ряд и сколь бы сильны или слабы не были существующие фактические необходимости, возникающие как естественные законы внутри этого ряда»²⁰. Онтологический аргумент у Б. Вельте представляет собой лишь один из путей, ведущих к священному наряду с другими. Ничто дано в самом существовании человека как прошлое ничто и будущее ничто (известный аргумент Б. Вельте об очевидности несуществования человека до его рождения и после его смерти)²¹. Его интересует позитивное ничто. Опыт ничто у Б. Вельте – это безусловный опыт. Концепция ничто соединяется с познанием Абсолюта. Бог дан в опыте бытия. Ничто выступает другим бытием. Ничто становится отрицанием всего. Оно не вещь и не субъект. У Б. Вельте прослеживается неразрывная связь существования и ничто. Ничто переживается в существовании не как граница или иное, а как другое бытие. Существование в своей позитивности показывает себя именно таким: исполненным самой своей инаковости, своего отрицания. Получается, что ничто гармонизирует бытие, существование. Переживание ничто как опыт, который **производит** наше существование, находится в конфликте с базовой установкой этого самого существования. Речь идет у Б. Вельте об амбивалентности бытия (не об амбивалентности переживания, а двойственности самого бытия). Опыт ничто создает наше существование по Б. Вельте. Так С. Коначева отмечает, что: «Опыт ничто пронизывает человеческое бытие, само это бытие оказывается местом данности ничто» [Коначева 2010, с. 265].

Базовая установка существования человека состоит в смыслополагающей деятельности. Без опыта ничто она невозможна. Как таковая, она является одновременно и следствием нашего существования, и его предпосылкой: следствием, поскольку, существуя, мы требуем осмысленного существования; и предпосылкой, поскольку без предпосылки смысла мы не смогли бы осуществить свое существование живым и конкретным образом²². Онтологическое доказательство для немецкого теолога увязывается с вопросом о смысле, «который охватывает все и все трансцендирует»²³. Существование человека в мире, ничто, данное в этом существо-

²⁰ Ibid. S. 147.

²¹ Ibid. S. 90–91.

²² Ibid. S. 99.

²³ Ibid. S. 100.

вании, как безусловный и тотальный смысл, направляющий наше существование, – вот путеводная нить, определяющая ход мышления в онтологическом доказательстве бытия Бога для Б. Вельте. Большой проблемой для Б. Вельте является доказательство необходимости существования смысла. В данном случае он прибегает к хайдеггеровской концепции зова совести. Тем самым, для немецкого теолога смысл выводится как этическое требование. Это выражает позитивность ничто. Этическое и эпистемологическое объединяются у Б. Вельте. Ничто трактуется им как особая форма присутствия.

Священное – это таинственная сила, тождественная фундаментальному смыслу. В этом заключается божественность Бога, его подлинная сущность по Б. Вельте²⁴. Очевидно, что открытие в человеческом существовании безусловно требующего ничто является совсем иным, чем классическая форма онтологического доказательства бытия Бога у Ансельма Кентерберийского. И доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского, и онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского в интерпретации Б. Вельте следует отнести к неклассическим.

Теперь мы хотели бы остановиться на проблеме метода, который Б. Вельте использует при исследовании в том числе онтологического аргумента Ансельма. Нельзя не согласиться с К. Кинцлером в том, что в своей философии религии Б. Вельте обращается по крайней мере к двум методологическим установкам: феноменологической и диалектической²⁵. Давно стало общим местом вельтеведения положение о том, что он пытается объединить в своем творчестве феноменологию Э. Гуссерля и Ф. Хайдеггера. Б. Вельте проясняет ноэматическое и эйдетическое содержание понятий «священное», «Бог». Он нацелен на решение вопроса о том, как священное изначально проявляет себя как таковое и как такое изначально проявление изначально воспринимается?²⁶ В своей статье о Б. Вельте К. Кинцлер обращает внимание на утверждение немецкого теолога о феноменологическом методе как о движении. Б. Вельте подчеркивает, что «феноменология – это не научное определение или теоретическая спекуляция, не философский разговор о... а “*движение*”». Феноменология может быть только “движимой”, т. е. она начинает приводить в движение (эмпирические) вещи, углублять их через деятельность мышления и тем самым постигать их фактичность. Это и есть те “сами вещи”, которые имеет в виду

²⁴ Ibid. S. 108.

²⁵ Kinzler K. Zur Einführung. S. 39–40.

²⁶ Welte B. Auf der Spur des Ewigkeit. Herder. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 317.

феноменология»²⁷. В этой трактовке феноменологии немецкий теолог ближе к М. Хайдеггеру, чем к Э. Гуссерлю. Использование феноменологической методологии Б. Вельте отчетливо присутствует, как мы уже писали, не только в его анализе доказательств бытия Бога Аквината, но и в исследовании онтологического аргумента у Ансельма Кентерберийского. В последнем доказательстве, по мнению немецкого теолога, имеет место и прояснение фактичности вещи (*endlichen Seinden*), и раскрытие изначального смысла священного. В обоих аргументах в пользу существования Бога Б. Вельте находит эйдос бытия.

К. Кинцлер убежден в том, что, у Б. Вельте имеет место трехступенчатый диалектический процесс, который служит для прояснения и, в конечном счете, конкретизации предложенной темы. Это диалектическое движение мысли, согласно К. Кинцлеру, включает в себя отрицание-утверждение-конкретизацию: Бог сначала рассматривается (Б. Вельте в «Философии религии». – М. II.) как «абсолютная тайна», затем утверждается в своей «божественности» и, наконец, выдвигается на первый план в своем «становлении формой» для человека и мира²⁸. Эту схему можно, на наш взгляд, применить и к исследованию языка религии у Б. Вельте. Немецкий теолог эксплицирует понятие веры как воплощение религиозного языка вначале как молитву молчания, затем как молитву в качестве реальной речи, затем уже вера конкретизируется в культе²⁹. Если попытаться приложить эту диалектическую триаду к анализу онтологического аргумента у Б. Вельте, то может получиться следующее. Вначале мышление (Б. Вельте ссылаясь на раннюю версию онтологического аргумента у Ансельма, тем не менее, как нам представляется, не выделяет специфику первого и второго вариантов доказательства в «Прослогионе» знаменитого схоласта) отрицает в конечном сущем то, больше чего нельзя помыслить. Затем полагает его трансцендентное существование. И, наконец, происходит конкретизация позитивности ничто в абсолютной, устанавливающей смысл тайне.

Напрашивается утверждение о когерентности феноменологической и диалектической методологии у Б. Вельте. Тем самым католическая немецкая теология XX в. озвучила собственный проект сближения томистской метафизики с феноменологией Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и диалектикой немецкого идеализма. Усилия А. Лосева дополнить неоплатоническую метафизику феноменологией Э. Гуссерля и диалектикой Г. Гегеля приобрели

²⁷ Цит. по: *Kinzler K. Zur Einführung*. S. 33.

²⁸ *Kinzler K. Zur Einführung*. S. 39–40.

²⁹ *Welte B. Religionsphilosophie*. S. 240–245.

в католической философии религии Б. Вельте отчетливое продолжение (и А. Лосев, и Б. Вельте не отказываются в своем понимании религии от антично-средневекового метафизического каркаса).

*Сравнительный анализ
онтологического доказательства бытия Бога
у Б. Вельте и Н. Лосского*

Следует отметить, что и Б. Вельте, и Н. Лосский не относят онтологический аргумент к типу аналитических суждений, которые возникают благодаря использованию закона противоречия. Русский философ исходит в онтологическом доказательстве из метафизической презумпции “осознания единства субъективного и объективного, единичного и общего”. Католический теолог опирается на то, что в онтологическом аргументе мышление не мыслит только само себя. Оно идет путем трансцендирования, превращаясь в экзистенциальный, личностный акт. Концепция интуитивного знания позволяет Н. Лосскому соединить аналитическую и синтетическую природу суждений и эксплицировать в ходе онтологического доказательства транссубъективную форму существования Бога.

Оба мыслителя в интерпретации онтологического аргумента выходят за границы субъект-объектной схемы. Но выходят по-разному. Русский философ – через непосредственное созерцание целого. Немецкий теолог – с помощью феноменолого-диалектической конкретизации смысла.

Оба автора, рассуждая о Боге в онтологическом доказательстве, привлекают понятие «сила» (*Macht*). Для русского мыслителя понятие «сила» восходит к монаде монад в метафизике Лейбница и отождествляется с субстанциальным деятелем в качестве «динамического начала мироздания». Немецкий теолог под силой подразумевает абсолютную тайну, священное в качестве позитивного ничто, исходный смысл.

Н. Лосский ставит Абсолют выше всех формально-логических законов, называет формой отрицания всякой отрицательности³⁰. Б. Вельте привлекает для мышления Бога хайдеггеровскую концепцию ничто.

Несколько иные акценты расставляет в онтологическом доказательстве католический теолог. Дистанцируясь от метафизической презумпции, он отождествляет онтологический аргумент с поиском мышлением изначального смысла. Доказательство у Б. Вельте –

³⁰ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 386–387.

это один из путей обоснования и объяснения возможности смысла в бытии. Онтологический аргумент раскрывает смысл бытия, как мы уже писали, в позитивном ничто (священном). В рамках указанной в начале статьи проблемы мышления бытия и веры Откровения, каждый из предложенных в онтологическом доказательстве проектов имеет свои достоинства и недостатки.

Католическая теология в лице Б. Вельте вписывает онтологический аргумент в обновленную феноменологией томистскую метафизику. Она как бы объединяет в нем концепцию священного Р. Отто и М. Шелера с феноменологической онтологией Dasein М. Хайдеггера. Тем самым встраивает онтологическое доказательство в феноменологическую теологическую онтологию. Откровение для Б. Вельте приобретает черты экзистенциально-вербального события.

Достоинства философского проекта онтологического аргумента у Н. Лосского, с нашей точки зрения, связаны с уникальным преломлением концепции всеединства В. Соловьева на материале метафизики Лейбница и Козлова. Кроме того, онтологическое доказательство удачно вписывается у Н. Лосского в самобытную теорию интуитивистского познания, вносящую значительный вклад в проблему аналитических и синтетических суждений.

Н. Лосский и Б. Вельте каждый по-своему выводят онтологический аргумент из-под его разрушительной критики И. Кантом, продлевая ему жизнь в культуре модерна и постмодерна.

Благодарности

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 25-28-00992, проект «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX века в проблеме мышления бытия и веры Откровения»).

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Science Foundation, project “Ontological proof of the Existence of God in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20th century in the problem of thinking being and faith revelation”, no. 25-28-00992.

Литература

Гайденок 2016 – Гайденок П.П. Иерархический персонализм Н. Лосского // Лосский Н.О. Философия России первой половины XX века / под ред. В.П. Филатова). М.: РОССПЭН, 2016. С. 12–46.

- Коначева 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
- Молчанов 2016 – *Молчанов В.И.* Позиции и предпосылки: Теория знания Н.О. Лосского и феноменология // Лосский Н.О. *Философия России первой половины XX века* / под ред. В.П. Филатова). М.: РОССПЭН, 2016. С. 86–112.
- Филатов 1991 – *Филатов В.П.* Жизнь и философская система Н.О. Лосского // Лосский Н.О. *Избранное*. М.: Правда, 1991. С. 3–10. (Из истории отечественной философской мысли)

References

- Filatov, V.P. (1991), “The life and philosophical system of N.O. Lossky”, in Lossky, N.O., *Izbrannoe* [Selected], Pravda, Moscow, Russia, pp. 3–10. (*Iz istorii otechestvennoi filosofskoi mysli*)
- Gaidenko, P.P. (2016), “Hierarchical personalism of N. Lossky”, in Lossky, N.O., *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX veka* [Philosophy of Russia in the first half of the 20th century, ROSSPEN, Moscow, Russia, pp.12–46.
- Konacheva, S.A. (2010), *Bytie. Svyashchennoe. Bog* [Being. Sacred. God], RGGU, Moscow, Russia.
- Molschanov, V.I. (2016), “Positions and prerequisites. The theory of knowledge of N.O. Lossky and phenomenology”, Lossky, N.O., *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX veka* [Philosophy of Russia in the first half of the 20th century], ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 86–112.

Информация об авторе

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6, maximpylajew@mail.ru

Information about the author

Maksim A. Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; maximpylajew@mail.ru

a.