

Светлой памяти
Отца доктора Теофила Чипке О.П.
(† 24 ноября 1981)

ВВЕДЕНИЕ*

І. Краткий обзор доказательств бытия Бога у Фомы в обеих «Суммах»

Доказательства бытия Бога у Фомы мы обнаруживаем в двух изложениях, в *Summa contra Gentiles* (S.c.G, 1259-64) и в *Summa theologiae* (S.th., 1266-72)¹. При их сопоставлении можно заметить, что в первой работе Фома много и часто привлекает аристотелевские источники, в то время как во второй он отвлекается от них и стремится к строгой форме проведения доказательства. По сравнению с первым текстом второй заметно короче, он отчасти преобразует ранее использованные аргументы и в целом отчетливее показывает собственное достижение Фомы, которое заключается в том, что избыточный материал источника он преобразовал в новую форму и обобщил его в своих «доказательствах бытия Бога».

В S.c.G I 13 излагаются первые два доказательства, на основании движения вещей, существующих в мире. Первое доказательство ведет заключение к движителю — сначала движимое, затем первое недвижимое — Бог. Привлечены (аристотелевские) аргументы: (1) что движимое всегда приводится в движение чем-то другим (а не само собою) и (2) что движимых двигателей не может быть бесконечно много.

Во втором доказательстве приводятся (аристотелевские) аргументы против допущения, что каждое движущее движимо, понимаемого как акцидентально истинное и как сущностно истинное.

* Ссылки в тексте книги даются на оригинальный текст «Приложений», в квадратных скобках — указание на данное издание. Текст в сносках, обозначенных знаком *, и в квадратных скобках — переводчика. Примечания ответственного редактора оговариваются специально.

Третье доказательство ведет к первой действующей причине и опирается на аргумент первого доказательства, согласно которому не может быть бесконечно много двигателей. Поскольку в случае нескольких действующих причин данных движимых вещей должна существовать упорядоченная цепь от средних причин к первой, то бесконечно многие действующие причины могли бы быть только средними, без первой, что привело бы к их устранению, поскольку средние зависят от первой причины и не могут быть без нее. Но первая действующая причина всех вещей есть Бог.

Четвертое доказательство исходит из наличия большей или меньшей истинности вещей, что должно иметь причиной наивысшую истину (Аристотель, «Метафизика» II, 1), которая, вместе с тем, есть наивысшее сущее, Бог; ведь истинное и сущее взаимнообратимы.

Пятое доказательство заключает от целеустремленности естественных вещей к первой ведущей целевой причине, т. е. к Богу.

Шестое доказательство, в S.c.G I 15, начинается с контингентного сущего, которое может как быть, так и не быть, и потому, для того, чтобы быть, нуждается в причине. В случае если и она контингентна, а бесконечный ряд контингентных причин не может существовать, то скорее следует допустить необходимую причину. Если в этом случае существует много зависимых причин, которые имеют причину необходимости вовне, то их число не бесконечно, и они должны в конце концов зависеть от одной первой, существующей сама по себе и являющейся абсолютно необходимой. И таковая есть Бог.

В S.th. I q.2 a.3 первое доказательство имеет такое же строение, как первое в S.c.G. Исходя из движимых вещей в мире, оно возводит их движение к двигателям, которые сами также приводятся в движение другими, но в конечном итоге должны зависеть от первого, неподвижного двигателя. То, что движимое приводится в движение чем-то другим (а не само собою), Фома здесь обосновывает посредством аристотелевского учения о потенции и акте (согласно которому движимое, как потенциальное, актуализируется другим, уже актуальным, движущим). Существование бесконечно многих двигателей невозможно, поскольку это бы устранило первый неподвижный двигатель. Но таковой есть Бог.

Второе доказательство соответствует третьему в S.c.G и подобно ему имеет предпосылкой порядок в действующих причинах. Где существует несколько действующих причин, там должна существовать первая, которая только и есть причина в полном смысле слова, и от нее зависят другие, как опосредующие. Бесконечный регресс сделал бы все причины средними, и устранил бы первую, из-за чего были бы устранены и прочие.

Третье доказательство (имеющее источниками труды Авиценны, Маймонида и Аристотеля) основывается на противоположности между возможным/контингентным и необходимым — контингентные вещи, существующие в мире и могущие как быть, так и не быть, зависят от причин, которые, коль скоро сами они также контингентны и не необходимы в строгом смысле, должны быть возведены к необходимой причине, иначе все они были бы устранены, и ничего бы не существовало сейчас (что ложно). Но первая необходимая причина есть Бог.

Четвертое доказательство исходит из меньшей или большей истинности, благодати и способности существовать в мирских вещах, которые зависят (прежде от имманентных причин, но в конечном итоге) от первой (трансцендентной) причины. Она должна иметь такие свойства в наибольшей мере (т.е. быть ими) и, тем самым, быть и наивысшим сущим, т.е. Богом.

Пятое доказательство исходит из целесообразной деятельности природных вещей и возводит их прежде всего к имманентным им целевым причинам. Но они должны, поскольку они сами неразумны, в конечном итоге зависеть от первой (трансцендентной) целевой причины, которая есть разумное существо, т.е. Бог.

II. Индуктивная форма доказательств бытия Бога у Фомы

Как можно понять из краткого обзора, доказательства бытия Бога у Фомы имеют индуктивную форму — они исходят из опытно воспринимаемых вещей в мире и приводят их к причинам, сначала ко вторичным, затем к первопричине. Индукция же (epagoge) в исходном, аристотелевском смысле, значит «подведение», а именно к единичным вещам опыта, чтобы, исходя из них, вывести общее, причинное. Дедуктивные доказательства, напротив, заключают от общего, причинного (которое уже до этого обнаружено индуктивным путем) к единичным случаям, воспринимаемым в опыте.

Сам Фома ясно высказывается об индуктивной форме своих доказательств бытия Бога в обеих «Суммах», при этом он использует аристотелевское учение о доказательстве («Вторая Аналитика», особенно I 13). В S.c.G I 11-12 и S.th. I q.2 a.2 он подчеркивает, что существование Бога следует доказывать исходя из его действий, которые постижимы, благодаря опыту, в видимом творении, и в

S.c.G I, 12 он так ведет аргументацию, вслед за Аристотелем: доказательство того, что нечто существует, а именно как причина данного действия, имеет в качестве среднего термина не причину, а действие, через которое делается вывод о причине и чтойности. В доказательстве бытия Бога «следует в качестве среднего термина принимать не божественную сущность или чтойность, но вместо чтойности как средний термин принимается действие, как то происходит в доказательствах того, что (нечто) существует».

В S.th. I 2, 2 Фома также упоминает аристотелевское различие между «доказательством того, что» (*demonstratio quia*) и «доказательством, почему» (*demonstratio propter quid*): последнее обосновывает действия некоей вещи, исходя из ее причины, которая находится в среднем термине. Напротив, «доказательство того, что» показывает существование причины вещи, исходя из ее действий, которые теперь принимаются в качестве среднего термина; ведь действия для нас поначалу известнее, чем причина.

Таким образом, существование Бога должно быть доказано исходя из Его действий, которые берутся в качестве среднего термина в доказательстве. Возражение оппонента (второе), что доказательство бытия Бога должно содержать в качестве среднего термина чтойность Бога, Фома отклоняет при помощи аристотелевского аргумента², что знанию чтойности некоторой вещи должно предшествовать знание того, что она существует. Таким образом, в качестве среднего термина в доказательстве бытия Бога должна находиться не чтойность Бога, а только «то, что значит имя «Бог»», поскольку, то есть, имя обозначает действие Бога; ведь божественные имена берутся на основании Его действий, а они нам более известны, чем Его чтойность.

Чтобы лучше понимать индуктивную природу доказательства того, что Бог существует, следует принять во внимание аристотелевский текст во «Второй Аналитике» I 13, в котором проводится различие между «доказательством того, что» и «доказательством, почему...», т.е. (согласно более поздней терминологии) между индуктивным и дедуктивным доказательством. В то время как дедуктивные доказательства обосновывают отношение предмет-свойство, определенное в той или иной науке, исходя из их причин, причем предметы O_1, O_2, O_3 (O — *objectus*) принимаются в качестве меньшего термина, свойства или действия E (*effectus*) — в большем, а причина C (*causa*) — в среднем:

$$\begin{array}{l} C - E \\ O_{1,2,3} - C \\ O_{1,2,3} - E, \end{array}$$

то индуктивные доказательства проводятся так, что они от данных свойств, которые чаще всего суть действия предметов, производят вывод о причине, которая находится в предметах, причем действия, что характерно, появляются в среднем термине, а причина, напротив, в большем:

$O_{1,2,3} - E$

$E - C$

$O_{1,2,3} - C.$

Такое индуктивное доказательство представляет собой обращение дедуктивного доказательства. Основание для индуктивного хода, с иным, чем в дедуктивном, положением терминов, заключается в том, что (как изложено в I 13) действия для нас поначалу известнее, нагляднее, чем причины, которые еще только должны быть найдены. Аристотель это объясняет двумя прекрасными примерами из астрономии — из опыта мы знаем, что планеты (в противоположность неподвижным звездам) не светятся, и из этого заключаем, что они ближе. Исходный пункт «принят посредством индукции или посредством восприятия» (78a 35). Таким образом, прежде появляется не-свечение как причина для близости планет, и получается такой вывод, который дает последовательность I-II-III доказательства первой фигуры (barbara):

II Планеты не светятся;

I не-светящиеся небесные тела находятся в большей близости;

III планеты находятся в большей близости.

Однако оказывается, наоборот, что близость причины свидетельствует о не свечении, и что приведенное доказательство в качестве среднего термина называет не причину, но действие, а причину — в качестве большего термина.

Исходя из известного благодаря опыту свойства луны образовывать фазы, было выведено, еще до Аристотеля, что она имеет форму шара. Получается индуктивный вывод, который в логической последовательности I-II-III является доказательством первой фигуры (darîi):

II Луна образует фазы;

I тела, образующие фазы, имеют форму шара;

III Луна имеет форму шара.

Из этого примера вновь видно, что средний термин, который на первый взгляд содержит причину, в действительности содержит действие; причину же содержит больший термин; образование фаз есть причина шарообразности Луны, но наоборот — второе есть причина первого³.

Здесь следует заметить, что индуктивный ход подлинного движения познания означает обнаружение причины, которая до сих пор была неизвестной.

Если мы вернемся к доказательствам бытия Бога у Фомы, то в них несложно обнаружить индуктивную форму заключения, которая связана с обнаружением причины, как таковой (поначалу) неизвестной. А именно, доказательства прежде всего приходят к имманентным причинам (с) в вещах, находящихся в мире (О), но они обнаруживаются как недостаточные, «вторичные» причины и проявляются как действия (Е) (трансцендентной) «первой» причины. Так, первое доказательство исходит из эмпирически данных, движимых вещей (О_{1,2,3}) и связывает их с причинами движения (с), которые, однако, сами проявляются как движимые, имеющие причину (Е), и требуют восхождения к собственной, неподвижной, первой причине (С).

II О_{1,2,3} — с/Е

I с/Е — С

III О_{1,2,3} — С.

То же строение имеют и прочие доказательства (см. ниже Комментарий и Приложение II, где они всегда представлены в их индуктивном построении, начинающемся с посылки II, относящейся к вещам, постижимым в опыте). Ход всегда индуктивен и каждый раз обозначает подлинное движение познания в указанном смысле. Это показывает, между прочим, и понятие «пять путей», которое напоминает как об исходно религиозной метафоре пути, так и о метафизическом восхождении в познании к трансцендентному началу, согласно философской традиции⁴.

Доказательства начинаются индуктивно с единичных вещей, постижимых в опыте (О_{1,2,3}), ср. в S.th. I 2,3: «Достоверно и установлено чувством, что нечто движется в этом мире». Таково начало первого доказательства, а начало третьего гласит: «Мы обнаруживаем среди вещей некоторые, которые имеют возможность как быть, так и не быть...». Затем доказательство продолжается, после процитированного начального положения, обобщающим высказыванием: «Все, что движется, приводится в движение чем-то другим» и обосновывает это индуктивным образом⁵, исходя из понятий потенции и акта, с помощью которых еще Аристотель определял движение. Однако здесь делается не общий вывод о причинном отношении, как таковом, между движимым и движущим — оно может быть понято только индуктивно, эмпирически — но о свойстве этого отношения, а именно, том, что движущее и движимое различны, чтобы исключить самодвижение (точнее — самопричинность)⁶.

III. Критика Фомой аргумента Ансельма

В обеих «Суммах» тексту с доказательствами бытия Бога Фома предпосылает обсуждение того, может ли быть доказано существование Бога. Два противоположных воззрения ставятся под вопрос: одно считает существование Бога известным самим по себе, другое — непостижимым и принимаемым только на веру. К первому воззрению Фома причисляет аргумент Ансельма: он исходит из сущностного понятия Бога как Того, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», чтобы тем самым достичь понимания того, что Бог должен существовать не только в интеллекте, но и в действительности, «поскольку таковое — больше». То, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», Бог, не может мыслиться как не-сущий, но только как сущий. Фома упоминает относительно первого названного воззрения в S.c.G I 10 еще и дальнейшие аргументы, а именно, что предикаты, которые высказываются о субъекте идентичным образом, известны сами по себе из субъекта; так происходит в тавтологических высказываниях («человек есть человек») и в высказываниях, определяющих сущность («человек есть живое существо»), к которым также относится высказывание «Бог есть», поскольку сущность Бога есть Его собственное бытие; далее, что существование Бога известно естественным образом, поскольку все естественным образом стремятся к Нему, и что Он должен быть наиболее известным, поскольку все другое познается благодаря Ему. В S.th. I 2.1 приводится еще аргумент от истины: истинные высказывания существуют (даже для того, кто это отрицает, ведь само отрицательное высказывание претендует на то, чтобы быть истинным). Но если существует истинное, то существует и его причина, которая есть сама истина, Бог.

Критическое отношение Фомы в S.c.G I 11 и S.th. I 2.1 основывается на аристотелевском различии между «тем, что известно само по себе» и «тем, что известно само по себе *и* для нас»⁷. Известное само по себе содержится в высказываниях, предикат которых заключен в субъекте идентичным образом; так происходит в случае высказываний, определяющих сущность («человек есть живое существо») в посылках в ходе научных доказательств. (Также «для нас» известны высказывания, если их понятия общезвестны, напротив, они известны только сами по себе, если они понимаются человеком, сведущим лишь в той или иной науке). Правда, высказывание «Бог есть» известно само по себе, поскольку

ку предикат содержится в субъекте, ведь сущность Бога тождественна Его бытию, но не для нас, поскольку сущность Бога не является для нас изначально известной. Поэтому еще только следует доказать, что Бог есть, а именно, исходя из более известного для нас, из Его действий в творении. Также понятие сущности Бога у Ансельма, как того, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», понятно само по себе, но не для каждого⁸. И, таким образом, возможно, что человек отрицает существование Бога (когда он оспаривает сущность Бога) из-за слабости человеческого разума, который изначально относится как слепой к наиболее известному самому по себе (наиболее интеллигибельному, Богу; ср. Аристотель, «Метафизика» II 1)⁹. Правда о Боге мы, люди, имеем естественное знание, которое, однако, смутно и неопределенно (в соответствии с неопределенным стремлением человека к Богу) и могущее включать заблуждение (вплоть до сомнения в существовании Бога), и, таким образом, ни в коем случае не является точным пониманием сущности Бога.

Но критика Фома идет дальше: даже если бы каждый понимал ансельмово понятие сущности Бога, то из этого только следовало бы, что Бог существует в разуме, а не в действительности. При этом Фома в S.c.G I 11 вновь ссылается на аристотелевский принцип: «Ведь необходимо, чтобы были тем же самым образом определены и вещь (согласно ее бытию) и смысл имени (т.е. ее чтойность)»¹⁰. Под «тем же самым образом» имеется в виду индуктивное схватывание существования и чтойности некоторой вещи (в противоположность дедуктивно-научным доказательствам); это касается содержания посылок доказательства (которые сами более не подлежат доказательству).

Существование и чтойность — два аспекта одного бытия каждой вещи, и поэтому они равнозначны: если сущность некоторой вещи принимается как только мыслимая, то ее существование — тоже, и наоборот. Поэтому невозможно, как того хочет Ансельм, выводить из только мыслимого понятия о сущности Бога его действительное существование; ведь для этого прежде следовало бы принять сущность Бога как действительную (но с этим отрицатели Бога не соглашались). Критика Фома соответствует здесь аристотелевскому учению, что мы не можем понять сущность чего-то, если прежде не узнаем о его существовании¹¹. Именно поэтому необходимо и в отношении Бога прежде определения Его сущности доказать Его существование.

Наконец, к этому же относится следующее: если существование Бога выводимо из Его сущности, а в Боге сущность и существование идентичны, то оно вообще недоказуемо, но должно «тотчас», т.е. непосредственно быть ясным из его сущности. Это опять-таки согласуется с постулатом из учения Аристотеля, согласно которому свойство (больший термин в дедуктивном доказательстве) не может быть доказано от предмета, меньшего термина, если оно идентично с его сущностью или является его сущностным признаком; ведь в (первых, непосредственных) посылах доказательства средний термин должен включать в себя сущностный признак предмета, так что вывод уже принимается в посыле заранее, и получается *petitio principii*¹². Скорее свойство, которое следует доказать, исходя из предмета, должно находиться вне его сущности.

Далее мы упомянем о попытках, предпринятых в недавней литературе, подкрепить аргумент Ансельма и лишить силы критику Фома¹³. Защитники аргумента Ансельма указывают сегодня на то, что он не делает заключения, исходя из пустой идеи, из чистого понятия Бога относительно Его действительного бытия, но предпосылает христианскую веру в Бога, на которую Ансельм явно ссылается в «Прослогионе» (например, гл. 1: «если не уверую, не уразумею»*, что созвучно Исае, 7, 9). Фома же критиковал аргумент из «Прослогиона», гл. 2, вырвав его из контекста. Некоторые интерпретаторы видят во второй части доказательства (гл. 3, а именно, что нельзя помыслить, что Бог не существует) его собственную сердцевину, поскольку здесь речь идет не о чем-то безличном (о том, по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее), а о личностном Боге¹⁴. Однако концепции, представляющие различное соотношение между рационально мыслящим Ансельмом и верующим Ансельмом сегодня оспаривают друг друга¹⁵.

Сегодня в дискуссии об аргументе Ансельма выделяются два направления, которые охарактеризовать как «идеалистическое» и «реалистическое» было бы недостаточно, поскольку это может ввести в заблуждение.

Первое рассматривает ансельмово понятие о сущности Бога в формальном отношении как данность в разуме и делает заключение, поскольку разум не может получить его из себя, о Боге, как причине (что пытался сделать уже Декарт в его третьем «Размыш-

* См.: Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 128. — Прим. ред.

лении»)¹⁶; идея Бога постигается в нашем разуме рефлексивно как действие Бога¹⁷. Но если возникнет сомнение, что здесь сознание понимается по-картезиански со своими идеями, заключенными в нем, то идея Бога все равно должна иметь причину «вовне»¹⁸. К этому мне хотелось бы добавить, что мы действительно осознаем объекты, которые мы познаем, и их содержание в разуме, но не осознаем посредством этих объектов в разуме того, что является их причиной. Скорее эти причины выводятся в теории познания и рациональной психологии (которые уже основываются на онтологически-метафизических предпосылках). Все же следует признать, что в ансельмовом понятии о сущности Бога, как того, «по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее», заключена гносеологическая и метафизическая проблематика¹⁹.

Другое направление интерпретации аргумента Ансельма рассматривает его понятие Бога содержательно: это понятие имеет такое объективно-реальное содержание, которое, необходимым образом, должно быть отнесено к реально существующей действительности²⁰.

Если вернуться к критике Фомой этого аргумента, то мне кажется, что она остается значимой для упомянутой дискуссии. Ее можно изложить в следующих пунктах:

1. Хотя в «Прослогионе» Ансельма и существует тесное отношение между религиозным опытом веры и рациональным познанием Бога, все же бесспорна попытка в гл. 2 утвердить веру в Бога посредством аргументации разума. В этой мере читателю позволяет рационально испытать этот аргумент, как это уже произошло у Гаунило, Фомы и др. В гл. 2 представлено дедуктивное доказательство с тремя терминами, средний из которых содержит понятие о сущности Бога, меньший — Бога и больший — Его существование в действительности, а именно в противоположность альтернативе просто мыслимого существования в разуме; альтернативе, которая отвергается, поскольку она противоречит понятию о сущности Бога, согласно которому Он есть Наибольшее, Совершеннейший; ведь быть в действительности «больше», чем быть лишь мыслимым в разуме.

I То, по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее, есть

или только в разуме

или в разуме и в действительности.

Но оно не есть только в разуме; ведь может быть помыслено сущее в разуме и в действительности, и оно — больше (*potest cogitari esse et in re; quod maius est*).