

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ, 2 ТОМ

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Бог в философии
средневековых схоластов





Цель – анализ теологических вопросов в философии средневековых схоластов.

План

1. Онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского.
2. Всомогущество Бога в учениях Дамиани и Абеяра.
3. Гроссетест о всеведении Бога.
4. Аквинский о вечном знании и силе Бога.

Ключевые слова

«Онтологический аргумент», сущность Бога, понятие Бога, божественное всемогущество, божественное всеведение.

Данная лекция посвящена анализу теологических вопросов в философии средневековых схоластов, рассмотренных Энтони Кенни в девятой главе его книги.

Естественная теология Авиценны была чрезвычайно плодородной: теории, которые можно найти в философии религии в течение последующих десяти веков, часто являются развитием идей, которые впервые были найдены в его трудах. Но один теолог, чьи идеи имеют поразительное сходство с теорией Авиценны, никогда не читал его, потому что умер за сорок лет до того, как труды Авиценны были переведены на латынь. Это был Ансельм Кентерберийский.

На первый взгляд, доказательство Авиценны о существовании необходимого существа и «онтологический» аргумент Ансельма о существовании Бога расходятся друг с другом. Но с философской точки зрения они имеют общую структуру: они работают путем сдваивания между миром, в котором мы живем и другим миром. Авиценна исходит из рассмотрения возможных миров и утверждает, что Бог должен существовать в реальном мире; Ансельм начинает с рассмотрения воображаемых миров и утверждает, что Бог должен существовать в реальном мире. Оба из них предполагают, что сущность может быть отождествлена как одно и то же Единое. Они верят в то, что было названо, столетия спустя, трансмировой идентичностью. Оба они, таким образом, нарушают принцип, что нет индивидуации без актуализации.

Считается, что впервые онтологический аргумент существования Бога привел Ансельм Кентерберийский в своей работе «Прослогион». Причем, онтологическим этот аргумент назвал позднее Иммануил Кант. Ансельм описал Бога, как «нечто, лучше которого ничего нельзя вообразить», аргументируя это тем, что оно существует в нашем разуме. Он предположил, что если более идеальное существо могло бы существовать в нашем разуме, то оно также должно существовать и в реальности. Если оно присутствует в нашем разуме, то лучшее существо, возможно, одно из тех, что существует в сознании (разуме) и реальности.

В то время как Авиценна говорит, что сущность Бога повлекла за собой его существование, Ансельм утверждает, что само понятие Бога проявляется в том, что он существует. Противник Авиценны может отрицать реальность как Бога, так и сущности Бога; но тот, кто отрицает существование Бога Ансельма, оказывается в явном замешательстве. Если у него нет понятия о Боге, тогда он не знает, что он отрицает; если у него есть понятие о Боге, тогда он противоречит самому себе.

Со времен Ансельма до сегодняшнего дня его читатели продолжают дискутировать, является ли аргумент в «Прослогионе» обоснованным; и даже самые интеллектуальные философы нашли его сложным для примирения со своим разумом, считает Кенни. Бертран Рассел говорит в своей автобиографии, что в молодости внезапное убеждение в справедливости онтологического аргумента поразило его с такой силой, что он чуть не упал с велосипеда, на котором он ехал в это время. Позже Рассел процитирует опровержение онтологического аргумента, как одного из немногих неоспоримых примеров прогресса в философии. «Этот аргумент был изобретен Ансельмом, отвергнут Фомой Аквинским, принят Декартом, опровергнут Кантом и восстановлен Гегелем. Я думаю, можно сказать достаточно решительно, что в результате анализа понятия «существование» современная логика доказала недопустимость этого аргумента». Однако аргумент не был определенно решен, как думал Рассел, замечает Кенни. Когда поздние поколения логиков разработали модальную логику возможных миров, философы-теисты использовали эту логику для воскрешения онтологического аргумента.



Критика доказательств Ансельма началась еще при его жизни. Первым критиком онтологического аргумента был современник Ансельма – монах Гаунило. Он использовал аналогию в виде идеального острова, предполагая, что онтология может быть использована, чтобы доказать существование чего-либо. Это была первая попытка доказать, что онтология приводит к абсурдным выводам.

Слабым элементом в аргументе Ансельма является тот, который кажется наиболее безобидным: его дефиниция Бога. Следует обратить внимание на то, что с точки зрения теологии само слово Бог, как понятие, включает в себя высшую форму существования – самосуществование. Иначе говоря, он не был бы Богом, если бы не являлся совершенным и суверенным существом. Совершенство Бога подчеркивает его уникальность и исключительность в своем роде, а суверенитет – его самобытность и его существование, которое он черпает в самом себе. Другими словами, существование Бога вовсе не следует доказывать, поскольку оно является неотъемлемым свойством Бога. Следовательно, любая попытка доказать его существование, заведомо сводится к абсурду. Фома Аквинский по данному поводу утверждал, что в данном случае предикат, тот же, что и субъект, а именно: само понятие Бога включает в себя и его существование. Таким образом, утверждение «Бог существует» с теологической точки зрения является тавтологией.

Ансельм также не отделял строго сущность Бога от его существования. Напротив, в определении «Бога» он поместил понятие «Бог существует», что подобно тому, как в утверждении «человек есть живое существо», составляющая «живое существо» включена в определение человека. Для Ансельма существование Бога является исключительно необходимостью, которую можно аргументировать, а не возможностью, которую необходимо доказать.

Тема природы божественного всемогущества была популярна среди философов и теологов одиннадцатого и двенадцатого веков. На первый взгляд, кажется, достаточно легко определить, что означает всемогущество Бога: это значит, он может делать все. Но сложности быстро нарастают. Может ли он грешить? Может ли он сделать оба противоречия истинными? Может ли он изменить прошлое? Дискуссия колебалась между двумя крайностями. Петр Дамиани в XI веке трактовал всемогущество достаточно широко; Абельяр в XII веке определял это очень узко.

Святой Иероним однажды написал монахине Евстохии: «Бог, который может сделать все, не может восстановить девственницу после ее падения. В своем трактате «О Божественном всемогуществе» Дамиани возражает против этого. Единственная причина, по которой Бог не мог восстановить девственниц, заключалась в том, что он не хотел этого. Если Бог не может делать ничего из того, что он не хочет делать, так как он никогда ничего не делает, кроме того, что хочет, из этого следует, что он не может делать ничего, кроме того, что он делает. Как результат, мы должны сказать откровенно, что Бог не делает так, чтобы дождь пошел сегодня, потому что он не может этого сделать». Бог не может делать плохие вещи, как ложь; но девственница из не девственницы – это не плохо, поэтому нет причин, почему Бог не может этого сделать.

Дамиани стремится доказать, что законы логики (в том числе и закон противоречия) истинны лишь в контексте тварного мира и не имеют силы над абсолютно свободной волей Божества, пребывающего не во времени, но в вечности, и потому способного к проявлению своей мощи как по отношению к настоящим, так и по отношению к будущим, и даже к прошлым событиям. Потому Бог – могущий всё, независимо от того, делает он что-либо или не делает, – способен, в том числе, и бывшее сделать небывшим. Он, следовательно, может вернуть человеку девственность после ее потери, «сделать так, чтобы Рим, основанный в древние времена, не был основан» и «чтобы тем, что доньше были созданы, впредь не быть».

Абельяр продолжил эту тему. Он поднял вопрос, действительно ли Бог может сделать больше вещей, или лучше вещей, чем то, что он сделал, и может ли он воздержаться от действий, которые он совершает. На этот вопрос, по его словам, трудно ответить «да» или «нет». Если Бог может сделать больше и лучше, чем он сделал, разве это не означает, что он этого не сделал? Ведь это не стоит ему усилий. Что бы он ни делал, или не делал, он сделал или не сделал для наилучших возможных причин, какими бы скрытыми от нас они ни были. Бог не может действовать иначе, чем так, как он действовал на самом деле. С другой стороны, если мы возьмем любого грешника на его пути к проклятию, то ясно, что он может быть лучше, чем он есть, ибо, если нет, он не должен быть осужден за свои грехи. Но если бы он мог быть лучше,



тогда Бог мог бы сделать его лучше; это значит, что Бог мог бы что угодно сделать лучше, чем он делает.

Абеляр выбирает первую сторону дилеммы. Предположим, что сейчас нет дождя: это должно быть, потому что Бог так хочет. Это должно означать, что сейчас нехорошее время для дождя. Поэтому если мы говорим, что Бог мог бы сделать так, чтобы дождь пошел, мы приписываем Богу силу совершать глупости. Если Бог хочет что-то делать, он может, но если не хочет, то не может. Это правда, что мы, бедные создания, можем действовать иначе, чем мы действуем; но это не то, чем можно гордиться, это знак нашей слабости, как наша способность ходить, есть и грешить. Мы были бы лучше, без способности делать то, чего нам не следовало бы делать.

В ответ на вопрос, могут ли грешники быть способны на спасение, если они были справедливо наказаны, Абеляр отвергает шаг от «этого грешника может спасти только Бог» к «Бог может спасти грешника». Базовый логический принцип – что «р, если и только если q» предполагает «возможно р, если и только если возможно q» – недопустим, утверждает он, и встречается много контр-примеров. Звук слышен тогда и только тогда, когда кто-то слышит его; но звук может быть слышен без того, чтобы кто-то мог его услышать. Можно возразить, что Бог не заслуживает никакой благодарности от людей, если он не может сделать иначе, чем делает. Но у Абеляра есть ответ. Бог не действует по принуждению: его воля тождественна благодати, которая заставляет его действовать так, как он действует.

Рассуждения Абеляра – здесь приводятся только краткие выводы – замечательный пример диалектического блеска, вводящего или изобретающего ряд различий важности во многих контекстах модальной логики. Однако вряд ли можно сказать, что это убедительный анализ, или защита понятия всемогущества, и оно, безусловно, не удовлетворяло современников Абеляра, в частности, святого Бернарда. Одно из предложений, осужденных Собором Санса: «Бог может действовать и воздерживаться от действий только таким образом и в такое время, когда он действительно действует и воздерживается от действия, и ни в каком другом случае».

В тринадцатом веке внимание переключилось с проблем божественного всемогущества на проблемы божественного всеведения. Роберт Гроссетест написал короткий, но пронизательный трактат о свободе воли, «De Libero Arbitrio», который начинается с описания следующей проблемы. Рассмотрим аргумент «Все, что известно Богу, есть, было или будет. А (возможное в будущем) известно Богу. Поэтому А есть, или было, или будет. Но этого нет, и этого не было, поэтому это будет». Обе предпосылки являются необходимыми; поэтому вывод необходим, так как из необходимых предпосылок следует необходимый вывод. Поэтому А само по себе должно быть необходимым, и нет никаких реальных непредвиденных обстоятельств в мире.

Как нам справиться с этим аргументом? Нет никаких сомнений, говорит Гроссетест, что здесь необходима главная предпосылка. Но является ли второстепенная предпосылка необходимо истинной? Некоторые утверждают, что это ложь, на том основании, что Бог знает только универсалии. Но это непочтительно. Другие утверждают, что это ложь, потому что знание – это только то, что есть, а будущие возможности еще не известны. Но это сделало бы божественное знание подверженным изменению: будут вещи, которых он не знает сейчас, но будет знать позже.

Тогда скажем, что второстепенная посылка истинна, но условна? Если да, то это будет случай, когда Бог знает, что р, но может не знать, что р. Но еще раз, если бы Бог смог перейти из состояния знания, что р, к не знанию, что р, то его знания будут подвергнуты изменениям. Одно можно утверждать, что это действительно переменная, следующим образом: «Бог знает, что я буду сидеть. Как только я сяду, он уже не будет знать, что я сижу, но что я сел. Так что теперь он знает то, чего позже не узнает».

Гроссетест отвергает этот софизм. Это не показывает, что божественное знание меняется по отношению к сути самих вещей; оно показывает только чередование человеческих времен. Ни одно из двух высказываний «Антихрист придет», или «Бог знает, что Антихрист придет», не может измениться от истинного к ложному. Предположим, «Антихрист придет» теперь изменен от истинного к ложному. Если это теперь ложно, это должно всегда быть ложным, что приходит в противоречие с гипотезой, что оно изменилось. Следовательно, это никак не может



измениться, за исключением того, что это сбывается; и то же самое относится к высказыванию «Бог знает, что Антихрист придет».

Рассматривая один и тот же вопрос, всегда ли Бог знает, что он всегда знает, Петр Ломбард в своих предложениях дал аналогичный ответ. Пророки, предсказавшие, что Христос должен родиться, и христиане, кто сейчас празднует тот факт, что Христос родился, говорит он, имеют дело с той же истиной.

Решение Гроссетеста, хотя и проницательное, не удовлетворило мыслителей позднего средневековья. Фома Аквинский отверг мнение, общее для Гроссетеста и Ломбарда, что высказывания «Христос родится» и «Христос родился» были одним и тем же предложением. Он описывает сторонников этой точки зрения как «Древних номиналистов».

Древние номиналисты говорили, что «Христос рожден», «Христос будет рожден» и «Христос родился» были одним и тем же предложением (поддающимся определению), так же как реальность обозначает все эти три состояния, а именно, рождение Христа. Они сделали из этого вывод, что Бог теперь знает все, что он знал, потому что теперь он знает, что «Христос родился», утверждение, имеющее такое же значение, как и «Христос будет рожден». Но это мнение неверно, по двум причинам. Прежде всего, если части речи в предложении различны, то и предложение различно. Во-вторых, из этого следовало бы, что любое предложение, которое было когда-то истинно, было бы вечной истиной, что противоречит изречению Аристотеля о том, что предложение «Сократ сидит» верно, когда он сидит, и ложно, когда он встает.

Собственное решение Аквинского вопроса о примирении божественного предвидения с непредвиденными обстоятельствами представлено в два этапа. Первый этап, который схож с решением Боэция, апеллирует к двум различным способам, какими могут быть проанализированы модальные предложения. Утверждение «Что познается Богом обязательно верно» неоднозначно: это может означать (А) или (В):

(А) «все, что известно Богу, истинно» – это необходимая истина;

(В) все, что известно Богу, является необходимой истиной.

(А) в терминологии Аквинского это предложение *de dicto*: оно принимает оригинал утверждения как мета-утверждение о статусе предложения в кавычках. (В), с другой стороны, является предложением *de re*, утверждением первого порядка. Согласно Аквинскому (А) истинно и (В) ложно; но только (В) несовместимо с Божьим знанием условных истин.

Все идет хорошо. Но Аквинский понимает, что стоит перед более серьезной сложностью примирить божественное предвидение с непредвиденными обстоятельствами в мире. В любом истинном условном предложении, если антецедент обязательно истинен, тогда консеквент тоже обязательно истинен.

Решение Аквинского этой сложности зависит от тезиса, что Бог вне времени: его жизнь измеряется не временем, а вечностью. Вечность, которая не имеет частей, перекрывает все время; следовательно, вещи, которые происходят в разное время, происходят в настоящем для Бога. Отношение между Божьим знанием и любым событием во времени всегда есть одновременность.

Решение Аквинского по существу совпадает с решением Боэция, и он использует ту же иллюстрацию, чтобы объяснить, что Божье знание выше времени. «Когда человек идет по дороге, то не видит тех, кто идет за ним; но человек, который смотрит вниз с холма на всю дорогу, может видеть одновременно всех, кто путешествует по ней». Решение Аквинского открыто тому же возражению, что и решение Боэция: понятие вечности – это когда одновременно с каждым моментом времени рушатся временные различия, как на земле, так и на небесах, и это делает время нереальным. Аквинский не может считать, что ему удалось примирить непредвиденные обстоятельства и свободу человека с божественным всеведением.

Мог ли Бог сделать мир лучше? Он не мог сделать этого любым другим методом лучше, чем он сделал; он сделал это в самом мудром и лучшем виде. Мог ли он сделать людей лучше? Он не мог сделать природу человека лучше, чем она есть; существа лучше по своей природе, чем мы, не были бы людьми вовсе. Но для любого отдельного человека, истинно, что Бог мог сделать его еще лучше. И учитывая любое реальное существо, каким бы возвышенным оно ни было, в Божьей силе сделать что-то лучше. Нет такого понятия, как лучший из всех возможных существ, не говоря уже о лучшем из всех возможных миров.



Таким образом, мы рассмотрели теологические вопросы в философии средневековых схоластов, проанализированные Энтони Кенни в девятой главе его книги. В следующей лекции мы продолжим тему теологических вопросов в философии Средневековья.

Вопросы для закрепления темы

1. В чем сходство и различие доказательства Авиценны и «онтологического» аргумента Ансельма о существовании Бога?
2. Почему Рассел считает опровержение онтологического аргумента одним из неоспоримых примеров прогресса в философии?
3. Какими сложностями обростаёт тема природы божественного всемогущества в дискуссиях средневековых схоластов?
4. Как Дамиани и Абеляр решают проблему божественного всемогущества?
5. Какие именно аспекты учений Гроссетеста и Ламбарда о божественном всеведении критиковались последующими философами?
6. Каким образом Аквинский решает вопрос о примирении божественного предвидения с непредвиденными обстоятельствами?
7. Как тезис о том, что Бог вне времени, может помочь решить проблему о всеведении Бога?

Литература

1. Anthony Kenny. Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 2. – Oxford University Press. – 2014. – 352 p.
2. Кенни Э. Батыс философиясының жаңа тарихы, 2 том, Орта ғасыр философиясы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 400 б.
3. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. – М.: Миф, 1993. – 512 с.
4. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
5. <https://cyberleninka.ru/article/vpreimuschestva-i-nedostatki-ontologicheskogo-dokazatelstva-bytiya-boga-anselma-kenterberiyskogo>