

Алвин Плантинга о космологическом доказательстве бытия Бога святого Фомы Аквинского. Критический обзор некоторых аспектов

Ю.В. ГОРБАТОВА (ГУ-ВШЭ)

Статья посвящена критическому разбору космологического доказательства святого Фомы Аквинского, который был предпринят американским теологом, представителем аналитической философии Алвином Плантингой. Рассматриваются не столько логические, сколько онтологические предпосылки, на основе которых Плантинга критикует Аквинага, проводится сравнение онтологий представителей старой и новой схоластики.

This article deals with the critical analysis St. Thomas' cosmological argument which was undertaken by an american theologian and analytical philosopher Alvin C. Plantinga. The ontologies of former and newer scholastics are compared in order to clarify logical and ontological assumptions of Plantinga's criticism.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: схоластика, космологический аргумент, Фома Аквинский, онтология

KEY WORDS: scholasticism, cosmological argument, Thomas Aquinas, ontology

Есть такие истины в Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобное.

*Фома Аквинский
"Сумма против язычников" I, 3*

Алвин Плантинга (р. 1938) – известный американский философ-аналитик и теолог: довольно редкое сочетание. Широко известный на Западе, для российских ученых он – фигура загадочная в том смысле, что не очень ясно, кому же в полной мере могут оказаться интересными его исследования. С одной стороны, в своих работах он нередко пользуется формализацией – к тому его обязывает аналитический характер исследований. Такой

подход зачастую чужд исследователям-религиоведам. С другой стороны, религиозная направленность текстов оставляет равнодушными собственно аналитических философов и логиков, которым подобные проблемы интересны далеко не в первую очередь.

Логики бы отметили также и тот факт, что формализации Платинги несовершенны в том смысле, что дело никогда не доходит до построения системы. О полноте и непротиворечивости и упоминать не стоит – разговор о них не идет в принципе. В силу вышеописанных особенностей, хотя Платинга и хорошо известен, но не вызывает у современных российских философов пристального интереса. Очевидно, однако, что популярность А. Платинги за пределами России небезосновательна. Что же так привлекает в его концепции?

В первую очередь, по всей видимости, именно это смешение логического и теологического. По сути, перед нами представитель современной схоластики, который яростно критикует схоластику средневековую. Новые подходы дают ему возможность использовать иной методологический аппарат в борьбе со своими как средневековыми, так и современными оппонентами. Американская традиция исключения “идолов театра” задолго до подхода к какому-либо конкретному тексту делает ученого свободным от каких бы то ни было предварительных обязательств: любой текст, пусть даже известный и много раз прокомментированный, читается как новый, не имеющий традиции изучения и предыстории исследования. Поэтому возможна практически любая (в том числе максимально вольная) его трактовка. Именно так и поступает Платинга.

Для верующих важен сам факт рационального обоснования веры. В наш век, когда наука вольно или невольно во многом присвоила себе функции, которые в традиционном обществе выполняет религия, первостепенную ценность имеет лишь то, что может быть рационально (научно) обосновано. Религия, какое бы влияние она ни имела на умы своих последователей, остается “за бортом” научного мэйнстрима. Исследования Платинги возвращают не только надежду, но и уверенность в том, что теология имеет под собой твердую (читай: рациональную) почву. Таким образом, теология становится вровень с современной наукой, возвращает себе права, которыми когда-то обладала, но уже на других основаниях – тех, что принимаются современным обществом как легитимные.

* * *

В рамках своих исследований Платинга часто обращается к классическим доказательствам бытия Бога: онтологическому, телеологическому и космологическому. Детально разобрав эти доказательства, Платинга отвергает их все как неудачные и (что важно) как недостаточные рациональные. Однако, как и следовало ожидать, тут же предлагает свой вариант “оправдания” Бога – современный, научный, формализованный (хотя и не вполне). Многих более чем устраивает предложенное им обоснование веры.

Данная статья посвящена предложенному А. Платингой разбору космологического доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского. Что именно критикует Платинга, каковы причины его недовольства и какие цели при этом он преследует? – вот вопросы, на которые я попытаюсь ответить. Статья не может претендовать на детальный разбор всех критических замечаний, обращенных Платингой в адрес Аквината. За пределами рассмотрения останется вопрос о темпоральных аспектах, поскольку эта тема так широка, что требует отдельного и более подробного рассмотрения. В данной статье я планирую рассмотреть: 1) возможность перевода онтологии Фомы в онтологию Витгенштейна; 2) допустимость перехода от модальностей *de se* к модальностям *de dicto*; 3) адекватность трактовки понятий необходимости *a se* и необходимости *ab aliter*.

* * *

Алвин Платинга не однажды обращался к разбору космологического доказательства [Платинга 1967; Платинга 1974; Платинга 1980] и каждый раз приходил к неутешительному выводу о его несовершенстве. Даже в очень небольшой главе, посвященной космологическому аргументу, Платинга многократно сокрушается по поводу неясности и неудачности аргумента: “Это интересный, но загадочный аргумент” [Платинга 1974, 78];

«определенно сложно понять, в чем заключается разница между вещами, необходимыми “через себя” [a se] и вещами, необходимыми “через другое” [ab aliter]. Что это значит? Как могла бы вещь получить свою необходимость через другую? Такая идея, кажется, не имеет смысла»; “эта попытка далека от того, чтобы быть полностью успешной” [Плантинга 1974, 79]; “Последователи и комментаторы Фомы Аквинского пытались улучшить это доказательство различными искусными допущениями, однако я считаю, что ни одно из них не является удачным” [Плантинга 1974, 80]. Подробно рассмотрев и проанализировав доказательство, Плантинга приходит к выводу, что он разбивает его в пух и прах. Однако, на наш взгляд, претензии Плантинги недостаточно обоснованы.

Для начала приведем собственно доказательство Фомы, данное им в “Сумме теологии”. Это так называемый “третий путь”:

“Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечным, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет.

Поэтому если бы всё могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обуславливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обуславливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом” (“Сумма теологии” Ia, 2,3; здесь и ниже цит. по: [Аквинат 2007]).

В отличие от своих предшественников (и в первую очередь – Ансельма Кентерберийского), из двух возможных способов доказательства – *propter quid* и *quia* – Фома выбирает второй, то есть доказательство “через причину”, доказательство *a posteriori*. В некотором смысле перед нами доказательство *от противного*. Конечно, оно не так ценно, как прямое доказательство, однако в случае с таким особым предметом доказательства, как Бог, судя по всему, является единственно возможным. Для Фомы этот факт очень важен, он отдельно объясняет свой выбор именно такого способа, уточняя, что “когда следствие для нас более очевидно, нежели причина, через следствие мы и постигаем причину [...] Так [обстоит дело] и с бытием Божиим: так как оно не самоочевидно для нас, его следует доказывать через те его следствия, которые доступны для нашего познания” (Там же, Ia, 2,2).

Вопрос о способе доказательства и причинах выбора именно этого способа всегда представляется крайне интересным, а в случае доказательства Бога – во многом оказывается определяющим. Плантинга тоже уделяет этому вопросу определенное внимание, рассуждая о том, что если бы Бог ничем не отличался от прочих объектов, то доказывать его существование можно было бы хоть посредством *modus ponens*: “Если Тадж-Махал существует, то Бог существует. Тадж-Махал существует. Следовательно, Бог существует”. Хотелось бы заметить, что таким способом вряд ли кто-то рискнет доказывать существование хоть какого объекта: проблемы материальной импликации широко известны, а потому обращение к *modus ponens* в данном случае выглядит как приглашение к дискуссии, а не как серьезная попытка рассмотреть способы доказательства существования Бога.

Что же касается собственно доказательства, то тут Плантинга ограничивается утверждением фактофиксирующим: рассуждение будет хорошо, если правильное рассуждение будет содержать только истинные посылки. Проблема же теистов, по мнению Плантинги, как раз в этом – им сложно предложить такие посылки, чтобы все признали их истин-

ными. То есть проблема не в поиске способа доказательства, проблема в поиске истинных (очевидных для всех) посылок. Тогда любой способ будет хорош. Конечно, в этом есть большая доля истины. Однако, как справедливо отмечает сам Плантинга, дело не столько в формальной стороне вопроса (да и не только в ней), сколько в сложности объекта, существование которого требуется доказать.

Удивительно, что когда дело доходит до собственно разбора доказательства, Плантинга оставляет вопрос о способе без всякого внимания и еще более удивительно, что он не пользуется возможностью указать на неверно выбранный способ доказательства, чтобы продемонстрировать принципиальную неприемлемость доказательства Фомы. Плантинга упрекает Фому не столько в логической некорректности, сколько (в первую очередь) в некорректности терминологической. Задавшись целью опровергнуть доказательство, он делает попытку “перевести” доказательство на привычный для себя язык современной аналитической философии. Рассмотрим, насколько ему это удается.

Терминология Фомы необыкновенно богата как лексически, так и семантически, при этом она детально проработана – любой термин стоит на строго определенном месте и несет свое, особое значение. Если термин используется в нескольких смыслах, Фома непременно об этом упоминает и предупреждает о недопустимости смешения значений. К сожалению, зачастую складывается ощущение, что Плантинга об этом даже и не подозревает или же просто отмечает комментарии самого Аквината как несущественные. Его привлекает возможность быстрого перевода одной онтологии в другую, а не трудоемкий процесс вычитывания из текста того или иного понимания какого-либо термина.

Обратимся к необходимости как одному из ключевых терминов, используемых Фомой при доказательстве бытия Бога. Обращение к этому понятию позволит подробно рассмотреть все три поставленные выше задачи: онтологическую, модальную и терминологическую. Так что же значит для Фомы термин *необходимо*? Замечание Плантинги о том, что Фома мало говорит о значении таких модальных терминов как *возможно*, *случайно* и *необходимо*, “а его комментаторы – и того меньше”, далеко от правды. У самого Фомы читаем:

“Все, что есть, есть в силу своего бытия. Значит, то, что не [тождественно] своему бытию, не существует необходимо в силу себя самого” (“Сумма против язычников” I, 22, здесь и ниже цит. по: [Аквинат 2004]).

И снова:

“...о необходимости применительно к тварным вещам мы говорим в разных смыслах, ибо она проистекает из разных причин, [а именно: (1) из причин бытия вещей, т. е. материи и формы, (2) из причин действующих и (3) причин целевых]” (Там же, II, 30).

Это малая толика цитат из текстов Фомы, в которых говорится о понятии необходимости. Но и этого достаточно, чтобы стало очевидно, что для Аквината *необходимость* играет огромную роль: он тщательно и неоднократно прописывает, какие именно вещи и при каких условиях могут считаться необходимыми.

Стоит отдельно отметить: речь идет именно о необходимых вещах. Фома, как последовательный ученик Аристотеля, перенимает у него и соответствующий взгляд на мир как на состоящий из вещей. Именно вещи бывают случайны, возможны, необходимы. Причем необходимы, как мы видим, по-разному. Однако не на этих моментах фиксирует свое внимание Алвин Плантинга: он сразу обращается к понятию самоочевидности, которое предваряет доказательство, по-видимому, полагая, что раз именно этот текст дан в качестве предварительного к рассуждению, значит, он является не только необходимым, но и достаточным для рассмотрения вопроса о том, что же именно должно понимать под *необходимостью*:

«Что-либо бывает самоочевидным двояким образом: с одной стороны, самоочевидным для себя, но не для нас; с другой, самоочевидным как для себя, так и для нас. Утверждение самоочевидно лишь постольку, поскольку предикат является включен-

ным в определение субъекта [...] Исходя из этого, я и говорю, что утверждение “Бог существует” самоочевидно для себя, ибо предикат здесь то же, что и субъект [...]» (“Сумма теологии”, Ia, 2, 1).

На основании приведенного отрывка естественно заключить, что Фома обосновывает дальнейший способ рассуждения, а вовсе не понятие необходимости. Для Фомы совершенно ясно, что другого пути (прямого доказательства) в данном случае попросту нет – нет и выбора, как доказывать. Немногим выше Аквинат критикует доказательство *propter quid* Ансельма, корректно умолчав о том, кому это доказательство принадлежит. Хотя Фома явным образом и не указывает на недопустимость прямого доказательства, однако это становится достаточно очевидно из его последующих рассуждений.

Тем не менее Плантинга как будто не замечает данного факта и говорит чуть ли не сам с собой, заключая на основании приведенного выше отрывка, что в утверждении “Бог существует” речь идет о логической необходимости в узком смысле слова¹. С этим выводом трудно спорить, если не фиксировать внимание на том, откуда он получен. Действительно, у Фомы, судя по всему, речь в данном случае идет о логической необходимости. Однако чуть дальше Плантинга дает свою “строгую” формулировку определения необходимости у Аквината:

(m) *x* является необходимой вещью =df высказывание *x* существует является логически необходимым.

Формулировка эта, надо признать, выглядит крайне сомнительно. И дело не в том, что она чуть позже будет признана самим автором неудачной и потребует (с его точки зрения) доработки, после чего приобретет следующий вид:

(n) *x* является необходимой вещью =df (1) высказывание *x* существует является логически необходимым или (2) *x* тождествен некоторой необходимой вещи.

Проблема здесь в другом. Казалось бы, переход от вещей к высказываниям более чем оправдан: сам Фома говорит об истинности утверждения, однако тут кроется тонкость, которую совершенно необходимо отметить. Как уже выше отмечалось, у Фомы мир состоит из вещей (*res*). В “Комментариях к “О Троице” Боэция” Фома перечисляет все виды предметов, соотнося их с теми науками, которые эти предметы изучают:

“...существуют некоторые предметы созерцания, которые зависят от материи по бытию, так как могут существовать только в материи. И они различны. В самом деле, одни зависят от материи и по бытию, и в мышлении: это предметы, в определении которых полагается чувственная материя. Поэтому их нельзя помыслить без чувственной материи: так, в определении человека следует полагать плоть и кость. О таких предметах трактует физика, или естественная наука. Другие же предметы таковы, что они хотя и зависят от материи по бытию, однако не зависят в мышлении, так как в их определении не полагается чувственная материя. Таковы линия или число. И о таких предметах трактует математика. Но есть и такие предметы созерцания, которые не зависят от материи по бытию, так как могут существовать без материи. Из них одни предметы никогда не существуют в материи, как Бог и ангелы, другие же иногда существуют в материи, иногда – вне материи, как субстанция, качество, сущее, потенция, акт, единое и многое, и тому подобное. Обо всем этом трактует теология, т.е. божественная наука, поскольку прежде всего она направлена на познание Бога. [...] Но невозможно, чтобы некая вещь зависела от материи в мышлении, не будучи зависимой от нее по бытию: ведь интеллект сам по себе нематериален. И поэтому нет четвертого рода философии помимо указанных” ([Аквинат 2005, 141].

То есть Аквинат придерживается аллогенетической традиции. Для Плантинги же как философа, придерживающегося традиции аналитической, мир состоит вовсе не из вещей, но из фактов – то есть он придерживается идиогенетической традиции². Последняя так

сильна в современном мире, так укоренена в нашем сознании, что очень тяжело посмотреть на мир иначе – так, как на него смотрел Фома. Для нас мир совершенно иной, но это не значит, что мы имеем право “подгонять” терминологию Аквината под наше мировоззрение. Задача стоит иная: аккуратно свести эти представления с современными, не разрушив исходной конструкции.

В небольшой работе “Параллелизм между витгенштейнианской и аристотелианской онтологиями” Богуслав Вольневич рассматривал “точки соприкосновения” этих двух онтологий, демонстрируя возможность перевода одной онтологии в другую на основании многих онтологических параллелей, выявляемых при тщательном изучении текстов Аристотеля и Фомы Аквинского – и Витгенштейна. Вольневич обнаруживает удивительный изоморфизм онтологий: обе они модальны, обе в качестве базового используют понятие контингентного бытия. Кроме того, у сущностей и фактов во многих аспектах имеется сходство: и те и другие составны и партикулярны, могут как быть, так и не быть. На основании всего вышеперечисленного можно сделать вывод (и именно такой вывод делает Вольневич) только об одинаковом онтологическом статусе этих категорий относительно той онтологии, в которой они заданы. Но никак нельзя утверждать, что сущность и факт – одно и то же. Противопоставляя атомарным фактам Витгенштейна не предметы, но сущности, Вольневич, в частности, отмечает: «С витгенштейнианской точки зрения, аристотелевские сущности представляют собой не вещи, а гипостазы фактов, и следовательно, их имена не суть логически собственные имена, а лишь имя-подобные эквиваленты высказываний [...] с аристотелианской точки зрения, легко можно было бы возразить, что имеет место как раз противоположное: не сущности представляют собой “реифицированные” факты, а наоборот, факты – “дереифицированные” сущности» [Вольневич 1969].

Продолжая сравнение, Вольневич обращается и к собственно томистской онтологии, сравнивая ее с витгенштейнианской. Параллелизм выявляется следующий: понятию сущности [ens] у Аквината сопоставляется понятие факта [Tatsache], сущности [essence] – положение дел [Sachverhalt], быть [esse] – быть [bestehen]. Тогда акт бытия у Аквинского представляется как квази-равенство:

$$ens = essentia plus esse,$$

а у Витгенштейна –

факт = существование Sachverhalt.

Как видно, простой и наивный перевод аллогенетической онтологии в идиогенетическую невозможен. Требуется тщательный и аккуратный перевод из одной онтологии в другую, предполагающий хорошее знание обеих онтологий.

К сожалению, в случае с Платингой, при всем старании невозможно заметить ни малейшего стремления к аккуратному переводу из одной онтологии в другую. Утверждение, что необходимая вещь по определению то же, что и необходимость высказывания о существовании этой вещи, принимается как само собой разумеющееся. Но для Фомы это совершенно невозможно. Для средневековья (как, впрочем, и для античности) характерно понимание предмета как денотата имени. В рамках такого подхода высказывание денотата не имеет: истинность и ложность понимаются не как денотат, но как свойства высказывания (суждения), что далеко не одно и то же. Отсюда следует, что высказывание предметом не является. А значит, определение, данное Платингой с целью прояснения идеи Аквината, приводит к обратному результату – мы, по сути, незаметно для самих себя переводим разговор из области вещей (предметов) в область фактов. К сожалению, такой наивный переход недопустим³. Да, конечно, если бы Фома был ровесником пусть не Платинги, но хотя бы Витгенштейна, осуществляемый перевод мог бы оказаться вполне приемлемым. Но для Фомы как последовательного аристотелика, неспособного окунуться в философский мейнстрим XX в. по совершенно очевидным причинам, такой перевод не просто недопустим – он непонятен.

Одновременно стоит отметить несколько небрежное преобразование модальности *de re* в модальность *de dicto*. Попыток решить эту проблему – проблему перехода от *de re* к *de dicto* (поскольку последняя считается интуитивно более ясной) – множество, ее обсуждают на протяжении многих и многих лет. Однако нет ни одного решения настолько удачного, чтобы оно было принято всеми современными логиками безоговорочно. Модальность *de re* приводит к так называемой “проблеме эссенциализма”, которая, конечно же, не беспокоила Фому Аквинского как представителя аллогенетического подхода, но которая очень тревожит современных философов⁴.

Справедливости ради стоит отметить, что эта проблема и для А. Плантинги проблемой как таковой не является: он легко вводит в свою систему в качестве базовых понятия *эссенциального свойства* и даже *сущности (эссенции)*. Казалось бы, это должно упростить “отношения” Фомы и Плантинги – ведь обоим эссенциализм не только не чужд, но и принимается как нечто положительное. Но не все так просто. Правда, сам Плантинга считает, что в переходе от модальности *de re* к модальности *de dicto* нет никакой особой сложности:

“На самом деле, как я думаю, легко убедиться, что идея модальности *de re* не более (но и не менее) смутна, чем идея модальности *de dicto*, поскольку нетрудно показать, что любое предложение формы *de re* логически эквивалентно некоторому предложению формы *de dicto*” [Плантинга 1970, 462].

Какому именно, не уточняется. Само по себе такое заявление выглядит более чем смелым: можно ли вообще осуществить подобный перевод? Вопрос до сих пор не имеет однозначного решения. Однако Плантинга полагает, что в данном случае он осуществляет законный переход от *de re* к *de dicto*, поскольку для него проблема перевода отсутствует как таковая. Согласиться с таким подходом, к сожалению, совершенно невозможно, поскольку в данном случае переход от *de re* к *de dicto* лишает нас исходного понимания базовых понятий, использованных Фомой в доказательстве. Что, в свою очередь, приводит к тому, что в дальнейшем Плантинга критикует не собственно доказательство Аквината, но свою трактовку этого доказательства, а это, конечно же, далеко не одно и то же. Рассмотрим ситуацию более подробно.

Возвращаясь к понятию необходимости как одному из ключевых в вопросе доказательства бытия Бога, отметим, что сам Аквинат различает два вида необходимости: *a se* и *ab aliter*. О последнем он говорит следующее:

“Если тварная вселенная или одна какая-нибудь тварь не может не быть, т.е. существует с необходимостью, то источником этой необходимости может быть либо она сама, либо нечто другое.

Сама она не может быть источником (необходимости своего бытия). Ибо выше мы доказали, что всякое сущее должно происходить от первого сущего” (“Сумма против язычников”, II, 15).

“А то, что имеет бытие не от себя, не может иметь и необходимость бытия от себя. Ибо необходимо сущее не может не быть. Таким образом, то, что само себе обеспечивает необходимость быть, само себе обеспечивает невозможность быть не сущим; следовательно, оно не бывает не сущим; а значит, оно необходимо всегда существовать” (Там же, II, 31).

Для Плантинги оказывается совершенно невозможным принять тот факт, что необходимости *ab aliter* в принципе возможны:

“Ни одна необходимая вещь, конечно же, не определяется через существование, поскольку невозможно, чтобы необходимая вещь имела начало существования” [Плантинга 1967, 8].

В том-то все и дело, что для Фомы нет никакого сомнения в обратном – необходимые вещи не только могут, но и имеют начало существования. Именно такие вещи и называются вещами, необходимыми *ab aliter*. Что же это за вещи? – Вещи, созданные Богом (единственной “вещью”, необходимой *a se*) так, что не существовать (прекратить существовать) они не могут.

Однако они были созданы и имеют непосредственное отношение ко времени. У них есть начало существования – они существуют от сотворения мира, а это не так уж мало. Бог же – особый объект, обладающий иными качествами, именно потому он необходим *a se* – к нему понятие времени неприменимо. Отсюда следует, что и понятие необходимости во временном аспекте применено к нему быть не может. Именно с этой целью Фома разводит вышеупомянутые виды необходимости. Плантинга же, приняв как данность, что необходимость вещей задается через необходимость высказываний о них, а также что определить необходимость через существование невозможно, начинает свое сражение с ветряными мельницами, которые ему самому предстают в образе святого Фомы Аквинского. Плантинга и сам чувствует, что его трактовка *необходимости* неадекватна трактовке Фомы:

«...если Аквинат, говоря о необходимых вещах, подразумевает [...] вещь, которая существует в каждом возможном мире, – тогда определенно сложно понять, в чем заключается разница между вещами, необходимыми “через себя” и вещами, необходимыми “через другое” [...] Это и другие соображения наводят на мысль, что Аквинат понимал под необходимой вещью не логически необходимую вещь (ту, которая существует во всех возможных мирах), но необходимость какого-то другого рода. Правда, не очень ясно, какого именно рода могла бы быть эта необходимость» [Плантинга 1974, 79].

На основании чего Плантинга вообще полагает возможным допускать, будто Фома может иметь в виду “существование во всех возможных мирах”, остается загадкой. Сам Плантинга эксплуатирует идею возможных миров вполне плодотворно. Однако откуда возникает хотя бы предположение, что Фоме знакомо такое понимание необходимости, совершенно неясно. Складывается впечатление, что Плантинга слабо знаком с онтологией не только Фомы, но и Аристотеля – безусловного вдохновителя Аквината. О каких возможных мирах вообще может идти речь в текстах XIII в.?

По-видимому, Плантинга даже не задается таким вопросом. Для него идея возможного мира так естественна, что он готов приписывать ее понимание любому философу любого столетия. Но, увлеченный своей идеей, Плантинга разворачивает наступление на необходимости *ab aliter* по всему фронту: используя собственную трактовку необходимости, он демонстрирует, что допущение хотя бы одной вещи, необходимой *ab aliter*, приведет к невозможности существования вещей, необходимых *a se*. Стоит ли говорить, что этот ошеломляющий вывод никак не может быть применен к онтологии Фомы, так как базируется на неверном понимании понятия необходимости.

* * *

Подведем итоги. Самой удобной точкой отсчета для опровержения доказательства Фомы Аквинского было бы утверждение, что последний избрал неверный способ доказательства. Как бы сам Фома ни аргументировал, что такой способ – единственно верный, можно было бы попытаться все-таки показать, что доказательство *quia* неудачно или вообще неприменимо в данном случае. Однако именно этот момент Плантинга оставляет без внимания, обращаясь непосредственно к содержанию доказательства. Каков же результат? Вольный перевод модальности *de re* в модальность *de dicto*; неверное представление необходимости через понятие возможного мира; неумение отличить необходимость *a se* от необходимости *ab aliter* – все это, к сожалению, имеет место, когда Алвин Плантинга критикует космологическое доказательство. Но этот неудовлетворительный и более чем печальный результат не должен сбивать с толку.

Не стоит поспешно заключать, будто Плантинга неспособен к серьезному анализу или формулировке собственной своеобразной концепции. Такой вывод говорит лишь о том, что американская традиция “отрыва от корней” не всегда приводит к положительным последствиям. В данном случае такой “отрыв” нельзя признать за удачную попытку анализа средневекового текста. Тем не менее именно эта же тенденция “отрыва” позволила Плантинге сформулировать собственное доказательство существования бытия Бога посредством самых современных методологических приемов, включая идею возможных миров. Добавив к последнему понятие трансмировой извращенности, Плантинга создал доказательство, которое вновь вызвало интерес к самой проблеме возможности доказательства бытия Бога рациональными средствами. Сам Плантинга полагает, что его попытка удалась и доказательство можно рассматривать как серьезный результат, способный поставить веру на рациональную основу. Безусловно, не все согласны с таким решением Плантинги, однако сам способ предложенного им доказательства демонстрирует наличие определенной перспективы у, казалось бы, давно отринутого за полной невозможностью рационалистического анализа веры логическими средствами, в частности, с помощью семантики возможных миров.

ЛИТЕРАТУРА

- Аквинат 2004 – *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2004.
- Аквинат 2005 – *Фома Аквинский*. Комментарий к “О Троице” Боэция // Вопросы философии. М., 2005. № 6. С. 140–146.
- Аквинат 2007 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Книга I. Киев, 2007.
- Бандуровский К.В., Гейде М.М.* Методологическая рефлексия относительно научного познания в “Комментарии к “О Троице” Боэция” Фомы Аквинского // Вопросы философии, М., 2005. № 6. С. 131–139.
- Бородай Т.Ю.* Предисловие / *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2004.
- Вольневич 1969 – *Wolniewicz B.* A parallelism between Wittgensteinian and Aristotelian ontologies // Boston studies in the philosophy of science, Dordrecht 1969. No. 4.
- Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* История западноевропейской философии. Трансформация принципов аристотелевской онтологии в томизме // Историко-философский ежегодник. М., 2003. С. 25–53.
- Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Рациональное и символическое измерения онтологии Фомы Аквинского // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 29–61.
- Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989.
- Плантинга 1967 – *Plantinga A.* God and Other Minds. Ithaca and London, 1967.
- Плантинга 1970 – *Plantinga A.* World and Essence // The Philosophical Review. Vol. 79. No. 4. (Oct., 1970), P. 461–492.
- Плантинга 1974 – *Plantinga A.* God, Freedom, and Evil. New York, 1974.
- Плантинга 1980 – *Plantinga A.* Does God Have a Nature?. Milwaukee, 1980.
- Смирнов Г.А.* Онтология и теория: две парадигмы знания // Общественные науки и современность. М., 2003. № 6. С. 140–150.
- Твардовский html – *Твардовский К.* Об идио- и аллогенетических теориях суждения / <http://www.philosophy.ru/library/twardowski/idio.html>.
- Geach P.T.* Omnipotence// Philosophy. Vol. 48. No. 183. (Jan., 1973). P. 7–20.
- Geach P.T.* An Irrelevance of Omnipotence// Philosophy. Vol. 48. No. 186. (Oct., 1973). P. 327–333.
- Plantinga A.* De Re et De Dicto// Noûs. Vol. 3. No. 3. (Sep., 1969). P. 235–258.

Примечания

¹ Плантинга использует понятия логической необходимости в узком и широком смыслах слова. На самом деле, необходимость в узком смысле – это и есть понятие логической необходимости, в то время как понятие необходимости в широком смысле – это понятие фактической необходимости, а вовсе не логической. Конечно, всякая логическая необходимость является частью фактической.

Однако некорректно на этом основании писать о фактической необходимости как тоже логической, только “в широком смысле слова”.

²Подробнее можно прочитать у Казимежа Твардовского. Общая же идея такова: “согласно аллогенетистам, к существенным и необходимым составляющим каждого суждения принадлежат субъект и предикат, ибо так называются эти два представления. Идиогенетические теории отличаются от аллогенетических тем, что 1) считают представления не существенными составляющими суждения, но условием суждения; 2) предполагают, что, для того чтобы высказать суждение, необязательно нужны два представления, тогда как часто достаточно одного представления; 3) усматривают в акте суждения психическое явление *sui generis*, а не некий синтез, комбинацию или анализ представлений” [Твардовский html].

³Заметим, что с самого начала Фома пишет “что-либо”, а не “высказывание” или “утверждение” потому что он говорит не о высказываниях. В классическом примере Аквината говорится о том, что понятие “лошадь” включает в себя понятие “животное” – и это тоже представление о том, что предикат находится в субъекте, хотя речь идет вовсе не о суждениях.

⁴Стоит как минимум упомянуть широко известную формулу Баркан, смысл которой противоречит естественной интуиции: $\forall x \square P(x) \rightarrow \square \forall x P(x)$.