

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

В. П. Лега,
канд. богословия
(ПСТГУ, МГЛУ, МФТИ)

КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО РАЗВИТИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Считается, что философия Аристотеля была воспринята христианской теологией благодаря его учению о перводвигателе. Однако отцы Церкви часто обращались за помощью к Аристотелю при решении многих проблем в триадологических и христологических спорах, но аристотелевское доказательство бытия Бога использовали очень редко, да и то при этом обязательно дополняли его доказательством телеологическим — от порядка мира. Аргумент от перводвигателя получил свое развитие в арабской философии и в христианской схоластике, а затем нашел свое развитие в философии Нового времени. Существующие варианты доказательства можно разложить в три группы — каламический, томистский и лейбницианский. В каждом типе преследовалась цель преодолеть проблемы, которые и не позволяли отцам Церкви использовать аристотелевский аргумент в его первоначальном виде. Современная физика также дает множество примеров, которые иллюстрируют справедливость этого древнего аристотелевского доказательства.

Одно из самых известных в религиозной философии доказательств бытия Бога — космологическое — впервые было предложено еще античными философами. Логику этого аргумента можно найти в работах Эмпедокла и Анаксагора, но в наиболее строго логической форме оно встречается в философии Аристотеля. Этот античный мыслитель в своей теории познания исходил из полного доверия чувственному опыту, а он свидетельствует, что естественным состоянием тела является покой, в то время как движение всегда чем-то вызвано. Далее Аристотель рассуждает следующим образом: «Если же необходимо, чтобы все движущееся приводилось в движение чем-нибудь — или тем, что приводит в движение другим, или тем, что не приводится, и если тем, что приводится в движение другим, то необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим, и если он первый, то в другом нет необходимости (невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим составляло бесконечный ряд, так как в бесконечном ряду нет первого). И вот если, таким образом, все движущееся приводится в движение чем-либо, а первый двигатель не приводится в движение [ничем] другим, то необходимо, чтобы он приводил в движение сам себя» (Физика, VIII, 5) [3, 234–235]. Эта причина должна быть принципом движения, должна быть движущей причиной, но сама должна быть неподвижна, ибо иначе она также должна быть чем-то приведена в движение: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение» (Мет., XII, 7) [4, 309].

Неподвижный перводвигатель у Аристотеля занимает особое место в его онтологии и обладает атрибутами Божества — *необходимостью существования, вечностью, простотой, нематериальностью, мышлением, а кроме того, он один и един*. «От такого начала завяжут небеса и [вся] природа» (Мет., XII, 7) [4, 310], — пишет Аристотель. Прежде всего, он существует не случайным, или, как говорит Аристотель, не привходящим образом, а совершенно необходим, ибо имеет источник своего существования в самом себе: «...так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна... Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало» (Мет., XII, 7) [4, 310]. Перводвигатель вечен, поскольку вечно движение в мире. Он один, ведь если существует множество неподвижных перводвигателей, то это нарушит принцип единства и связи движения в мире, поэтому «достаточно и одного [двигателя], который, будучи первым среди неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего» (Физика, VIII, 6) [3, 242].

Поэтому же он един, иначе разные части перводвигателя будут производить разные движения в мире, и тогда движение не будет непрерывным; поскольку же движение непрерывно, то и перводвигатель един.

Перводвигатель не занимает никакого места в пространстве, поскольку он и неконечен, и бесконечен. Не может он быть конечным, ибо «ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени» [3, 258] и «невозможно бесконечной силе быть в конечной величине» (Физика, VIII, 10) [3, 260], а бесконечным не может он быть, поскольку бесконечности не существует.

Движущим и одновременно неподвижным началом, непространственным и простым, может быть начало только нематериальное, духовное. Следовательно, деятельность Бога как духовного существа может состоять только в мышлении: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (Мет., XII, 7) [4, 310]. Бог мыслит сам себя, ибо «выше» него ничего нет, т. е. у него нет внешней причины, а то, что «ниже» Бога, — это чувственный мир, имеющий материю, о которой невозможно знание. Следовательно, Бог, по Аристотелю, это не только жизнь ума, но и содержание умственной деятельности, т. е. истина. Бог — это чистая, абсолютная действительность, которая не содержит в себе никакой возможности, форма всех форм.

Аристотелевский Бог является высшей сущностью всего мира. Бог есть первая причина, т. е. движущая причина, Бог есть чистая мысль, т. е. форма форм, т. е. чистая форма, первоформа мира, и Бог есть цель, к которой стремится весь мир. Бог противоположен как первая сущностная причина материальному началу, которое является вечным, совечным Богу началом.

Часто считают, что философия Аристотеля была воспринята христианской теологией благодаря его учению о перводвигателе. Однако в действительности интерес к этому античному философу был обусловлен прежде всего другими причинами. Отцы Церкви часто обращались за помощью к философии Аристотеля для решения многих проблем при триадологических и христологических спорах, но к аристотелевскому учению о Боге относились весьма прохладно. О понимании Бога в духе Аристотеля весьма негативно отзывался свт. Григорий Богослов: «Были и такие, которые Промысл представляли слишком бедным, и, распространив управление Его только на то, что выше нас, не осмелились низвести Его до нас, более всего имеющих в Нем нужду, как будто боясь того, чтобы Благодетеля не показать слишком благим» [6, 227]. Из этой критики Аристотеля видно существенное отличие понимания Бога у античного философа и в христианстве: если для христианина Бог есть любовь и поэтому невозможно себе представить, что Бог оставляет что-либо без Своего попечения, то для Аристотеля Бог — это только перводвигатель и истина, бесстрастная и равнодушная к частностям.

Может быть, поэтому космологическое доказательство, предложенное Аристотелем, у отцов Церкви не встречается отдельно от телеологического, указывающего на наличие в мире удивительного порядка и красоты, которая не могла бы появиться без Бога — премудрого творца и промыслителя. Ведь если Бог только перводвигатель, то движение, в которое Он привел мир, могло бы быть и хаотичным. Но мы видим, что это движение весьма упорядоченно и приводит к удивительной гармонии между вещами. Следовательно, Бог — не только перводвигатель, но и мудрый и благой устроитель Вселенной.

Например, блж. Августин пишет в «Исповеди»: «Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы, ибо они меняются и облик их различен. В том же, что не сотворено и, однако, существует, в том нет ничего, чего не было раньше, т. е. нет изменения и различия. Кричат они также, что не сами они себя создали: “мы существуем потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой”. И самой очевидностью подтвержден этот голос. Итак, Господи, Ты создал их; Ты прекрасен, — и они прекрасны; Ты добр, — и они добры; Ты — Сущий, — и они существуют» (XI 4. 6) [1, 285].

Казалось бы, в чистом виде космологическое доказательство приводит прп. Иоанн Дамаскин, наиболее последовательный сторонник аристотелевской философии: «Все сущее или сотворено, или несотворенно. Итак, если сотворено, то, конечно, и изменчиво. Если же несотворенно, то и неизменно. <...> Поэтому то, что изменчиво, непременно и сотворенно. Будучи же сотворенным, оно обязательно создано кем-либо. Но Создатель должен быть несотворенным, ведь если и Он сотворен, то обязательно создан кем-либо, пока мы не придем к чему-либо несотворенному. Следовательно, будучи несотворенным, Творец, конечно, и неизменен. А чем иным могло бы быть это, как не Богом?» [9, 159]. И далее: «Тогда кто движет его? Ибо все движимое приводится в движение другим. А того кто? И так до бесконечности, пока мы не придем к чему-либо неподвижному. Ибо перводвижущее — неподвижно, что именно и есть Божество» [9, 161].

Однако здесь же прп. Иоанн дополняет космологическое доказательство телеологическим: «Что смешало их (стихии) и разделило? Что привело их в движение и движет беспрестанно и беспрепятственно? Разве не художник этого, вложивший во все определение, по которому вселенная и идет своим путем, и управляется? Но кто художник этого? Разве не Тот, Кто создал это и привел в бытие? Ведь мы не уделим столь великую силу самопроизвольности. Ибо пусть возникновение самопроизвольно — а устройство чье? Если угодно, допустим и это. Кто же хранит и блюдет это в тех определениях, в которых оно изначально осуществилось? Ясно, что нечто иное помимо самопроизвольности. Но что другое это есть, если не Бог?» [9, 160].

В космологическом аргументе ставится вопрос о начале движения во времени. Эту проблему ставит александрийский богослов Иоанн Филопон, рассматривая аристотелевскую концепцию времени. В работах «Против Аристотеля» и «О вечности мира против Прокла» он соглашается с основными положениями концепции Аристотеля, а затем приходит к выводам, прямо противоположным его выводам. Согласно Аристотелю, предположение о начале времени абсурдно, поскольку тогда следует утверждать наличие такого момента времени, у которого есть будущее, но нет прошлого. Но любой момент времени находится между будущим и прошлым. Следовательно, мир вечен. Однако, по Аристотелю, время зависит от движения небесных тел. Иоанн Филопон видит противоречие между этими двумя положениями. Ведь вечность мира предполагает и вечность движения, а это, по Аристотелю, невозможно, ибо допущение вечности эквивалентно признанию существования актуальной бесконечности и отвергает наличие неподвижного перводвигателя. Следовательно, по Филопону, аристотелевская концепция перводвигателя приводит к учению о начале мира во времени. Точно таким же аргументом Филопон пользуется для обоснования тезиса о конце мира [5, 636–637].

В дальнейшем космологическое доказательство активно развивается в арабской и еврейской философии (Ибн Сина, аль-Газали, Моисей Маймонид), в западноевропейской схоластике (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот), в философии Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк). Соответственно можно выделить три типа космологических аргументов — каламический, томистский и лейбницианский. Каламический и томистский аргументы основываются на принципе причинности, согласно которому всякий объект — например, событие, возникновение чего-либо или движение — имеет причину. Эти два аргумента расходятся между собой в способах решения проблемы ухода в бесконечность. Каламический аргумент доказывает, что поскольку уход в бесконечность невозможен, то прошлое имеет границу. Учитывая центральную роль, которую эта форма космологического аргумента играла в средневековом исламском богословии, а также значительный вклад, внесенный в ее развитие этого аргумента средневековыми мусульманами, для его названия используется слово «каламический». Арабское слово «калам» (речь) использовалось исламскими мыслителями для обозначения формулировки богословского учения и в конечном счете любой интеллектуальной позиции или аргумента, поддерживающего такую позицию. В конце концов слово «калам» стало названием целого движения в исламской мысли, которое лучше всего можно было бы охарактеризовать как исламскую схоластику, дисциплину, дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам [11, 121–122]. Например, аль-Газали представил следующий простой силлогизм в подтверждение существования Создателя: «С точки зрения разума очевидным и бесспорным является то, что возникший нуждается в Создателе, Который создает его. Этот мир — возникший, следовательно, он в своем возникновении, бесспорно, нуждается в Создателе. Что касается нашего высказывания: “Возникший в своем возникновении, бесспорно, нуждается в Создателе”, то это ясно и очевидно, ибо всякий возникший отличается определенным временем [возникновения], наступление которого представимо в мыслях и раньше этого времени, [то есть времени, в котором осуществилось его возникновение], и позже него. И тогда определение его возникновения именно этим временем, [в котором оно возникло], а не тем, что было до него или после него, с необходимостью вызывает потребность в том, кто определяет [это время]. Что же касается нашего высказывания: “Этот мир — возникший”, то доказательством этого утверждения служит то, что материальные тела не лишены движения и покоя, а они — возникшие, и все, что не лишено возникших [качеств], свойств, само — возникшее» [2, 462–463]. Бесконечный ряд временных феноменов невозможен, и, следовательно, невозможно бесконечное прошлое. Предел, у которого заканчивается конечное прошлое, аль-Газали называет «Вечным»; этот предел он, очевидно, считает вневременным.

Томистский аргумент, вариантами которого являются три из пяти сформулированных Фомой Аквинским доказательств, не исключает допущения неограниченности прошлого, но разными способами доказывает несостоятельность предположения, что существует бесконечная последовательность при-

чин и что нет Первопричины. Особенно отчетливо логика этого рассуждения видна во втором доказательстве Фомы: «В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин... Также нельзя уводить действующие причины в бесконечность... И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было бы ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это — очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом» [15, 25].

Лейбнизианский аргумент, получивший название принципа достаточного основания, прилагается ко всей вселенной. Согласно этому принципу «ничего не делается без достаточного основания, т. е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе» [13, 408]. Поскольку мир с его многообразием вещей существует именно таким, а не иным образом, то «такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде вещей случайных, т. е. в ряде тел и их представлений в душах, ибо материя сама по себе безразлична к движению и покою, к тому или иному движению, и потому в ней нельзя найти основания движения, а тем более определенного движения. ... Таким образом, достаточное основание, которое, в свою очередь, не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого ряда вещей случайных и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда или есть необходимое существо, само в себе носящее основание своего бытия; в противном случае нет никакого другого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. Такая последняя причина вещей называется *Богом*» [Там же].

Главным преимуществом лейбнизианского аргумента является отсутствие строгости каламического и томистского вариантов, которая приводит к таким неправдоподобным следствиям, как, например, отрицание свободной воли.

Многие философы, рассуждавшие в духе космологического доказательства, были и крупными учеными и делали из этого доказательства научные выводы. Декарт, например, на основе этого аргумента открывает закон сохранения количества движения. По мысли Декарта, Бог сотворил материю и привел ее в движение: «Бог неизменен и... действуя всегда одинаковым образом, Он производит всегда одно и то же действие. Предположив, что с самого момента творения Он вложил во всю материю определенное количество движения, мы должны либо признать, что Он его всегда сохраняет в таких же размерах, либо отказаться от мысли, что Он действует всегда одинаковым образом» [8, 172–173].

Лейбниц считает такой способ рассуждения слишком простым и утверждает, что Бог дал вещам мира не просто толчок, а некую способность действовать, энергию, и, таким образом, сохраняется не количество движения, а энергия: «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку» [13, 430]. Как мы знаем, правы оказались оба ученых, и в мире действует и закон сохранения энергии, и закон сохранения количества движения.

В XVIII–XIX вв. многие философы — Д. Юм, И. Кант, П. Гольбах, Дж. С. Милль, Д. Штраус и др. — стали находить различные проблемы и недостатки в космологическом аргументе. Так, например, Кант указывал, что понятие причинности относится лишь к миру явлений чувственного мира. Нельзя говорить о существовании причины *вне* этого мира, а именно это и делается, когда говорят о бытии Бога как *причине* чувственного мира. Если Бог — это причина мира, то Бог должен быть частью этого мира. Если же Бог не относится к этому миру, то Он не может быть причиной мира [10, 364–370]. Но аргумент Канта совершенно не объясняет, откуда же в мире взялась эта причинно-следственная связь. Говорить о механизме мира и не ставить вопрос о причине механизма, по совершенно справедливым словам Н. П. Рождественского, это все равно что говорить об устройстве паровой машины и описывать «со всею тщательностью ее цилиндры, поршни, колеса, печь, котел», — и избегать «при этом упоминать имя ее изобретателя (Джеймса Уатта)» [14, 330].

Другой аргумент приводит Б. Рассел в книге «Почему я не христианин». Следуя логике Дж. С. Милля, он заявляет, что если у всего есть причина, то и у Бога тоже должна быть причина. Если же мы произвольно приписываем Богу беспричинность, то почему бы не приписать беспричинность материальному миру? Однако в этом аргументе видно совершенно неправильное отождествление Бога с вещью, которая конечно же должна иметь причину вне себя. Но Бог — это не вещь, а причина мира, состоящего из вещей. Фактически аргумент от первопричины утверждает, что поскольку в мире все взаимосвязано причинно-следственными связями, то сами эти связи не могут принадлежать этому миру. Или, иначе говоря, вопрос «Какова причина Бога?» равносильен вопросу «Какова причина причины?».

Однако все возражения религиозных философов на эту критику оставались без внимания. Успехи науки XIX в. вселили во многих уверенность, что мы теперь не нуждаемся в гипотезе Бога для объяснения природы. Однако развитие науки, особенно физики, в XX в. вновь заставило обратить внимание на этот аристотелевский аргумент. В частности, из теории Большого взрыва следует проблема возникновения мира. Уже установлено, что Вселенная существует 13,7 млрд лет. А что было до Большого взрыва? Что явилось его причиной? Физические ответы на этот вопрос дать невозможно, поскольку возникла Вселенная из состояния сингулярности, из точки, не имеющей никакого объема, фактически из небытия. Как пишет американский физик П. Девис, «Вселенная начала свое существование из состояния вакуума, лишённого вещества и излучения» [7, 211]. С возникновением Вселенной связано и возникновение времени. «Если мы экстраполируем это предсказание до его предела, мы достигаем точки, где все расстояния во Вселенной сокращаются до нуля. Следовательно, начальная космологическая сингулярность образует край прошлого Вселенной во времени. Мы не можем продолжить физическое рассуждение или даже концепцию пространства–времени за пределы этой краевой точки. По этой причине большинство космологов считают начальную сингулярность началом Вселенной. С этой точки зрения Большой взрыв представляет собой событие сотворения мира; сотворение не только всего вещества и энергии, но также самого пространства–времени» [12, 123]. Таким образом, рассуждения Аристотеля вновь оказались востребованными в наше время.

Ключевые слова: Аристотель, Фома Аквинский, Лейбниц, космологический аргумент, перводвигатель, каламический аргумент, принцип достаточного основания.

Литература

1. *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991.
2. *Аль-Газали*. Возрождение религиозных наук: В 3 т. М., 2007. Т. 1.
3. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1.
4. *Аристотель*. Физика // Там же. М., 1981. Т. 3.
5. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Православная энциклопедия. Т. 24.
6. *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
7. *Девис П.* Суперсила. М., 1989.
8. *Декарт Р.* Трактат о свете. М.; Л., 1934.
9. *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. М., 2002.
10. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
11. *Крейг У., Синклер Дж.* Каламический космологический аргумент // Новое естественное богословие / У. Крейг, Дж. Морленд, ред. М., 2014.
12. *Крейг У.* Каламический космологический аргумент // Философия религии: Альманах. 2008–2009. М., 2010.
13. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1.
14. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: Курс основного богословия: В 2 т. СПб., 1893. Т. 1.
15. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. 1: Вопросы 1–43. Киев; М., 2002.

*А. М. Малер,
(Государственный академический университет гуманитарных наук,
Синодальная библейско-богословская комиссия и Межсоборное присутствие
Русской Православной Церкви)*

АРИСТОТЕЛЬ И ФИЛОСОФИЯ ХРИСТИАНСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА

Доклад посвящен восприятию Аристотеля в философии христианского персонализма, западного (М. Бубер, Э. Мунье, Ж. Лакруа) и русского (В. И. Несмелов, Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский). Автор различает два подхода в философии персонализма: объективно-систематический, восходящий к самому Аристотелю, и субъективно-экзистенциальный, оказавшийся в конфликте с аристотелевским наследием, поскольку Аристотель предпочитает неподвижное бытие подвижной свободе (Бердяев), его бог безличен и не знает любви (Лакруа), человек перестает у него быть проблемой (Бубер), а его философия сводится к мудрости