

Метафизические предпосылки каламического космологического аргумента У. Крейга: их критика и развитие

К. В. Карнов

Институт философии Российской академии наук,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Для цитирования: Карнов К. В. Метафизические предпосылки каламического космологического аргумента У. Крейга: их критика и развитие // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 252–267. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.205>

Настоящая статья посвящена анализу одной метафизической проблемы, возникающей в связи с космологическим доказательством бытия божественного, а именно законности перехода в доказательстве от имманентной причины существования Вселенной к трансцендентной. Показывается, как эта проблема решалась Фомой Аквинским в *tertia via*, а также то, что она оказывается не решенной в каламическом космологическом аргументе Уильяма Крейга. Предлагается возможная корректировка доказательства Крейга, с тем чтобы оно могло справиться с данной трудностью. Для этого выявляются метафизические предпосылки доказательства: на две посылки и один вывод каламического аргумента приходится по крайней мере две не эксплицированные метафизические предпосылки, а для того чтобы вывод доказательства был логически валидным, обосновывается необходимость ввода еще одной метафизической посылки. На основании этого в статье сформулирована расширенная версия каламического космологического аргумента Крейга, в которой учтены скрытые и пропущенные посылки. Анализ же внутренних связей между метафизическими посылками доказательства Крейга показал, что в его космологическом доказательстве особую значимость приобретает взаимосвязь космологического доказательства и доказательства от замысла. На основании этого интерпретируется тезис о кумулятивном эффекте теистических доказательств.

Ключевые слова: космологическое доказательство, каламический космологический аргумент, *tertia via*, метафизическая трудность для космологического доказательства, Уильям Крейг, Фома Аквинский.

I. Введение

Одной из главных черт англо-американской (аналитической) философии вообще и философии религии и философской теологии в частности является стремление авторов к ясности, общезначимости выводов, научности в изложении своих идей и в методах исследования (последнее, прав-

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
 - © Общечерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

да, порой подменяется наукообразностью). Как кажется, именно в силу желания воплотить в своих рассуждениях эти заслуживающие похвалы идеалы аналитические теологи и философы религии переводят анализ теистических доказательств в область логики и формальной семантики, по возможности максимально выхолащивая из них всякое метафизическое наполнение¹. Подтверждением могут служить: так называемое общее космологическое доказательство, предложенное Стивеном Дэвисом, каламический космологический аргумент Уильяма Крейга, модальная версия онтологического доказательства Алвина Плантинги².

Космологическое доказательство особенно любимо философами-аналитиками за то, что из множества его исторических форм, как они считают, можно вычленив логическую схему и тем самым отказаться от любой метафизики. В связи с этим особого внимания удостоивается версия космологического доказательства Фомы Аквинского, представленная им как третий путь в «Сумме теологии». Как я показывал в своей упомянутой выше статье, отвлечение логической структуры от метафизического содержания космологического доказательства ведет к тому, что само доказательство перестает быть консистентным. Это происходит потому, что извлечь логическую структуру из доказательства оказывается невозможно, поскольку она является не самостоятельным элементом доказательства, а его составной частью, тесно связанной с античными и средневековыми физическими³ и метафизическими представлениями. Все это ставит перед всеми версиями космологического доказательства трудноразрешимые метафизические вопросы.

¹ С другой стороны, данное начинание аналитических философов религии укладывается в рамки появившихся в 30-е годы XX столетия исследований логической структуры доказательств Фомы Аквинского. См.: *Salamucha J. Dowod ex motu na istnienie Boga // Collectanea Theologica XV. 1934. P. 33–92.* — Подробный обзор таких исследований см. в кн.: *Bocheński J. M. Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11.* München: Philosophia Verl., 2003.

² *Davis S. T. God, Reason and Theistic Proofs.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997. P. 144–146 (рус. пер.: *Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства / пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. М.: Наука; Восточная литература, 2016;* *Craig W. L. The Kalām Cosmological Argument.* London: Macmillan Press, 1974; *Plantinga A. God, Freedom and Evil.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974 (рус. пер.: *Плантинга А. Онтологическое доказательство // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 113–143;* *Крейг У. Каламический космологический аргумент // Философия религии. Альманах 2008–2009 / отв. ред. В. К. Шохин. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 110–135 (для удобства отечественного читателя я буду в дальнейшем изложении полагаться на это издание перевода статьи Уильяма Крейга). Как-то я уже разобрал данную методологическую установку аналитических теологов и философов религии (см.: *Карпов К. В. Метафизическое измерение космологического доказательства бытия Божественного и некоторые задачи теистических доказательств // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 41–52).**

³ Не случайно Аристотель помещал свою версию космологического доказательства в те места, где обсуждается именно «физика».

В настоящей статье я буду обсуждать один из этих вопросов, а именно законность перехода в доказательстве от имманентной причины существования Вселенной к трансцендентной; проанализирую, как он решался Фомой Аквинским, покажу, почему он не решается Уильямом Крейгом в его каламическом космологическом аргументе, а также предложу возможную корректировку доказательства Крейга, с тем чтобы оно могло справиться с выявленной трудностью.

II. Метафизическая трудность

Существует несколько версий космологического доказательства. Приведем некоторые наиболее популярные из них.

А

- (2.1) Все, что движется, должно быть движимо чем-то иным;
- (2.2) регресс до бесконечности невозможен;
- (2.3) следовательно, существует перводвигатель.

Б

- (2.4) У каждого следствия имеется причина;
- (2.5) регресс до бесконечности невозможен;
- (2.6) следовательно, должна существовать первопричина.

В («третий путь» Аквината)

- (2.7) Некоторые контингентные сущие существуют;
- (2.8) если какое-либо контингентное сущее существует, то существует и необходимое сущее;
- (2.9) следовательно, необходимое сущее существует;
- (2.10) если существует необходимое сущее, то должна существовать его причина, которая также необходима;
- (2.11) невозможно полагать актуально бесконечный ряд действующих причин для существования необходимых сущих;
- (2.12) следовательно, должна существовать одна причина существования необходимых сущих⁴.

Во всех трех вариантах доказательства первая посылка (2.1, 2.4, 2.7) — это некий метафизический принцип. Не раз уже говорилось о том, что данные в первых посылках метафизические принципы адекватны именно античной и средневековой физике⁵. Вторая посылка выражает принцип мышления (версии А и Б) или также метафизический принцип (версия В,

⁴ Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства. С. 97–98, 104. — Версию «В» космологического доказательства я изложил несколько подробнее, чем это сделал С. Дэвис, чтобы более адекватно представить схему рассуждения Фомы Аквинского. Дэвис сводит «третий путь» Фомы к утверждениям 2.7, 2.8, 2.9, пропуская, таким образом, вторую часть доказательства. При разборе доказательства Аквината станет очевидной ошибочность подхода Дэвиса.

⁵ См., напр.: Лобковиц Н. Доказательство существования Бога *e rebus creatis* // Религиоведческий альманах. 2016. №1(1). С. 74–78.

я разберу его подробнее ниже). Наконец, вывод — это искомое утверждение о существовании трансцендентной причины.

Во всех представленных вариантах космологического доказательства именно обоснованность перехода от физических, или имманентных миру, метафизических наблюдений к постулированию существования трансцендентной причины мира представляет самую большую трудность. Другими словами, появляется вопрос: почему при совмещении посылок доказательства мы должны полагать трансцендентную, а не имманентную причину существования Вселенной? Посмотрим теперь, как, вводя некоторые дополнительные посылки, Фома Аквинский решает эту трудность в *Tertia via*, своем «третьем пути».

III. «Третий путь» и метафизическая трудность

1. Анализ *tertia via* начнем с восстановления его формулировки, разбив текст Аквината на две части и посылки.

- I. (3.1) Мы обнаруживаем среди вещей некие такие, которые могут как быть, так и не быть (*sunt possibilia esse et non esse*),
- (3.2) поскольку мы обнаруживаем, что нечто возникает и разрушается (*quaedam generari et corrumpi*), и, соответственно, может как быть, так и не быть.
- (3.3) Но невозможно, чтобы все, что является таковым, было всегда;
- (3.4) поскольку то, что может не быть, иногда не есть.
- (3.5) Если, следовательно, все может не быть, то когда-то в реальности не было ничего.
- (3.6) Но если это истинно, то и сейчас не было бы ничего, поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть; следовательно, ничего сущего не было, то невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидным образом ложно.
- (3.7) Следовательно, не все сущие являются возможными, но в реальности должно существовать нечто необходимое (*necessarium in rebus*).
- II. (3.8) Но все необходимое либо имеет причину своей необходимости в чем-то еще, либо нет.
- (3.9) Но невозможно, чтобы [ряд] необходимых [сущих], имеющих причину своей необходимости [в чем-то еще], уходил в бесконечность,
- (3.10) как это невозможно в случае действующих причин, что уже доказано.
- (3.11) Следовательно, необходимо полагать нечто само-по-себе-необходимое (*per se necessarium*), не имеющее причины необходимости в чем-то еще, но являющееся причиной необходимости прочего.
- (3.12) И таковое все называют Богом (*quod omnes dicunt Deum*)⁶.

⁶ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 co. <http://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> 28318 (дата обращения: 25.07.2019). — Первое, на что необходимо обратить внимание, это то, что данное доказательство не предполагает временного начала мира: то, что мир начал существовать во времени, Фома считал недоказуемым и относил скорее к вероучительным догматам (*Ibid.* I, q. 46, a. 2 co). Ср. также: *Ibid.* I, q. 10, a. 5; I, q. 47, a.

Последовательно разберем предложенное Аквином доказательство. Сперва попытаемся понять, что имеется в виду под «могущим как быть, так и не быть» (3.1). Очевидно, что Фома связывает подобные сущности с теми, которые «возникают и разрушаются» (3.2), т. е. вещами подлунного мира, сущность которых, вследствие их связи с материей и формой, состоит в том, что они могут возникать, развиваться, разрушаться, трансформироваться в другие вещи. Общее определение таких вещей состоит в том, что им присуща способность не быть, способность небытия (*potentia ad non esse*)⁷. Далее Фома заключает, что если бы существовали только вещи, способные к возникновению и уничтожению, то когда-то не было бы ничего (3.3)–(3.5). Напротив, отделенные субстанции, вещи надлунного мира не имеют такой способности: они тоже возникли, но по воле Бога, и уничтожаются они тоже по Его воле. От подобных сущностей Фома переходит к сущностям противоположным — необходимым.

Что же такое необходимое (*necessarium*), существование которого доказывается в первой части аргумента? Можно предположить, что таковым является логически необходимое сущее, т. е. нечто, не зависящее в своем существовании от чего-то иного, что и сделал Стивен Дэвис⁸. Если бы это было так, то никакого космологического доказательства, в сущности, не требовалось бы: мы могли бы усмотреть существование необходимого сущего, просто всмотревшись в его понятие, как это делается в доказательстве онтологическом. Зачем нам еще дополнительно устанавливать существование необходимого сущего, если такое сущее существует необходимо? Можно, с другой стороны, считать такое сущее невозможным, как, например, круглый квадрат, но это уже совершенно другой вопрос, о котором в доказательстве речи не идет. Кроме того, мы ясно видим из самого хода рассуждения в первой части, что под *necessaria* Фома имеет в виду сущности, противоположные тем, что могут «возникать и разрушаться». Это те сущности, которые, будучи сотворены Богом и поддерживаемы Им в бытии, не претерпевают никаких субстанциальных изменений. Таковыми являются отделенные субстанции, в том числе человеческие души и ангелы⁹. Это предположение подтверждается еще и тем, что во второй части аргумента Фома доказывает, что у необходимых сущих есть причи-

1 ad 2. Важность этого обстоятельства прояснится при разборе каламического аргумента Крейга, а пока что просто зафиксируем этот факт.

⁷ *Thomas Aquinas*. Summa contra gentiles, II, c. 30, n. 3. <http://www.corpusthomicum.org/scg2006.html24677> (дата обращения: 25.07.2019).

⁸ Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства. С. 104.

⁹ «Однако и среди сотворенных вещей есть такие, бытие которых безусловно и необходимо. Безусловно и абсолютно не могут не существовать такие вещи, в которых нет способности не быть. Дело в том, что некоторые вещи созданы Богом так, что в их природе заложена возможность небытия. Происходит это от того, что материя в них способна принять другую форму. Те же вещи, в которых либо нет материи, либо есть, но такая, которая неспособна принять другую форму, неспособны к небытию. Вот они-то существуют с безусловной и абсолютной необходимостью». — *Thomas Aquinas*. Summa contra gentiles, II, c. 30, n. 1–2.

на, которая также необходима, но каузально независима¹⁰, т. е. это трансцендентная причина.

Рассуждение Аквината во второй части *tertia via* начинается с того, что он показывает невозможность актуально бесконечного ряда действующих причин для существования необходимых сущих (3.9). Собственно, запрет на актуальную бесконечность причин не является чем-то новым, заимствуется Фомой у Аристотеля¹¹ и является общей чертой всех версий космологического доказательства (2.2, 2.5 и 2.11). Это рассуждение Аквината только указывает на то, что он имел в виду: между необходимыми сущими и их причиной имеется трансцендентная связь, ведь обсуждение ряда причин имеет смысл только при условии полагания имманентной взаимосвязи между вещью и ее причиной. То есть самим своим рассуждением о невозможности бесконечных причин Фома указывает на то, что эта причина трансцендентна. Затем установление трансцендентной причины тематизируется Фомой указанием на характер этой причины, т. е. необходимого и необусловленного сущего (3.10)–(3.11).

Чтобы понять, каким может быть такое необходимое и необусловленное сущее, обратимся к одному из ранних философских трактатов Фомы — «О сущем и сущности». В третьей главе он пишет: «Следовательно, надлежит, чтобы любая вещь, бытие которой отлично от ее природы, имела свое бытие от другого»¹². Что это за вещь, бытие которой отлично от ее природы? Это такая вещь, которая не существует в силу своей природы: необходимо, чтобы нечто добавило бытие ее природе, чтобы она стала существующей. Таким образом, мы не можем помыслить ее ни существующей, ни несуществующей, поскольку ее существование / несуществование никак не выводимо из ее природы. А поскольку нечто все-таки существует, следует полагать кое-что в ряду действующих причин, что лежит за пределами сущего, кое-что, что делает некое сущее существующим. Поэтому Аквинат продолжает: «Надлежит, чтобы существовала такая вещь, которая была бы причиной бытия всех вещей в силу того, что сама она есть одно только бытие»¹³.

В этих отрывках Фома говорит не просто о соотношении двух сущих между собой, но о соотношении двух вещей, одна из которых относится к классу вещей, принимающих бытие, самостоятельно не существующих, а вторая является самим бытием. Связь между двумя вещами (дающей и принимающей бытие) не может быть имманентной, но только транс-

¹⁰ Прекрасный анализ того, что скрывается в доказательствах Фомы под понятием *необходимого сущего* см. в: Brown P. St. Thomas' doctrine of necessary being // The Philosophical Review. 1964. Vol. 73. P. 76–90.

¹¹ Aristoteles. *Metaphysica*, α, 2. 994 a 1 ff. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D2%3Asection%3D994a> (дата обращения: 25.07.2019).

¹² Thomas Aquinas. *De ente et essentia*, cap. III. <http://www.corpusthomicum.org/oe.html69874> (дата обращения: 25.07.2019).

¹³ Ibid.

цендентной, так как то, что дает бытие, превосходит в силу этого своего качества вещи, которые нельзя мыслить ни существующими, ни несуществующими; и, напротив, то, что дает бытие, мыслится только как существующее, как чистое бытие. А это, как заключает Аквинат, «все называют Богом». В связи с последним утверждением остается неясным, является ли существование Бога единственным, что доказывает этот аргумент и не может ли на это место претендовать, скажем, материя? Эта проблема была поставлена уже в начале XIII в. пантеистом Давидом Динанским¹⁴, с которым в разделе 8 третьего вопроса первой части «Суммы теологии» спорит Фома. Эту же проблему поднимает и комментатор Фомы — Каэтан¹⁵. Чтобы доказать, что этим необходимым сущим является Бог, нужно показать, что доказываемое в аргументе свойство может принадлежать только Богу, а также то, какое место оно занимает среди других Его свойств, как с ними соотносится.

Выше метафизическая трудность космологического доказательства была сформулирована в отношении трехчастной (силлогистической) схемы доказательства. Напомню, она касается законности перехода от постулирования имманентных миру метафизических принципов, выраженных в первой посылке — (2.1) и (2.4), — к утверждению в следствиях (2.3) и (2.6) трансцендентной причины данных принципов.

Фома Аквинский не формулирует эксплицитно эту проблему, но предложенное им в *tertia via* рассуждение, как кажется, показывает, что он при его составлении имел ее в виду, поскольку развертывает трехчастную схему в двенадцати шагах, формулируя, по сути, два независимых доказательства, совмещение которых как раз и призвано обойти обозначенное затруднение.

В первой части *tertia via* Аквинат доказывает существование необходимых сущих. Именно в этом пункте раскрывается коренное различие между Фомой и современными аналитическими теологами. Фома считает необходимое сущее противоположностью сущим, подверженным возникновению и уничтожению, т. е. существующим в рамках этого цикла. Необходимые сущие, напротив, выходят за рамки цикла «возникновение — уничтожение»: они выходят за границы того, что возникает и разрушается, что может как быть, так и не быть. Их существование необходимо, но не в том смысле, что они существовали всегда и будут всегда существовать, а в том, что они возникли и существуют не случайно, а необходимо. И именно в этом смысле они являются опорой существования тленных сущих: «[(3.6)] Но если это истинно, то и сейчас не было бы ничего, поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть; если, следовательно-

¹⁴ Давид Динанский. [Дух, материя, Бог]: (Фрагменты из «Quaternuli») / пер. А. Х. Горфункель // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2 / под ред. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1969. С. 811–812.

¹⁵ Thomas de Vio Cajetan. In Summam Theologicam. I, 2, 3 D // Thomae de Vio Caietani Commentaria in Summam theologicam angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis. Vol. 1. Lyra: Joseph van In, 1892. P. 28.

но, ничего сущего не было, то невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидным образом ложно». Таким образом, с метафизической точки зрения необходимые сущие являются фундаментом, основой для возможных сущих. И только во второй части *tertia via* Фома Аквинский переходит к доказательству того, что должно существовать такое необходимое сущее, основание необходимости которого заключено в нем самом.

Итак, как мы видим, Фома решает указанную метафизическую трудность, используя три рода сущих: подверженные возникновению и уничтожению; необходимые, основа необходимости которых находится в чем-то ином; и необходимое, основа необходимости которого заключена в нем самом. На первом шаге доказывается, что помимо сущих, подверженных возникновению и уничтожению, существуют необходимые сущие, и именно для последних, расположенных на следующей онтологической ступени, доказывается необходимость существования такого необходимого сущего, которое дает им необходимость существования. Таким образом, эти необходимые сущие выступают в роли связующего звена между видимым миром и трансцендентным. А поскольку сущие, подверженные возникновению и уничтожению, находятся на ступень ниже в онтологической иерархии необходимых сущих и в определенном смысле подчинены им, постольку, если верно доказательство существования необходимого сущего для вторых, то оно также верно и для первых.

IV. Каламический космологический аргумент Уильяма Крейга и метафизическая трудность

Рассмотрим теперь каламический космологический аргумент в версии, предложенной известным американским философом религии и теологом Уильямом Крейгом¹⁶. Вот как его формулирует сам автор:

- (4.1) Все, что начало существовать, имеет причину;
- (4.2) Вселенная начала существовать;
- (4.3) следовательно, вселенная имеет причину¹⁷.

¹⁶ Эта версия космологического доказательства крайне популярна среди аналитических теологов. Каждый шаг аргумента не раз обсуждался и критиковался. Историческая формулировка доказательства и анализ исторического контекста его возникновения рассмотрены в: *Craig W.L. The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. London: Macmillan Press, 1980; Dales R. C. Medieval Discussions of the Eternity of the World. Leiden: Brill, 1990; Davidson H. A. Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press, 1987.* Достаточно полную библиографию по формулированию различных версий каламического космологического аргумента и их анализу см. в: *Craig W.L., Sinclair J.D. (2009) The Kalām Cosmological Argument // The Blackwell Companion to Natural Theology / eds Craig W.L., Moreland J.P. London: Blackwell, 2009. P. 197–201.*

¹⁷ Крейг У. Каламический космологический аргумент. С. 110.

Как отмечает сам Крейг, цель аргумента — не просто показать, что у Вселенной имеется какая-то причина в ряду других причин, а совсем напротив, главная цель: «Доказать существование первой причины, которая превосходит и творит все царство конечной реальности»¹⁸. Затем уже, анализируя природу и свойства этой первой причины, Крейг отождествляет ее с теистическим Богом — не имеющим причины, неизменным, нематериальным, всемогущим, находящимся вне времени и пространства личным Творцом¹⁹. Только из постановки цели и сделанных выводов уже видна разница в предложенных Аквинатом и Крейгом доказательствах. Главная задача Крейга — не выстроить метафизическое доказательство, а, скорее, взять общую его структуру и попытаться наполнить посылки доказательства некоторыми выстроенными в стройную систему фактами из современной физической теории, дабы доказательство, как мне кажется, приобрело больший вес именно для современного читателя.

Нельзя сказать, что эта цель совершенно ошибочна. Совсем наоборот, выше я уже упоминал, что традиционно космологическое доказательство относилось к физике: хотя само доказательство формулировалось в метафизической плоскости, его доказательная база относилась к физике. Именно по этому пути и следует Крейг. Однако вопрос убедительности доказательства лежит в области связи сделанных в нем метафизических утверждений. Итак, посмотрим на каламический аргумент Крейга с этих двух точек зрения.

Крейг признает, что первая посылка его версии доказательства (4.1) является неким метафизическим утверждением, более того, она основывается на известной метафизической максиме «Ничто из ничего не возникает». Этот принцип Крейг считает самоочевидным; его нельзя доказать, так как он представляет собой одну из метафизических аксиом²⁰.

Основные свои усилия Крейг бросает на доказательство второй посылки (4.2). Он приводит несколько доводов: (а) аргумент от невозможности актуально бесконечного большого числа вещей; (б) аргумент от невозможности получить актуально бесконечное множество вещей путем последовательного добавления; (в) аргумент, основанный на равномерном расширении Вселенной; (г) аргумент от термодинамических свойств Вселенной. В цели настоящей статьи не входит подробный анализ физической и математической составляющих упомянутых аргументов, однако некоторые замечания, основанные на общих наблюдениях, сделать необходимо.

Как видно, представленные четыре аргумента Крейга распадаются на две группы. Первая — аргументы (а) и (б) — нацелена на то, чтобы доказать, что актуальная бесконечность не может существовать реально (это аргумент Аристотеля о невозможности актуальной бесконечности). Здесь на помощь Крейгу приходят парадоксы из теории множеств: мысленный

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 135.

²⁰ Там же. С. 110–111.

эксперимент Давида Гилберта «Гранд-отель» и предложенный Бертраном Расселом «Парадокс Тристрама Шенди». Цель Крейга — показать, что, во-первых, безначальная временная цепь событий не может существовать, а во-вторых, что события во времени не могут удаляться до бесконечности. Таким образом, очевидно, что Крейг обосновывает посылки (2.2), (2.5) и (2.11) разных версий космологического доказательства. Но это не единственная цель Крейга: куда более важная состоит в том, чтобы применить полученные выводы к дополнительным аргументам (в) и (г). В аргументе (в) Крейг обращается к «Стандартной модели Большого взрыва», а в аргументе (г) — ко второму закону термодинамики и приложению его к различным моделям Вселенной. Оба аргумента независимы и самодостаточны и показывают, что у Вселенной имелось начало, а вместе они дают кумулятивный эффект. Сами по себе аргументы (а) и (б) показывают логическую необходимость того предположения, что у Вселенной должно быть начало. А будучи примененными к аргументам (в) и (г), они говорят о том, что начало Вселенной невозможно полагать в бесконечно далеком прошлом. Считая, что он привел все необходимые доказательства, Крейг делает следующий вывод из своего рассуждения:

Из первой посылки, что все, что начало существовать, имеет причину, и из второй посылки, что Вселенная начала существовать, логически следует, что Вселенная имела причину. Это заключение может ошеломить нас, может наполнить нас благоговением, потому что оно означает, что Вселенную привело к существованию нечто более великое, чем она, нечто высшее по отношению к ней²¹.

Действительно ли сделанный Крейгом вывод о том, что причина Вселенной — «нечто более великое, чем она, нечто высшее по отношению к ней», может нас ошеломить и наполнить благоговением? Кажется, здесь не все так однозначно, как нам пытается представить американский философ.

Посмотрим на структуру доказательства Крейга внимательнее.

- (4.1) Все, что начало существовать, имеет причину, поскольку
- (4.1*) ничто из ничего не возникает;
- (4.2) Вселенная начала существовать, поскольку
- (4.2*) актуальная бесконечность невозможна и
- (4.2**) имеются данные из физики, что у Вселенной должно было быть начало;
- (4.3) следовательно, Вселенная имеет причину;
- (4.3*) причина Вселенной должна быть отлична от нее и быть высшим и более великим по отношению к ней.

Абстрагируемся от проблемы обоснованности каждой посылки; главный вопрос, который я здесь поднимаю, касается законности перехода от (4.3) к (4.3*).

²¹ Там же. С. 130.

Очевидно, что ответ на него отрицательный. В своем доказательстве Крейг говорит только о том, что Вселенная должна иметь причину. Вполне законно с логической точки зрения можно считать таковой причиной какое-то явление, событие, стечение обстоятельств — Большой взрыв, например, или какое-то иное явление (в данном случае не важно, какое именно). А важно то, что этот Большой взрыв является событием той же реальности, что и сама Вселенная. Можно, разумеется, спрашивать далее: что послужило причиной Большого взрыва? И поскольку в (4.2*) было показано, что актуальная бесконечность невозможна, постольку нельзя бесконечно долго отодвигать причину Большого взрыва (скажем, отвечая, что к обсуждаемому Большому взрыву привела череда событий, также инициированная другим Большим взрывом). Данный ход рассуждения (4.2*) объявляется незаконным в том смысле, что на самом деле, хотя такую череду и можно представить, она существовать никак не может (из аргументов (а) и (б)). Поэтому в этой цепи событий мы с необходимостью должны постулировать начальную точку, т. е. некое изначальное событие, которое привело к возникновению Вселенной. А само начальное событие должно быть иным по своей природе по отношению к следствию — именно в силу того, что оно инициировало это следствие. И не просто иным, а, с точки зрения классической метафизики, тем, что по своему потенциалу, по своей природе превосходит следствие. А за этим утверждением лежит уже другой древний метафизический принцип, согласно которому меньшее не может быть причиной / основанием большего, или, иначе, расположенное на более низкой ступени онтологической лестницы не может быть основанием того, что располагается выше.

Данный принцип мышления известен издревле. Его можно обосновать и не прибегая к высоким материям: воспользуемся для этого известным примером Уильяма Пейли из трактата «Естественная теология» о часах и их создателе. Итак, спросим: почему часы могут показывать правильное время? Ответом может послужить то, что некто создал механизм таким образом, что он отмеряет одинаковые отрезки времени, и установил стрелки так, чтобы они показывали верное время (с определенной погрешностью) для данного часового пояса. Мы так предполагаем потому, что знаем из опыта: сами по себе часы не возникают и, соответственно, никакое время измерять не могут. А тот, кто создает часовой механизм, без сомнения, отличен от часов в том смысле, что знает по крайней мере то, что нужно сделать, чтобы собрать такой механизм, который будет отмерять равные промежутки времени. И раз этот кто-то обладает знанием, а сами часы, очевидно, знать ничего не могут, то он занимает по сравнению с часами более высокое положение в онтологическом ряду²². Так что уже

²² Прошу прощения у читателя за подробное изложение столь примитивного примера, который вдобавок можно почти бесконечно усложнять, и при этом он не приведет к иному выводу; однако он очень нагляден для обоснования обсуждаемого метафизического принципа.

на этом этапе рассуждения можно упрекнуть Уильяма Крейга в некоторой небрежности при переходе от (4.3) к (4.3*).

Кажется, что подобным образом можно ответить на указанную в начале статьи метафизическую трудность. Напомню: речь идет о законности перехода от (4.3) к (4.3*). Или, иными словами: почему в выводе доказательства осуществляется переход к трансцендентному, тогда как все доказательство построено на анализе имманентных миру явлений? То есть почему в выводе полагается трансцендентная причина существования Вселенной? Наш пример с часами показывает, что в основу такого перехода можно полагать другой метафизический принцип, согласно которому низшее в онтологическом отношении основывается в своем существовании на высшем.

V. Принцип «низшее в онтологическом отношении основывается в своем существовании на высшем», проблема имманентности / трансцендентности и *tertia via* Фомы Аквинского

Итак, в предыдущем разделе мы установили два важных момента, касающихся каламического космологического аргумента Уильяма Крейга. Во-первых, в выводе аргумента осуществляется эксплицитно не обоснованный переход от того, что (4.3) Вселенная имеет причину, к тому, что (4.3*) причина Вселенной должна быть отлична от нее и быть высшим и более великим по отношению к ней началом. Во-вторых, была выдвинута гипотеза, что подобный переход может основываться на метафизическом принципе:

- (5.1) низшее в онтологическом отношении основывается в своем существовании на высшем.

Посмотрим, какие ограничения могут быть предложены для подобного скрытого обоснования.

Обратимся опять-таки к примеру Пейли с часами и часовщиком. Пейли, безусловно, имел в виду, что часовщик находится в некой иной онтологической позиции относительно часов. С одной стороны, часовщик относится к тому же материальному миру, что и часы, подвержен тем же силам и воздействиям, так как хотя часовщик — живой организм, по «материи» он не отличен от них. С другой стороны, в часовщике имеется нечто, отличающее его от своего произведения: скажем, нематериальный разум, который может, например, давать идеи о том, как должны быть устроены часы. И в этом смысле часовщик «трансцендентен» часам; при этом между часами и часовщиком обнаруживается онтологическая связь: как в часовщике, так и в часах имеется нематериальный элемент: в часах — идея об устройстве часового механизма, а в часовщике — разум, который может продуцировать указанную идею. Как кажется, именно на эту позицию указывал Пейли, а также многие его предшественники по разработке космо-

логического доказательства. Продолжим использовать аналогию Пейли. Между Вселенной и Богом также имеется обозначенная нами связь: мир несет на себе печать (след) творческой активности Бога, он создан по образцам неких божественных идей. Только постулируя такую связь, можно корректно переходить в доказательстве от Вселенной к трансцендентной по отношению к ней причине²³.

Попробую пояснить сказанное. Ничто не мешает вводить в космологическое доказательство еще один, выявленный нами, метафизический принцип. Мы установили и его роль: он позволяет перейти к постулированию причин нового класса, перейти от причин имманентных к причине трансцендентной. Проблема, однако, заключается в том, как этот принцип работает в конкретной версии доказательства. Чтобы применение принципа было обоснованным и чтобы можно было перейти к причинам нового класса, необходимо, чтобы в доказательстве постулировалась некая связь между двумя видами сущего: низшими, находящимися в рамках сотворенного мира, и высшей, трансцендентной сотворенному миру. В противном случае окажется прав тот, кто, следуя принципу экономии мышления, будет искать причину контингентных сущих в том, что имманентно миру. Даже расширенная версия доказательства Крейга никак не показывает, что причиной Вселенной должно быть нечто трансцендентное ей. А то, что мы не можем найти равнопорядковую причину, не может быть основанием для полагания причины высшего порядка. Простой пример: люди долго не знали, какова причина землетрясений. Ретроспективно мы можем теперь утверждать, что полагание трансцендентной причины этого явления было ошибочным: в результате развития знаний и представлений человечества о мире причина землетрясений была найдена среди равнопорядковых этому явлению сущих. Теоретически ничто не препятствует нам полагать причину такого же порядка и в случае с вопросом о причине существования Вселенной. Более того, принцип экономии мышления обязывает нас поступать именно так.

Итак, для ввода трансцендентной причины должно быть какое-то основание, а именно метафизическая связь между Вселенной и Богом. Мы видели, что хороший пример подобной связи дает Уильям Пейли. В его доказательстве часы и часовщик связаны между собой в силу некоего замысла, имевшегося в уме часовщика и реализованного в часах. Подобную пропорцию или отношение следует полагать и в других версиях космологического доказательства. Однако, к сожалению, в доказательстве Крейга подобная связь никак не обозначена, а значит, никак нельзя признать обоснованным его вывод о трансцендентном характере причины Вселенной в отличие от, например, *tertia via* Фомы Аквинского, который установил эту связь через необходимые сущие (отделенные субстанции, посылка (3.7)).

²³ В данном случае получается некоторое наложение доказательства от замысла на космологическое доказательство.

Из сказанного следует, что корректировка каламического космологического аргумента Крейга должна также касаться и возможности применения метафизического принципа «Низшее в онтологическом отношении основывается в своем существовании на высшем». Представляется, что наиболее простым было бы использование посылки из доказательства от замысла (например, апелляция к предположению о тонкой настройке Вселенной) или телеологического аргумента (например, отсылка к антропному принципу) для усиления кумулятивного эффекта теистических доказательств. Тогда как утверждение существования во Вселенной чего-то отличного от материальной действительности идет вразрез с методологической натуралистической установкой современного естествознания, что вызовет, без сомнения, дополнительные сложности. В этом случае дополненная версия каламического космологического доказательства Уильяма Крейга могла бы иметь следующий вид.

- (4.1) Все, что начало существовать, имеет причину, поскольку
- (4.1*) ничто из ничего не возникает;
- (4.2) Вселенная начала существовать, поскольку
- (4.2*) актуальная бесконечность невозможна и
- (4.2**) имеются данные из физики, что у Вселенной должно было быть начало;
- (4.3) следовательно, Вселенная имеет причину;
- (5.2) Вселенная демонстрирует признаки разумного замысла (Вселенная имеет признаки тонкой настройки) и телеологической составляющей своего существования (антропный принцип);
- (5.1) низшее в онтологическом отношении основывается в своем существовании на высшем;
- (4.3*) следовательно, причина Вселенной должна быть отлична от нее и быть высшим и более великим по отношению к ней.

VI. Заключение

В качестве резюме отметим следующие основные моменты, которые мы пытались показать в настоящей статье.

Во-первых, совершенно очевидна бессмысленность и бесперспективность предприятия аналитических теологов представить космологическое доказательство лишь в его логической структуре — без какой бы то ни было привязки к метафизике. Мы увидели, что все версии космологического доказательства либо используют в качестве посылки тот или иной метафизический принцип, либо предполагают его. Главным объектом анализа выступил каламический космологический аргумент в формулировке Уильяма Крейга, доказательство крайне популярное сегодня среди аналитических теологов и философов религии и широко дискутируемое как среди теистов, так и в их полемике с атеистами. На примере этого доказательства мы показали, что на две посылки и один вывод этого доказательства приходится по крайней мере две неэксплицированные метафизи-

ческие предпосылки — (4.1*), (5.2), а для того, чтобы вывод доказательства был логически валидным, необходимо ввести еще одну метафизическую посылку [(5.3)].

Во-вторых, была предложена расширенная версия каламического космологического аргумента Крейга, в которой учтены скрытые или пропущенные посылки.

В-третьих, анализ внутренних связей между метафизическими посылками доказательства Крейга показал, что в его космологическом доказательстве особую значимость приобретает взаимосвязь космологического доказательства и доказательства от замысла. А это показывает в чем, в том числе, состоит многократно отмечавшийся кумулятивный эффект теистических доказательств²⁴.

Статья поступила в редакцию 14 мая 2019 г.
Статья рекомендована в печать 20 июня 2019 г.

Информация об авторе:

Карпов Кирилл Витальевич — канд. филос. наук, ст. науч. сотр.;
kirill.karpov@gmail.com

Metaphysical Presuppositions of William Craig's Kalām Cosmological Argument, its Critics and Expansion

K. V. Karpov

Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy,
Goncharnaya str., 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Karpov K. V. Metaphysical Presuppositions of William Craig's Kalām Cosmological Argument, its Critics and Expansion. *Issues of Theology*, vol. 1, no. 2, pp. 252–267. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.205> (In Russian)

In this paper I consider a metaphysical problem arising from the cosmological argument for the existence of God, namely: the legitimacy of inference from the immanent causes of the universe in the premises to the transcendent cause of the universe in the conclusion. I show how Thomas Aquinas solved this problem in his *tertia via* and argue that it is not solved in William Craig's Kalām Cosmological Argument. Then I suggest a possible correction of Craig's argument in order to cope with this difficulty. For this reason, I examine metaphysical presuppositions and in order that the conclusion of the proof be valid, I formulate an additional metaphysical premise. Then I present an expanded version of Craig's Kalām Cosmological Argument that takes into account the hidden and missed premises. Analysis of the internal connections between the metaphysical premises of Craig's argument shows us that it also includes some elements of the design argument.

Keywords: Cosmological argument, Kalām Cosmological Argument, *tertia via*, metaphysical problem for the cosmological argument, William Craig, Thomas Aquinas.

²⁴ См.: Суинберн Р. Существование Бога / пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 36–38; Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФ РАН, 2016. С. 55–56.

References

- Aristoteles. *Metaphysica*, α, 2. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D2%3Asection%3D994a> (accessed: 25.07.2019).
- Bocheński J.M. (2003) *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*. München, Philosophia Verl.
- Brown P. (1964) “St. Thomas’ doctrine of necessary being”, in *The Philosophical Review*, vol. 73, pp. 76–90.
- Craig W.L. (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London, Macmillan Press.
- Craig W.L. (1979) *The Kalam Cosmological Argument*. London, Macmillan Press.
- Craig W.L., Sinclair J.D. (2009) “The Kalām Cosmological Argument”, in Craig W.L., Moreland J.P. (eds) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. London, Blackwell, pp. 197–201.
- Dales R. C. (1990) *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden, Brill.
- Davidson H. A. (1987) *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York, Oxford University Press.
- Davis S. T. (1997) *God, Reason and Theistic Proofs*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Dinanskii David (1969) Excerpts from “Quaternuli”, in Sokolov V.V. (ed.) *Antologija mirovoj filosofii*, vol. 1(2). Filosofija drevnosti i srednevekov’ia. Moscow, Mysl’ Publ., pp. 811–812. (In Russian)
- Karpov K. V. (2017) Metaphysics of the cosmological argument and some possible tasks of theistic proofs, in *St. Tikhon’s University Review. Ser. I. Theology. Philosophy. Religious studies*, 2017, iss. 73, pp. 41–52. (In Russian)
- Kreig Y. (2010) Kalām Cosmological Argument, in V.K. Shokhin (ed.). *Philosophy of Religion: an Almanac. 2008–2009*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul’tury Publ., pp. 110–135. (In Russian)
- Lobkovits N. (2016) Argument for God’s existence e rebus creatis, in *An Almanac for Religious Studies*, 2016, no. 1(1), pp. 59–87. (In Russian)
- Plantinga A. (1974) *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Salamucha J. (1934) “Dowod ex motu na istnienie Boga”, in *Collectanea Theologica*, XV, pp. 33–92.
- Shokhin V.K. (2016) *Philosophical theology: Designer facets*. Moscow, Institut Filosofii Rossijskoi akademii nauk Publ. (In Russian)
- Suinbern R. (2014) *God’s existence*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul’tury Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *De ente et essentia*, cap. III. <http://www.corpusthomicum.org/oe.html69874> (accessed: 25.07.2019).
- Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles*. II. <http://www.corpusthomicum.org/scg2006.html24677> (accessed: 25.07.2019).
- Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. I. <http://www.corpusthomicum.org/sth1002.html28318> (accessed: 25.07.2019).
- Thomas de Vio Cajetan (1892) “In Summam Theologicam. I, 2, 3 D”, in *Thomae de Vio Caietani Commentaria in Summam theologicam angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis*. Vol. 1. Lyra, Joseph van In.

Received: 14.05.2019

Accepted: 30.05.2019

Author’s information:

Kirill V. Karpov — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow; kirill.karpov@gmail.com