

Алистер МакГрат и «пять путей» Фомы Аквинского

А.В. Апполонов

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
alexeyapp@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается интерпретация «пяти путей» Фомы Аквинского, предложенная британским теологом Алистером Эдгаром МакГратом. Согласно этой интерпретации, «пять путей» не предназначались для доказательства существования Бога; скорее они должны демонстрировать, что существование Бога, как о нём говорит христианская религия, придает смысл наблюдаемым в природе феноменам. Кроме того, МакГрат полагает, что традиционная трактовка «пяти путей» как доказательств является искажением оригинальной мысли Аквината, обусловленным влиянием просвещенческого объективизма и рационализма. Тем не менее есть все основания усомниться в обоснованности этой интерпретации. Как показывает анализ текста Аквината, он опирался не на специфически христианское понимание природы, как то полагает МакГрат, но на принципы аристотелевской натурфилософии и метафизики. С другой стороны, создается впечатление, что интерпретация МакГрата обусловлена его желанием приписать Фоме принципы своей собственной естественной теологии, сформировавшейся под влиянием современной христианской апологетики и постмодернистской философии.

Ключевые слова: естественная теология, доказательства существования Бога, схоластическая философия, философия Постмодерна, Алистер Э. МакГрат, Фома Аквинский, Аристотель



Для цитирования: Апполонов, А.В. «Алистер МакГрат и “пять путей” Фомы Аквинского». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 75–106.

Поступила в редакцию: 08.01.24

Принята к публикации: 06.05.24

Alister McGrath and the “Five Ways” of Thomas Aquinas

Alexey V. Appolonov

RAS Institute of Philosophy

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

alexeyapp@yandex.ru

Abstract. The article examines the interpretation of Thomas Aquinas’ “Five Ways,” proposed by the Northern Irish theologian Alister E. McGrath. According to this interpretation, the “Five Ways” were not intended to prove the existence of God, but rather to demonstrate that the existence of God, as taught by the Christian religion, make sense of phenomena observed in the world. Moreover, McGrath believes that the traditional reading of the “Five Ways” as proofs is a misrepresentation of Aquinas’ genuine thought, which has resulted from the influence of Enlightenment rationalism and objectivism. However, there is good reason to doubt the validity of this interpretation. As an analysis of Aquinas’ text shows, he draws not upon a specifically Christian understanding of nature, as McGrath believes, but upon the principles of Aristotelian natural philosophy and metaphysics. On the other hand, it appears that McGrath’s interpretation is driven by his intention to ascribe to Aquinas the principles of his own natural theology, shaped by contemporary Christian apologetics and postmodern philosophy.

Keywords: natural theology, proofs of God’s existence, scholastic philosophy, postmodern philosophy, Alister E. McGrath, Thomas Aquinas, Aristotle

For citation: Appolonov, Aleksey V. “Alister McGrath and the ‘Five Ways’ of Thomas Aquinas,” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 75–106. (In Russian)

Received: 08.01.24

Accepted: 06.05.24

Введение: постановка проблемы

В своей книге «The God Delusion» (известной в России под названием «Бог как иллюзия»¹) Ричард Докинз, критически разбирая аргументы, привлекаемые для доказательства существования Бога, дал следующую оценку знаменитым «пяти путям» Фомы Аквинского:

Пять «доказательств», предложенных в XIII в. Фомой Аквинским, ничего не доказывают; отсутствие в них всякого смысла можно легко продемонстрировать – пусть даже мне и непросто говорить такое о столь знаменитом мыслителе².

Это заявление Докинза, равно как и последующий разбор аргументов Фомы, вызвали весьма примечательную реакцию со стороны британского теолога Алистера Эдгара МакГрата, который охотно согласился с Докинзом в том, что аргументы Фомы ничего не доказывают:

Докинз обратил свое внимание на <...> «аргументы» из области философии религии. Я не уверен, что это было мудро с его стороны. Он здесь явно не в своей тарелке и практически ничего не достигает своим кратким и поверхностным соприкосновением с этой великой и вечной дискуссией, которая просто не может быть разрешена на эмпирическом уровне <...> Например, Докинз рассматривает подходы, разработанные Фомой Аквинским в XIII в., традиционно известные как «пять путей». Общий консенсус философов религии (philosophers of religion) заключается в том, что даже если подобные аргументы и могут пролить новый свет на соответствующие проблемы, они, тем не менее, ничего не устанавливают. Хотя их традиционно называют «аргументами в пользу существования Бога», это неточное описание <...> Фома ни в коем случае не говорит о них как о «доказательствах» (proofs) существования Бога; скорее они должны рассматриваться как демонстрация внутренней когерентности веры в Него <...>

¹ Ричард Докинз, *Бог как иллюзия*, пер. Н. Смелковой (М.: Колибри, 2010).

² Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston, New York: Houghton Mifflin Co, 2006), 77.

Сначала принимается вера в Бога, а затем показывается, что эта вера придает смысл тому, что мы наблюдаем в мире. То, что мы наблюдаем в нём определенный план (design), может дать нам уверенность (persuasion) в той роли, которую играет во вселенной божественное творчество, но вовсе не доказательство (proof). Докинз путает апостериорную демонстрацию (a posteriori demonstration) согласованности веры и наблюдения и априорное доказательство веры (an a priori proof of faith) – ошибка вполне понятная для новичка в этой области, но тем не менее это серьезная ошибка³.

Таким образом, по мнению МакГрата, Фома Аквинский, формулируя свои «пять путей», отнюдь не собирался доказывать существование Бога; вместо этого он занимался «демонстрацией внутренней когерентности веры». Кроме того, в первом издании своей «Христианской теологии» МакГрат утверждает, что в «Сумме» Фомы отсутствуют сами слова «доказательства существования Бога» и что идея о каких-то «доказательствах» была «навязана мысли Аквината позднейшими авторами», тогда как сам он был убежден, что его читатели изначально разделяют его веру в Бога и, соответственно, не ждут от него никаких рациональных аргументов⁴. Следует особо отметить, что

³ Alister E. McGrath, Joanna C. McGrath, *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 25–26. Необходимо отметить, что эту работу Алистер МакГрат написал в соавторстве со своей супругой Джоанной Колликат МакГрат; тем не менее, поскольку Джоанна МакГрат занимается преимущественно психологией религии, а Алистер МакГрат известен как историк теологии, я взял на себя смелость приписать цитированные слова именно ему – тем более, что они (как будет ясно из нижеследующего) в полной мере отражают идеи, представленные в его индивидуальных монографиях.

⁴ Alister E. McGrath, *Teologia cristiana* (Torino: Claudiana, 1999), 164. Справедливости ради следует отметить, что в шестом издании этой работы данные утверждения были сильно смягчены, в результате чего общий ход мысли британского теолога стал, не побоюсь этого слова, крайне запутанным. Так, в этом издании он рассматривает «пять путей» Фомы в разделе «Можно ли доказать (prove) существование Бога», однако при этом не называет «пути» доказательствами, но определяет их как «утверждения» (statements), или как «указатели» (pointers), или как «пять линий аргументации (argument) в пользу

эти утверждения МакГрата обусловлены его уверенностью в том, что не только естественная теология (она же первая философия и метафизика)⁵ Аквината, представленная в «пяти путях» из «Суммы теологии», но и *любая* подлинно христианская естественная теология «не доказывает существования Бога; скорее она утверждает, что существование Бога, как о нём говорит христианская традиция, придает смысл тому, что мы можем наблюдать в мире»⁶. Наконец, как видно из приведенной цитаты, МакГрат подчеркивает, что это не столько его личное мнение, сколько «общий консенсус философов религии» (значительную (а может, и большую) часть которых – если мы говорим об англосаксонской интеллектуальной традиции – составляют теологи, обращающиеся к философии и науке в апологетических целях⁷).

Однако следует отметить, что среди историков философии (которых – как ученых-историков – надо отличать от «философов религии») существует свой собственный «общий консенсус», согласно которому Фома оценивал свои «пять путей» именно как доказательства. Так, в весьма авторитетном издании «Кембриджский справочник по Аквинату», вышедшем под редакцией известных специалистов Элеонор Стэмп и Нормана Кретцманна, в статье, посвященной метафизике Фомы (за авторством еще одного известного историка, Джона Виппеля),

существования Бога». Вопрос о том, как все это надо понимать (особенно в контексте названия раздела), оставлен автором без ясного ответа (см. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed. (Maldem, MA: John Wiley & Sons Ltd, 2017), 155–159).

⁵ Собственно термин «естественная теология» Аквинат не использует; говоря о систематизированном знании о Боге, получаемом посредством естественного разума (*ratio naturalis*), он употребляет термины «философская теология», «первая философия» и «метафизика» (см. *In BDT*, q.2, a.2, in corp.; q.5, a.4, in corp.).

⁶ Alister E. McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell, 2008), 233.

⁷ Что касается самого МакГрата, то он в своей «Научной теологии» прямо говорит о «science as the *ancilla theologiae*», «науке как служанке богословия» (см. Alister E. McGrath, *A Scientific Theology* (Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001–2002), 1:3–26).

сказано: «Аквинат убежден, что при помощи философской аргументации можно доказать (prove), что Бог существует»⁸.

Таким образом, налицо проблема, которую можно представить в виде нескольких взаимосвязанных вопросов: 1) почему Алистер МакГрат и его коллеги из числа «философов религии» полагают, что Фома Аквинский, формулируя свои «пять путей», стремился «продемонстрировать когерентность веры», а не доказать существование Бога; 2) что имеет в виду МакГрат, говоря о том, что идея о возможности доказать существование Бога была «навязана мысли Аквината позднейшими авторами»; 3) какова была позиция самого Фомы относительно возможности рационального доказательства существования Бога в рамках естественной теологии?

Естественная теология Алистера МакГрата

Отвечая на первый из поставленных вопросов, начать надо, вероятно, с того, что МакГрат разработал собственную версию естественной теологии, которая, по его мнению, является не столько оригинальной новацией, сколько реконструкцией той единственно правильной естественной теологии, которая была в обиходе у всех христианских мыслителей (включая, разумеется, и Фому Аквинского) вплоть до XVII–XVIII вв.⁹ Что представляет собой эта новая (или основательно забытая старая) естественная теология МакГрата? Во-первых, необходимо отметить, что в ее основе лежит постулат, согласно которому «теологическая рефлексия парадоксальным образом *начинается* с актуального знания о Боге, и затем в его свете исследует то, как это знание возможно»¹⁰. Проще говоря, для того, чтобы «правильно» познавать Бога, требуется предварительно знать Бога. Как мы получаем это предварительное знание? МакГрат

⁸ John F. Wippel, «Metaphysics», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 113.

⁹ См. McGrath, *The Open Secret*, 147–148.

¹⁰ McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269.

предсказуемо отвечает: в божественном откровении¹¹. Согласно традиционным представлениям, результатом подобного подхода является *theologia revelata*, богооткровенная теология; однако для МакГрата теология, опирающаяся на указанный выше фундаментальный принцип, является научной (*scientific*). Он также предлагает список «тем», которые должны «лежать в основе христианского подхода к естественной теологии»: 1) представление о трансцендентном Боге, который пожелал открыть себя в истории и природе; 2) уверенность (*belief*) в том, что отношение между Богом и природой имеет аналогический характер – в связи с тварностью природного порядка¹²; 3) представление о том, что человек сотворен по образу и подобию Божью и потому наделен способностью обнаруживать следы Бога в природе; 4) представление об «икономии спасения», которое предполагает рассмотрение природы в контексте ее «падения» и последующего восстановления; 5) представление о воплощении, сообразно которому Бог во Христе снизошел в природный порядок, чтобы трансформировать и искупить его¹³.

На вопрос, что в такой теологии может быть «естественным» (или «научным»), МакГрат отвечает: понятие природы. Он полагает, что поскольку слово «естественный» (*natural*) подразумевает отношение к «природе» (*nature*), то любая теология, которая так или иначе рассматривает природу, называется естественной. Из этого с неизбежностью следует, что естественных теологий может быть как минимум две: христианская, то есть та, которая описывает природу в соответствии с указанными

¹¹ McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269.

¹² Насколько я могу судить, МакГрат имеет здесь в виду традиционную для схоластики дистинкцию между унивокальными и аналогическими причинами. Унивокальная причина производит следствие, которое обладает такой же видовой сущностью (так человек производит (порождает) человека). С другой стороны, аналогическая причина производит следствие, которое принадлежит к иному (и более «низкому») виду, но при этом обладает определенным подобием со своей причиной (так человек производит артефакты, такие как книга или дом). Бог является аналогической причиной по отношению к своему творению: не имея, разумеется, божественной сущности, творение тем не менее несет в себе некое подобие своего Творца.

¹³ McGrath, *The Open Secret*, 178.

выше «темами», и нехристианская, то есть та, которая не принимает эти «темы» во внимание. При этом ту естественную теологию, которая предполагает возможность *доказательства* существования Бога средствами естественного разума и без обращения к христианскому откровению, МакГрат именует «деистической»¹⁴ и указывает, что она лишь «сравнительно недавно» стала рассматриваться как «нормативная» естественная теология¹⁵. По его мнению, такой «деистический» подход был основан на трактовке природы, характерной для эпохи Просвещения и подразумевавшей «веру» в универсальный и объективный естественный (природный) порядок, который может объективно познаваться человеческим разумом, свободным от «устаревших традиций, случайных предрассудков или культурных и исторических обстоятельств»¹⁶. Христианские мыслители, реагируя на распространение подобных идей (сочетавшихся с критикой религии откровения), стали отказываться от своих традиционных принципов (подразумевавших интегрированность вышеуказанных пяти «тем» в *любое* теологическое рассуждение) и перенимать принципы просвещенческого натурфилософского объективизма, вследствие чего «в религиозной культуре прочно утвердилась концепция “естественной теологии” как метода, посредством которого существование Бога доказывается без обращения к каким бы то ни было религиозным верованиям или постулатам»¹⁷. Касаясь английских реалий, МакГрат особо упоминает в этой связи теолога и философа Уильяма Пейли (1743–1805), автора весьма популярного в свое время труда «Естественная теология, или Свидетельства, подтверждающие существование и атрибуты Бога» (1802). Он утверждает, что идеи Пейли (прежде всего «аргумент от дизайна»¹⁸) были

¹⁴ McGrath, *The Open Secret*, 178.

¹⁵ McGrath, *The Open Secret*, 146.

¹⁶ McGrath, *The Open Secret*, 144.

¹⁷ McGrath, *The Open Secret*, 146.

¹⁸ Трудно сказать, кто является автором термина «аргумент от дизайна» (argument from design), но Пейли употребляет его в своей «Естественной теологии» по крайней мере один раз (см. William Paley, *Natural Theology* (New York: American Tract Society, 1881), 15). В содержательном аспекте этот аргумент

типичными для его эпохи, но не для христианства как такового, и «многие христианские писатели того времени были встревожены его подходом, видя в нём верный путь к торжеству атеизма»¹⁹. Более того, по мнению МакГрата, из-за Пейли атеизм в некотором смысле действительно восторжествовал – поскольку критика «деистического» варианта естественной теологии, представленная Докинзом в книге «Слепой часовщик», весьма действенна и убедительна²⁰.

К этому обзору естественной теологии МакГрата можно добавить, что среди «философов религии» действительно существует определенный консенсус по поводу ее валидности и соответствия христианской традиции. Так, Карен Эбрэхэмсон отмечает, что, «закладывая основания своего подхода к естественной теологии, МакГрат действует в согласии с философско-теологическими принципами Фомы Аквинского»²¹. Даглас Прэтт указывает, что «МакГрат объединяет специфику религиозной идентичности и приверженности с пониманием природы куда более тонким, чем мы обычно можем обнаружить

является разновидностью традиционного апостериорного аргумента *ex gubernatione rerum*. Согласно Пейли, если человек найдет в поле часы, то он, приняв во внимание сложность их механизма и целесообразность дизайна его деталей, должен будет признать, что они не возникли естественным образом, но были созданы разумным конструктором (*designer*); равным образом, наблюдая целесообразно устроенный мир (например, «механические и немеханические части и функции животных и растений»), мы должны столь же обоснованно предположить, что он был спланирован (*designed*) разумным творцом.

¹⁹ McGrath, McGrath, *The Dawkins Delusion*, 24–25. К сожалению, авторы не указывают, кто были эти «многие христианские писатели», которые считали, что естественная теология Пейли является «верным путем к торжеству атеизма», а также не объясняют, почему именно они так считали.

²⁰ «Докинз считает, что существование или несуществование Бога является научной гипотезой, которая открыта для рационального доказательства. В «Слепом часовщике» он представил последовательную и действенную критику аргументов Уильяма Пейли <...>. У меня нет никаких сомнений, что Пейли считал, что ему в некотором смысле удалось “доказать” существование Бога; и развернутая критика Пейли, представленная Докинзом в этой книге, справедлива, корректна и точна» (McGrath, McGrath, *The Dawkins Delusion*, 24–25).

²¹ Karen K. Abrahamson, review of *A Scientific Theology*, by Alister E. McGrath, *Andrews University Seminary Studies* 44, no. 2 (2006): 345.

в естественно-теологическом дискурсе»²². Брэдфорд МакКолл в рецензии на книгу МакГрата «Открытая тайна: новое видение естественной теологии» утверждает, что «МакГрат одарил академию сокровищем» и что «его подход к естественной теологии подразумевает, что природа укрепляет существующую веру в Бога ретроактивно: через согласие между наблюдением и теорией»²³. Эрон Клинк, рецензируя ту же книгу, пишет, что она «является великолепным современным переосмыслением естественной теологии» и что «наблюдение природы сквозь призму христианства не доказывает существования Бога, но позволяет видеть природу в свете христианского откровения, используя библейские и теологические категории в качестве интерпретативного каркаса (interpretive frameworks)»²⁴. Единственный известный мне негативный отклик на рассматриваемую здесь концепцию, поступивший из среды «философов религии», принадлежит Томасу Хиббсу, который считает, что естественная теология МакГрата «не очень естественная и не особенно христианская»²⁵.

Антипросвещенческий дискурс Алистера МакГрата и философия Постмодерна

Как видно из сказанного выше, сущностным и неотъемлемым элементом естественной теологии МакГрата является критика философской и научной мысли эпохи Просвещения (или даже шире – эпохи Модерна в целом, поскольку МакГрат имеет

²² Douglas Pratt, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Australian Religion Studies Review* 25, no. 1 (2012): 78.

²³ Bradford McCall, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Reviews in Religion and Theology* 16, no. 4 (2009): 599.

²⁴ Aaron Klink, review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, *Religious Studies Review* 35, no. 1 (2009): 41. Не могу не отметить глубины последнего замечания Клинка: оно удивительно точно и всего в нескольких словах передает содержание 372 страниц книги МакГрата.

²⁵ Thomas S. Hibbs, «What Natural Theology Isn't». Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, August 2008, <https://www.firstthings.com/article/2008/08/003-what-natural-theology-isnt>.

обыкновение возводить философию Просвещения к творчеству Рене Декарта²⁶). В отдельных своих аспектах эта критика довольно типична и подобна многим другим антипросвещенческим (антимодернистским) нарративам современной христианской теологии²⁷, являющимся отголосками давних кампаний, которые богословы разных христианских конфессий вели против нововременной философии и науки в период их становления и развития. Однако антипросвещенческий дискурс МакГрата имеет и свою специфику: он задействуется главным образом

²⁶ Он указывает, например, что «в революционный для западной философии момент Декарт определил Бога как *entis summe perfecti* (в высшей степени совершенное сущее), а затем дедуцировал из этого определения некоторые заключения, которые сформировали будущее направление философской теологии» (McGrath, *A Scientific Theology*, 2:269). Я не знаю, почему в тексте МакГрата латинские слова стоят в родительном падеже, но по существу вопроса не могу не заметить, что по меньшей мере со времен «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского христианская религиозно-философская мысль постоянно обращалась к представлению о Боге как о наисовершеннейшем сущем. Например, в «Сумме против язычников», в главе «О совершенстве Божиим» («*De perfectione divina*»), Фома Аквинский писал: «Бог, который является не чем иным, как своим бытием, есть всецело совершенное сущее (*universaliter ens perfectum*)» (*SCG I*, 28). Кроме того, разумно предположить, что Декарт заимствовал определение Бога как «*ens summe perfectum*» у хронологически близкого ему (и при том крайне популярного в начале XVII в.) Франциско Суареса, для которого это определение было нормативным. Так, Суарес писал, что «*Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum*» (Franciscus Suarez, «*Disputationes metaphysicae*», in *Opera Omnia*, editio nova a C. Berton (Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1861), 26:90); «*Deus est perfectissimum ens et perfectissimo modo quantum excogitari potest*» (*ibid.*, 91) и т.д.

²⁷ В качестве наиболее ярких примеров таких нарративов можно упомянуть нарратив Карла Барта о «естественной религии», нарратив Уилфреда Кантвелла Смита о ««религии» ученых» и нарратив Джона Милбанка о «современной политике как библейской герменевтике». Об этих нарративах см.: А.В. Апполонов, *Наука о религии и ее постмодернистские критики* (М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018), 50–170; А.В. Апполонов, «О понятиях “светское” и “религия” у Бенедикта Спинозы в свете гипотезы Джона Милбанка о “конструировании” светского», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение* 86 (2019).

для того, чтобы оградить христианскую теологию от любой критики с научных позиций (такой, например, как упомянутая выше критика Докинза), но при этом сохранить за ней некий respectable «научный» характер за счет избирательного и эклектичного привлечения в апологетических целях отдельных элементов современного научного знания. Кроме того, антипросвещенческий дискурс задействуется МакГратом для разоблачения (сознательных или невольных) «фальсификаторов» аутентичной христианской мысли, которые, как он полагает, смешали (и, возможно, продолжают смешивать) ее с чуждыми понятиями и идеями. Это позволяет ему вывести «допросвещенческую» традицию из-под возможной критики (так, как он делает это в случае вышеописанной «реабилитации» «пяти путей» Аквината), чтобы затем при необходимости ссылаться на нее (в конце концов, в теологии, где роль авторитета является, как правило, определяющей, при изложении собственных оригинальных идей трудно обойтись без ссылок на великих предшественников, чьи труды уже стали неотъемлемой частью традиции).

Инструментом означенной критики (довольно ожидаемо) становится набор хорошо известных постмодернистских идей. Прежде всего, это концепция «множественных рациональностей». МакГрат пишет:

Постмодернизм утверждает, что существует множество «рациональностей», каждая из которых имеет право на уважение; нет никакой привилегированной точки зрения, нет никакой всеобщей концепции «разума», которая могла бы претендовать на то, чтобы судить обо всем этом множестве²⁸.

Из этого следует, что если Просвещение (и Модерн в целом) постулировали существование некоей «универсальной рациональности», предполагающей некие универсальные рациональные критерии суждения и оценки (вследствие чего, как уже отмечалось выше, естественная теология приобрела специфический «деистический» характер), то, согласно МакГрату, наступление эпохи Постмодерна знаменует собой «решительный отход» от Просвещения с его требованием, «чтобы все убеждения

²⁸ McGrath, *Teologia cristiana*, 223–224.

были рационально обоснованы», благодаря чему «открываются новые пути для мышления о природе человеческого знания» и «создаются новые возможности для христианской теологии»²⁹.

Другой важной концепцией, которую МакГрат заимствует из постмодернистского арсенала, является идея социального конструирования природы:

Сама природа «наблюдается» такими способами, которые (хотя они условны и в принципе открыты для пересмотра) формируются историей и культурой. Таким образом, тот или иной аспект природы «наблюдается» и интерпретируется сквозь призму, которая является культурным или социальным артефактом, но все равно должна рассматриваться как «естественная», несмотря на то, что она была сконструирована³⁰.

Таким образом, нет не только универсальных рациональных и объективных критериев, в соответствии с которыми можно было бы выносить суждение об объективно существующей реальности, но нет и самой объективно существующей реальности, поскольку любая реальность, включая «природу», есть не более чем социальный конструкт, формирующийся историей и культурой. Из этого следует, что «христианское понимание» природы, включающее пять указанных выше «тем», является таким же социальным конструктом, как и, например, «дарвинистское понимание» природы, причем второе нельзя предпочесть первому на том основании, что оно более «рационально» или более «обоснованно» (ведь просвещенческая «объективистская» установка безнадежно устарела, и в эпоху «множественных рациональностей» сама идея о том, что «все убеждения должны быть рационально обоснованы», выглядит неадекватной).

Однако МакГрат, будучи христианским теологом, то есть обладателем и интерпретатором высшей божественной истины, не может полностью удовлетвориться таким подходом, поскольку он, уравнивая христианство со всеми другими религиозными традициями, парализует миссионерскую деятельность

²⁹ McGrath, *Christian Theology*, 59.

³⁰ McGrath, *The Open Secret*, 128.

и, кроме того, исключает возможность вести полемику с некоторыми философскими и научными направлениями (такими, например, как материализм или дарвинизм). Поэтому МакГрат утверждает, что

христианская естественная теология может служить, так сказать, мета-традиционным проектом. Мы говорим здесь не о гипотетической просвещенческой рациональности-стоящей-над-традициями <...>, но о рациональности, специфической для традиции, которая обладает объяснительной силой, позволяющей ей распространять свою компетенцию на другие традиции таким образом, что для христианского сообщества она функционирует как рациональность-стоящая-над-традициями³¹.

В соответствии с такой односторонней квазирелятивистской логикой МакГрат вводит объективные («реалистические») критерии («такие, как экономичность, эlegantность или объяснительная сила»³²), на основании которых христианский теолог может выносить суждение о любой идее, закодированной в любой рациональности. Разумеется, постмодернизм, уже не нужный при таком квазирелятивистском подходе, тоже получает свое: «Постмодернизм следует рассматривать как в конечном счете несостоятельную альтернативу [Просвещению]»³³. Вопрос о том, насколько состоятельна представленная выше конструкция самого МакГрата я, разумеется, оставляю в стороне как не относящийся к предмету настоящей статьи. Не могу, однако, не привести в этой связи следующие слова Томаса Хиббса:

Как и многие современные философы и теологи, Алистер МакГрат стремится избежать как просвещенческого рационализма, так и самоотрицающего постмодернистского отказа от разума. Но когда дело доходит до точного ответа на вопрос, как мы можем принять постмодернистскую критику разума и в то же время воздержаться от радикального постмодернизма <...>, [МакГрат] оказывается весьма скуп на аргументы³⁴.

³¹ McGrath, *The Open Secret*, 249.

³² McGrath, *The Open Secret*, 155.

³³ McGrath, *The Open Secret*, 155.

³⁴ Hibbs, «What Natural Theology Isn't».

«Пять путей» Фомы Аквинского

Разумеется, Фома Аквинский жил в эпоху, когда идея о том, что реальность является социальным конструктом, еще не появилась на свет. Тем не менее эта эпоха имела некоторое (хотя и довольно смутное) представление об античном скептицизме, выражавшем сомнения в возможностях человеческого разума, и тем более была знакома с христианским фидеизмом, который провозглашал бесполезность (и даже вредоносность) философского рационализма для христианского учения. В конце концов, даже такой просвещенный теолог, как Амвросий Медиоланский, заметил однажды: «Забудь об аргументах там, где ищешь веры»³⁵. Поэтому вне зависимости от того, к каким источникам обращался МакГрат при конструировании своей естественной теологии, вопрос о том, действительно ли Фома Аквинский считал свои «пять путей» доказательствами существования Бога, представляется осмысленным.

Отвечая на этот вопрос, предварительно следует отметить, что Аквинат проводит различие между двумя типами «истин о Боге». К первому типу относятся истины, которые «превосходят все [познавательные] возможности человеческого разума» (например, что Бог един и троичен) (SCG I, 3); несколько позже Фома указывает, что «человеку правильно предлагается держаться [этих истин] при помощи веры» (SCG I, 5). Ко второму типу относятся истины, которые «могут постигаться естественным разумом (*ratio naturalis*) человека» (например, что Бог существует, что Бог един и т.д.); эти истины, отмечает Фома, «строго доказывали (*demonstrative probaverunt*) даже философы, ведомые светом естественного разума (*lumen rationis naturalis*)» (SCG I, 3).

Хотя допустить, что «философы, ведомые светом естественного разума» ставили перед собой задачу продемонстрировать «внутреннюю когерентность веры», довольно-таки затруднительно, и следует, вероятно, признать, что, с точки зрения Фомы, философы-язычники действительно «доказывали» некие теологические истины, это тем не менее едва ли прольет свет на его

³⁵ Ambrosius Mediolanensis, «De fide», in *Patrologiae cursus completus. Series prima [latina]*, accurante J.P. Migne (Parisiis: excudebat Vrayet, 1848), 16:548.

собственную позицию. Для достижения ясности в данном вопросе необходимо более подробно рассмотреть эпистемологию Аквината и прежде всего его трактовку научного знания (*scientia*).

Как известно, Фома, следуя Аристотелю, различал три основных типа познания: научное знание (*scientia*), вера (*fides*) и мнение (*opinio*). Что касается мнения, то оно «означает акт познания, который обращен на одну из частей противоречия при опасении, что [истинной может оказаться] другая» (*ST I*, q.79, a.9, ad 4). Иначе говоря, если некто имеет мнение, что истинно «q», он не уверен в этом и допускает вероятность того, что истинно «не-q». Соответственно, для мнения характерно отсутствие несомненности (*certitudo*). Согласно Фоме, мнение является выводом диалектического силлогизма (*opinio, ex syllogismo dialectico causata*), посылки которого образованы из «вероятностных знаков» (*signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus*) (*ST III*, q.9, a.3, ad 2). При этом Аквинат ссылается на «Топику» Аристотеля, в которой говорится, что

диалектический силлогизм – тот, рассуждение которого исходит из вероятных [положений] <...>. Вероятно же то, что кажется верным всем или большинству [людей] или мудрецам – всем или большинству из них или самым знаменитым и прославленным (*Top I.1 100a30–b23*).

Что же касается веры, то она в эпистемологическом контексте является не более чем «твердым мнением» (*opinio vehemens*). Иначе говоря, вера как «уверенность» добавляет к мнению субъективную несомненность (*certitudo*), однако на объективном уровне вере, как и мнению, не достает очевидности и необходимости, потому что «вера в собственном смысле (*fides proprie*) заключается в том, что человек соглашается с тем, чего не видит» (*Super Sent III*, d.23, q.3, a.4, qc. 3, expro.); при этом нужно отметить, что под «видением» в данном случае понимается не только телесное видение, но и умозрение.

Scientia (научное знание) Фомы Аквинского – это, собственно, ἐπιστήμη из «Второй аналитики» Аристотеля. Согласно греческому философу, ἐπιστήμη является «безусловным» (ἀπλῶς) знанием некоего факта, которое как таковое включает 1) знание причины этого факта; 2) знание того, что это действительно его

причина; 3) знание того, что иначе быть не может (*APo* I.2 71b9–13). Фома, комментируя эту концепцию Аристотеля, указывает, что первое из названных условий обеспечивает совершенство научного знания, второе – его актуальный (в противоположность потенциальному) характер³⁶, а третье – его несомненность (*In PA* 1, lect.4, no.4). Соответственно, научное знание отличается от мнения и веры тем, что оно очевидно, несомненно, необходимо и общезначимо. При этом *scientia* является выводом строгого доказательства (*demonstratio*), которое, как пишет Фома, есть «силлогизм, производящий научное знание» («*sylogismus faciens scire*»)³⁷. Утверждая это, Фома ориентируется на «Топику» Аристотеля, в которой сказано следующее:

[Строгое] доказательство (*ἀπόδειξις*) имеет место тогда, когда силлогизм [формируется] из первых и истинных [положений] или из таких, знание о которых мы получаем от тех или иных первых и истинных [положений] <...>. Первые и истинные [положения] – те, которые достоверны не через другие [положения], а через самих себя; ибо относительно начал научного знания (*ἐπιστημονικὰ ἀρχαί*) не нужно спрашивать «почему», но каждое начало само по себе должно быть достоверным (*Top* I.1 100a27–b22).

К этому можно добавить, что упомянутые «первые и истинные положения» Аристотель и аристотелевская традиция подразделяли на два типа: универсальные принципы (такие, как закон исключенного третьего) и первоначала конкретных наук (например, для геометрии одним из таких первоначал является аксиома «через две различные точки проходит единственная прямая»).

³⁶ Фома имеет в виду, что человек может обладать знанием причины и знанием следствия, но не соотносить (или неправильно соотносить) их между собой, поэтому необходимо актуальное приложение причины к следствию, *applicatio causae ad effectum*.

³⁷ *In PA* 1, lect.23, no.2. Это дословная цитата из Аристотеля: «ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν» (*APo* I.2 71b17–18).

Далее нужно сказать о двух основных типах *demonstratio*: априорном и апостериорном. Априорное доказательство, или *demonstratio propter quid* (что можно перевести как «доказательство того, почему...») ³⁸, осуществляется от онтологически предшествующего к онтологически последующему, или от причины к следствию. Классическим примером априорного доказательства, представленным во «Второй аналитике» Аристотеля ³⁹, является следующее рассуждение:

Все планеты находятся близко к Земле (большая посылка)

Все небесные тела, которые находятся близко к Земле, не мерцают (меньшая посылка)

Следовательно, все планеты не мерцают (заключение).

В этом случае аргументация ведется от причины (близость планет к Земле) к следствию (отсутствие мерцания), или от онтологически предшествующего к онтологически последующему. Апостериорное доказательство, или *demonstratio quia* (что можно перевести как «доказательство того, что...»), наоборот, ведется от онтологически последующего к онтологически предшествующему, или от следствия к причине. В этом случае аристотелевский пример с планетами выглядит так:

Все планеты не мерцают (большая посылка)

Все те небесные тела, которые не мерцают, находятся близко к Земле (меньшая посылка)

³⁸ В данном случае я воспроизвожу позицию Фомы, который в «Сумме теологии» отождествлял априорное доказательство от причины с *demonstratio propter quid*, а апостериорное доказательство от следствия – с *demonstratio quia* (см. *ST I*, q.2, a.2, in cogr.). Однако если рассматривать вопрос в общем, то такое отождествление представляется несколько проблематичным. По этому поводу см.: Owen Bennett, *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1943), 37; Damascene Webering, *Theory of Demonstration according to William Ockham* (New York: Franciscan Institute, 1953), 11–12.

³⁹ См. *APo I.13 78a28–b4*. Комментарий Фомы к этой теме см. в: *In PA 1*, lect.23, no.1–9.

Следовательно, все планеты находятся близко к Земле (заключение).

Здесь близость планет к Земле (причина) доказывается через отсутствие мерцания (следствие), то есть онтологически предшествующее доказывается через онтологически последующее.

Имея в виду сказанное выше, можно, наконец, перейти к вопросу о том, как именно Фома Аквинский понимал свои «пять путей» (*quinque viae*). При этом, во-первых, следует отметить, что латинское слово «*via*» (как, собственно, и русское «путь») имеет, помимо прочего, такие значения, как «способ», «средство», «манера», «образ»: «*via belli*» («способ ведения войны»), «*omnes vias persequi*» («использовать все средства»), «*certam viam habere*» («располагать верным средством») ⁴⁰. В контексте проблемы существования Бога Фома употребляет это слово, например, в составе фраз «*via ad demonstrandum Deum esse*» (*SCG I, 12*), «*Aristoteles <...> Deum esse <...> probare intendit ex parte motus duabus viis*» (*SCG I, 13*) и «*Deum esse quinque viis probari potest*» (*ST I, q.2, a.3, in corp.*). Таким образом, мы видим, что существительное «*via*» связывается с глаголами «*demonstrare*» («доказывать посредством *demonstratio*») и «*probare*» («доказывать» в общем смысле). Соответственно, весьма правдоподобным выглядит предположение, что в рамках исследуемого вопроса «путь» подразумевает *способ* доказательства существования Бога (это наиболее очевидно в случае третьей из приведенных фраз, «бытие Божие можно доказать пятью способами»).

Однако если речь идет о *доказательстве* существования Бога, то каким это доказательство должно быть в формальном отношении? Аквинат поясняет, что в «пяти путях» используются доказательства апостериорного типа (от следствия к причине), или *demonstrationes quia*. В априорных доказательствах, указывает Фома (*ST I, q.2, a.2*), функцию среднего термина выполняет сущность («чтойность») вещи; однако человек в земной жизни не может познавать сущность Бога, и, следовательно,

⁴⁰ И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь* (М.: Русский язык, 1996), 819.

априорное доказательство существования Бога невозможно. Напротив, *demonstratio quia* может употребляться для доказательства существования вещи на основании ее действий (следствий), которые выступают в качестве среднего термина доказательства. Таким образом, согласно Фоме, существование Бога может быть доказано посредством *demonstratio quia*, которое исходит из специфических действий (следствий) Бога, эмпирически наблюдаемых в творении.

«Пять путей» Фомы хорошо известны, поэтому, вероятно, нет смысла детально описывать каждый из них. Кроме того, их структура в общем и целом подчинена одной и той же логике апостериорной аргументации от онтологически последующего к онтологически предшествующему. Поэтому далее я рассмотрю в качестве примера только пятый «путь» (от целесообразности в природе; *ST I, q.2, a.3, in corp.*). Это доказательство, если перевести его в силлогистическую форму, предварительно упростив и внося некоторые неизбежные коррективы, может выглядеть так:

Все лишённые способности к познанию природные вещи действуют целесообразно.

Любая вещь, которая действует целесообразно, направляется к своей цели неким разумом.

Следовательно, все лишённые способности к познанию природные вещи направляются к своим целям неким разумом; и этот разум называют Богом⁴¹.

⁴¹ Представленная реконструкция основана на некоторых допущениях (включая квантификацию), без которых пятый «путь» Фомы логически некорректен. В формулировках самого Аквината он должен был бы выглядеть примерно так:

То, что лишено способности к познанию, стремится к цели, если и только если направляемо неким познающим и мыслящим [сущим] (*ea quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente*).

Мы видим, что некие [вещи], лишённые способности к познанию, а именно природные тела, действуют целесообразно (*videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem*).

В формальном отношении этот аргумент является апостериорным доказательством, или *demonstratio quia*, как оно было описано выше. Это доказательство восходит от онтологического следствия (целесообразность в действиях природных вещей, которые лишены способности к познанию, а потому не могут определять цели самостоятельно) к причине (наделенное разумом сущее, которое устанавливает для них цели); при этом «целесообразность в действиях» играет роль среднего термина силлогизма и является эмпирическим в том смысле, что его наличие познается индуктивно на основании чувственного восприятия (мы наблюдаем, что все вещи в природе «всегда» или «в большинстве случаев» действуют «одним и тем же образом» (*eodem modo*), так, чтобы достичь «наилучшего» для себя). Таким образом, можно отметить, что пятый «путь» Фомы по своей сути не отличается от «аргумента от дизайнера» из «Естественной теологии» Уильяма Пейли (см. примеч. 18).

Эту картину можно дополнить кратким обзором полемики Фомы с теми философами и теологами, которые считали, что «*Deum esse demonstrari non potest*» («существование Бога

Следовательно, есть некое мыслящее [сущее], которое направляет к цели все природные вещи (*ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*); и его мы называем Богом (*et hoc dicimus Deum*).

Помимо некорректного в формальном отношении перехода от «лишенных познавательных способностей природных тел» ко «всем природным вещам», аргумент содержит также и некоторые иные элементы, которые делают его неудовлетворительным с содержательной точки зрения. По мнению Юзефа Марии Бохеньского, «создается впечатление, что пятый “путь” формулировался в спешке», и если он что-то и доказывает, так только то, что «по крайней мере некоторые природные вещи направляются к своим целям по крайней мере одним распорядителем (*orderer*)» (Joseph M. Bochenski, «The Five Ways», in *The Rationality of Theism*, ed. by A. Garcia de la Sienra (Amsterdam: Rodopi, 2000), 84). Впрочем, Бохеньский считает, что все остальные «пути», кроме второго, также содержат логические ошибки. Не имея возможности углубляться в данный вопрос, отмечу лишь, что представленный выше формально некорректный («приближенный к оригиналу») вариант пятого «пути» в любом случае предполагает ход мысли, характерный для апостериорного доказательства существования Бога в его томистском понимании – от (эмпирически наблюдаемого) следствия к его (надэмпирической) причине.

нельзя доказать посредством *demonstratio*»). Своих оппонентов в этом вопросе Аквинат делит на два типа: тех, кто думает, что существование Бога самоочевидно и потому его незачем доказывать, и тех, кто полагает, что «существования Бога надлежит держаться только верой (*sola fide*)» (*SCG I, 12*). Если полемика с первыми заключается в критике «аргумента Ансельма» (известного также как «онтологическое доказательство»), а потому не имеет непосредственного отношения к теме настоящей статьи, то мнение «фидеистов» (и соответствующую критику Фомы) следует осветить более подробно (тем более что, насколько речь идет о возможности доказательства существования Бога, МакГрат пытается приписать Аквинату своего рода фидеистическую позицию).

В «Сумме против язычников» Аквинат отмечает, что «некоторые» пришли к выводу о том, что существование Бога недоказуемо, «движимые слабостью аргументов, которые приводились для доказательства существования Бога отдельными [авторами]» (*SCG I, 12*). После этого он приводит ряд доводов, которые использовались его оппонентами для того, чтобы обосновать принцип «*sola fide*» применительно к существованию Бога. Наиболее любопытным, на мой взгляд, является следующий аргумент:

Если начала познания строгого доказательства (*demonstratio*) берутся от чувства <...> то все, что превосходит чувство и чувственно воспринимаемое, как кажется, не может быть доказано таким доказательством. Но таково [положение] «Бог существует»; следовательно, оно недоказуемо строгим доказательством (*indemonstrabile est*) (*SCG I, 12*).

На этот аргумент Фома отвечает, что, хотя Бог и выше всего (включая чувственное восприятие человека), его действия, или следствия (*effectus*), являющиеся средним термином в *demonstratio*, используемом для доказательства существования Бога, вполне воспринимаются чувствами; и потому «начало нашего познания находится в чувстве, даже если речь идет о [познании] того, что превосходит чувство» (*SCG I, 12*). В «Сумме теологии» в разделе, посвященном той же теме, Аквинат оспаривает мнение, согласно которому существование Бога, поскольку

оно есть вероучительный догмат (*articulus fidei*), невозможно доказать посредством строгого доказательства, ибо последнее «производит научное знание» (*demonstratio facit scire*), а вера относится к неявному (*de non apparentibus est*)» (*ST I, q.2, a.2, arg.1*). Ответ Фомы на этот аргумент заключается в том, что «бытие Божие и все подобное, что можно знать о Боге благодаря естественному разуму», не относится к вероучительным догматам, но суть своего рода преамбулы к ним (*praeambula ad articulos*):

Вера предполагает естественное познание (*cognitio naturalis*) точно так же, как благодать – природу, а совершенство – совершенствуемое; но ничто не препятствует тому, чтобы то, что само по себе является доказуемым и познаваемым научным познанием (*demonstrabile et scibile*), воспринималось как объект веры (*credibile*) тем, кто не понимает доказательства (*demonstratio*) (*ST I, q.2, a.2, ad 1*).

Из этого ответа Фомы довольно очевидно, что не вера является предварительным условием доказательств существования Бога, но наоборот: сами эти доказательства суть «преамбулы» веры⁴².

⁴² Разумеется, это не значит, что человек сперва приобретает метафизическое знание о том, что Бог существует, а уже затем верит в Его существование (надо полагать, что такая ситуация крайне маловероятна, если вообще возможна). Доказательства существования Бога являются «преамбулами» веры (*praeambula ad articulos fidei*) в том смысле, что они, как уже отмечалось, суть «преамбулы» к вероучительным догматам, включенным в Символ веры. Дело в том, что, согласно традиционной схоластической доктрине, христианская догматика имплицитно содержит в себе некие рациональные элементы – те самые вышеупомянутые «истины о Боге» (в том числе доказательства Его существования), которые потенциально могут быть постигнуты естественным разумом человека без помощи веры, имеющей сверхъестественное происхождение. Однако далеко не всякий человек способен постичь их таким образом. Теолог, в достаточной мере освоивший философию, может рационально познавать означенные истины и определять их в особую категорию «преамбул», чтобы затем (если на то будет необходимость) использовать при изложении христианского учения. Напротив, для человека необразованного и совершенно не разбирающегося в метафизике и натурфилософии, существование Бога, равно как и все прочие богословские истины, которые могут рационально познаваться компетентным теологом, будут относиться не к категории «преамбул», но к категории «*articuli fidei*», то

Уже одно это свидетельствует о том, что тезис МакГрата, согласно которому средневековый христианский естественно-теологический дискурс должен был опираться на некие заранее принятые на веру положения, как минимум сомнителен. Сомнение вызывает также и тезис МакГрата, согласно которому средневековая естественная теология необходимо включала определенное (христианское) понимание природы, укорененное в христианской догматике. Этот тезис сомнителен, потому что мы не найдем в средневековой натурфилософской литературе эксплицитного изложения чего-либо подобного пяти «темам» МакГрата, зато обнаружим целый набор общих философских принципов, которые должны описывать определенные закономерности, наблюдаемые в природе. Так, согласно Аквинату, «non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem» («не только разум, но и природа действует ради цели») (*ST II-I, q.1, a.2, sed contra*); «*corpora naturalia <...> semper aut frequentius eodem modo operantur*» («природные тела <...> всегда или чаще всего действуют одним и тем же образом») (*ST I, q.2, a.3, in corp.*); «*natura consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus*» («природа производит свое следствие или всегда, или в большинстве случаев») (*ST I, q.63, a.9, in corp.*); «*natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis*» («природа не имеет избытка в лишнем, равно как не испытывает недостатка

есть к догматам, постигаемым только в акте веры. Соответственно, компетентный теолог, излагая христианскую догматику, может (или даже должен) предварять изложение и посильное разъяснение принципиально недоступных рациональному познанию догматов христианской религии (Троица, воплощение, искупление, воскресение и т.д.) изложением рационально постижимых теологических истин, включая истину о существовании Бога. Таким образом, естественное знание о Боге, по определению неполное, в порядке теологического дискурса предшествует тому совершенному знанию, которое было даровано человечеству сверхъестественным образом в божественном откровении и которое как бы возносит (философское) естественное знание на более высокий уровень. Именно в этом смысле Аквинат говорит о том, что естественное познание предшествует вере так же, как природа – благодати, а совершенствуемое – совершенству. Разумеется, такой подход Фомы принципиально отличается от подхода МакГрата, который утверждает, что (по крайней мере, правильному) естественному познанию Бога должно предшествовать принятие в акте веры некоторых христианских догматов (например, догмата о воплощении).

в необходимом») (*ST* II–I, q.91, a.2, arg.1); «*natura nihil facit frustra*» («природа ничего не делает впустую») (*ST* III, q.39, a.7, arg.2); «*natura non facit per duo, quod per unum potest facere*» («природа не совершает посредством двух [вещей] то, что можно совершить посредством одной») (*ST* II–I, q.51, a.1, arg.2) и т.д. Эти принципы, почерпнутые преимущественно у Аристотеля и его комментаторов, имеют фундаментальное значение в том числе и для доказательств существования Бога. Например, как видно из сказанного выше, принцип «*natura agit propter finem*» (являющийся переложением аристотелевской максимы «все, что делается по размышлению или производится природой, [происходит] ради чего-нибудь» (*Phys* II.5 196b21–22)), играет ключевую роль в «пятом пути» (поскольку при отсутствии целесообразности в природе невозможно говорить о некоем существе, которое направляет к цели природные тела, лишённые разума).

Кроме того, рассматривая томистский дискурс о природе, нельзя обойти вниманием вопрос о том, как Аквинат трактовал предмет естествознания. В комментарии к «Физике» Аристотеля Фома пишет следующее:

Есть такие вещи, бытие которых зависит от материи, и которые не могут быть определены без материи <...> и о них трактует естествознание, или физика. И поскольку все то, что обладает материей, движимо, постольку предметом натурфилософии (*philosophia naturalis*) является движимое сущее (*ens mobile*). Итак, натурфилософия трактует о естественном (*de naturalibus*); естественное же суть то, началом чего является природа (*natura*); но природа есть начало движения и покоя в том, в чём она есть; следовательно, естествознание (*scientia naturalis*) трактует о том, что обладает началом движения в себе самом (*In Phys*, no.3).

Как видно, для Фомы понятие природы включает материю и движение; каких-либо иных фундаментальных характеристик (к примеру, «падения» и последующего восстановления») Аквинат природе не приписывает. При этом необходимо отметить, что движение, рассматриваемое как неотъемлемое свойство природных вещей, может быть отправной точкой для естественной теологии само по себе и вне связи с какими-либо дополнительными условиями: в рамках аристотелевской картины

мира вопрос об источнике эмпирически наблюдаемого движения (под которым понимаются любые изменения, включая возникновение и разрушение) практически неизбежно приводит к постулированию надприродного и надэмпирического неподвижного перводвигателя. Именно в этом горизонте разворачивается доказательство «первого пути», в основе которого лежит принцип «quidquid movetur ab alio movetur» («все, что движется, движется чем-то иным»), заимствованный из аристотелевской «Физики» (*Phys* VII.1 241b34).

Наконец, можно вспомнить известное выражение Альберта Великого «мне нет дела до чудес Божиих, когда я рассуждаю о природных вещах (*de naturalibus*)»⁴⁵. Весьма примечательно, что эти слова Альберта появляются в контексте его ответа гипотетическому оппоненту, который выдвигает противоречащий аристотелевской физике тезис о том, что Бог по своей воле может остановить природные процессы точно так же, как Он некогда привел их в движение, сотворив вселенную. Такой подход довольно ясно намекает на то, что искать в средневековом схоластическом естествознании специфически христианскую подоплеку (например, в виде специфически христианского понимания природы) – занятие не слишком перспективное.

Суммируя все сказанное выше, можно сделать следующие принципиальные выводы. В основании дискурса Аквината о «пяти путях» лежат два фундаментальных допущения: 1) тварная вселенная («природа») имеет упорядоченную структуру и подчиняется определенным законам (или, лучше сказать, квазизаконам); 2) эта структура и эти квазизаконны могут (если не полностью, то в достаточной степени) постигаться естественным человеческим разумом (то есть без помощи божественного откровения) в соответствии с принципами реалистической теории познания, предполагающей, что «*scientia est assimilatio scientis ad rem scitam*»^{44, 45}. Эти общие допущения делают возможными

⁴⁵ Albertus Magnus, «De generatione et corruptione», *Opera omnia*, cura ac labore A. Borgnet (Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1890), 4:363a.

⁴⁴ «Знание есть уподобление познающего познаваемой вещи» (*SCG* II, 60).

⁴⁵ Paul Weingartner, *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2010), 5.

доказательства существования Бога, которые имеют апостериорный характер и – в рамках аристотелевской картины мира – являются *реальными* доказательствами, которые не предполагают предварительного принятия на веру неких религиозных принципов, но, напротив, сами являются «преамбулами» для веры.

В этом отношении Фома Аквинский вполне следует общей линии философии Аристотеля. Лишним аргументом в пользу такого заключения является то, что в «Сумме против язычников» главу, посвященную доказательствам существования Бога, Аквинат начинает со слов: «Показав, что стремление доказать существование Бога не лишено смысла, мы далее приведем аргументы, посредством которых как философы, так и католические учителя доказывали, что Бог существует. И в первую очередь мы приведем аргументы, которые для этого использовал Аристотель» (*SCG I*, 13). Иначе говоря, перед нами то, что МакГрат называет «деистической» естественной теологией, но не то, что он считает «демонстрацией внутренней когерентности веры в Бога».

К этому можно добавить также, что МакГрат оставил без внимания один весьма существенный момент. В первом издании своей «Христианской теологии» он выражал удивление в связи с тем, что Фома Аквинский посвятил доказательствам существования Бога лишь пару из более чем 4000 страниц «Суммы теологии»⁴⁶; это обстоятельство стало для британского теолога еще одним аргументом в пользу того, что это никакие не доказательства, а просто некое краткое сообщение об особенностях христианской веры, передаваемое верующим автором верующему читателю. Однако причина лаконичности повествования Аквината заключается совсем в другом. Дискурс «пяти путей» относится не к Богу библейского откровения, но к *философскому* богу, который выступает в «Сумме теологии» как первый двигатель, первая причина, необходимое сущее, наиболее совершенное сущее, а также сущее, которое управляет вселенной. Согласно Фоме, такой философский бог – насколько речь идет о его существовании – может познаваться любым человеком, как христианином, так и нехристианином (разумеется,

⁴⁶ McGrath, *Teologia cristiana*, 164.

при наличии у него определенных интеллектуальных навыков); при этом «пути» к такому знанию хорошо известны как минимум со времен Платона и Аристотеля и, соответственно, нет нужды заострять на них внимание. Что же касается *библейского* Бога, то с Ним дело обстоит совершенно иначе. Глубочайшие тайны христианской религии (догматы о Троице, воплощении Христа, воскресении и т.д.) являются «сверхразумными» и потому не могут познаваться естественным разумом – они познаются через веру и откровение. Однако, как отмечает Фома, «то, чего держатся верой на основании откровения, не может противоречить естественному познанию» (SCG I, 17). Соответственно, одна из важнейших задач христианского теолога заключается в том, чтобы при помощи рациональных аргументов показывать, насколько это возможно, что сверхразумные истины христианства не противоречат разуму, а также опровергать аргументы, выдвигаемые против догматического учения христианской церкви. Собственно, бóльшая часть «Суммы теологии» посвящена решению именно этой задачи. И, как представляется, именно в данном случае было бы уместно говорить о «демонстрации внутренней когерентности христианской веры» или о чём-то подобном. Однако, как видно из сказанного ранее, МакГрат не считает нужным вдаваться в тонкости (проводимого не только Фомой, но и многими другими схоластами) различия между естественной теологией и рациональной апологией принимаемых на веру догматов христианской религии.

Заключение

Таким образом, трактовка «пяти путей» Фомы, предложенная Алистером МакГратом, является произвольной реконструкцией, которую можно подтвердить лишь умозрительным предположением, что если все средневековые мыслители были христианами, то они всегда и в любых аспектах своего творчества опирались исключительно на текст Писания и на постановления Соборов. Однако это умозрительное предположение выглядит безосновательным в свете того, что, как было

показано выше, Фома Аквинский в своих «пяти путях» излагал не специфически христианское учение, но «науку о божественном» (*scientia de divinis*), которую, по его же собственному признанию, «мы», то есть христиане, «получили от философов» (*In BDT*, q.2, a.2, in corp.). Кроме того, следует заметить, что в некотором смысле Докинз лучше понял интенции Аквината, чем МакГрат, поскольку, вопреки мнению британского теолога, «пять путей» куда ближе к тому, что обычно называют попыткой эмпирической верификации (научной) гипотезы, нежели к тому, что сам Фома именовал теологией священного Писания (*theologia sacrae Scripturae*).

С другой стороны, то обстоятельство, что МакГрат предложил именно такую трактовку «пяти путей», объясняется, вероятно, его собственной теологической позицией. Желая придать современной христианской теологии научный или даже естественнонаучный характер, он, разумеется, не мог опираться на традицию классической естественной теологии платоновско-аристотелевского типа, поскольку трудно представить себе, каким образом ее можно защитить от критики при современном уровне развития научного знания (об этом свидетельствует хотя бы то, что МакГрат признал корректной критику Докинза, обращенную против Уильяма Пейли). Вполне ожидаемым решением в этой ситуации становится реформатирование классического естественно-теологического дискурса в некую разновидность рациональной апологетики, которая совмещается с «разоблачающими» приемами постмодернистской философии и образует в итоге то, что Бертран Рассел называл «системой предвзятой аргументации»⁴⁷. При этом, расставшись с Пейли и всей «просвещенческой» метафизикой как с чуждым христианству «деизмом», МакГрат, судя по всему, не был готов столь же легко отказаться от глубоко интегрированной в христианскую традицию патристической и схоластической естественной теологии (в том числе и потому, что в некотором смысле это означало бы капитуляцию перед тем же Докинзом); отсюда, как представляется, и происходит специфическая «реабилитация»

⁴⁷ Бертран Рассел, *История западной философии*, пер. В.В. Целищева и др. (М.: АСТ, 2016), 584.

«пяти путей», заключающаяся в анахроническом приписывании Фоме Аквинскому теологических установок самого МакГрата.

Список литературы / References

- Апполонов, А.В. *Наука о религии и ее постмодернистские критики*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.
(Appolonov, A.V. *The Study of Religion and Its Postmodernist Critics*. Moscow: HSE Publishing House, 2018. (In Russian))
- Апполонов, А.В. «О понятиях “светское” и “религия” у Бенедикта Спинозы в свете гипотезы Джона Милбанка о “конструировании” светского», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение* 86 (2019): 50–64. <https://doi.org/10.15382/sturi201986.50-64>.
- (Appolonov, A.V. «On the Concepts of “the Secular” and “Religion” of Benedict Spinoza in the Contexts of John Milbank’s Hypothesis of the “Construction” of the Secular». *St. Tikhon’s University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies* 86 (2019): 50–64. <https://doi.org/10.15382/sturi201986.50-64>. (In Russian))
- Дворецкий, И.Х. *Латинско-русский словарь*. М.: Русский язык, 1996.
(Dvoretzkii, I.Kh. [*Latin-Russian dictionary*]. Moscow: Russky yazyk, 1996. (In Russian and Latin))
- Докинз, Ричард. *Бог как иллюзия*. Пер. Н. Смелковой. М.: Колибри, 2010.
(Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Translated by N. Smelkova. Moscow: Colibri Publ., 2010. (In Russian))
- Рассел, Бертран. *История западной философии*. Пер. В.В. Целищева и др. М.: АСТ, 2016.
(Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. Translated by V.V. Tselishchev et al. Moscow: AST Publ., 2016. (In Russian))
- Abrahamson, Karen K. Review of *A Scientific Theology*, by Alister E. McGrath. *Andrews University Seminary Studies* 44, no. 2 (2006): 341–355.
- Albertus Magnus. «De generatione et corruptione». In *Opera omnia, cura ac labore A. Borgnet*. Vol. 4, 345–476. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1890.
- Ambrosius Mediolanensis. «De fide». In *Patrologiae cursus completus. Series prima [latina]*, accurate J.P. Migne, vol. 16, 523–702. Parisiis: excudebat Vrayet, 1848.

- Aristoteles. *Aristotelis Opera: ex recensione Immanuelis Bekkeri*. 11 voll. Oxonii: ex typographeo academico, 1887.
- Bennett, Owen. *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1943.
- Bochenski, Joseph M. «The Five Ways». In *The Rationality of Theism*, edited by A. Garcia de la Sienna, 61–92. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston, New York: Houghton Mifflin Co, 2006.
- Hibbs, Thomas S. «What Natural Theology Isn't». Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath, August 2008, <https://www.firstthings.com/article/2008/08/003-what-natural-theology-isnt>.
- Klink, Aaron. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Religious Studies Review* 35, no. 1 (2009): 41.
- McCall, Bradford. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Reviews in Religion and Theology* 16, no. 4 (2009): 598–599.
- McGrath, Alister E. *A Scientific Theology*. Vol. 1–2. Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001–2002.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 6th ed. Malden, MA: John Wiley & Sons Ltd, 2017.
- McGrath, Alister E. *Teologia cristiana*. Torino: Claudiana, 1999.
- McGrath, Alister E. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell, 2008.
- McGrath, Alister E. and Joanna C. McGrath. *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007.
- Paley, William. *Natural Theology*. New York: American Tract Society, 1881.
- Pratt, Douglas. Review of *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, by Alister E. McGrath. *Australian Religion Studies Review* 25, no. 1 (2012): 77–78.
- Suarez, Franciscus. «Disputationes metaphysicae». In *Opera Omnia*, editio nova a C. Berton, vol. 25–26. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1861.
- Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*. Roma: Commissio Leonina, 1882.
- Thomas Aquinas. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. 4 voll. Parisiis: sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1929–1947.

- Webering, Damascene. *Theory of Demonstration according to William Ockham*. New York: Franciscan Institute, 1953.
- Weingartner, Paul. *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.
- Wipfel, John F. «Metaphysics». In *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, 85-127. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.