

Модальная версия критики
онтологического аргумента:
Фома Аквинский
против Ансельма Кентерберийского

Кирилл В. Карпов

*Институт философии РАН, Москва, Россия,
kirill.karpov@gmail.com*

Аннотация. В статье исследуется критика Фомой Аквинским онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского, в частности, ее модальные аспекты. Хотя традиционные возражения Аквината (ошибка предвосхищения основания и несамоочевидность определения Бога) хорошо изучены, их модальная интерпретация требует дополнительного анализа. Фома отвергает аргумент Ансельма, поскольку тот смешивает онтологическую необходимость существования Бога с эпистемической возможностью его отрицания из-за когнитивных ограничений человека. Анализируются пять ключевых текстов Аквината, где он последовательно опровергает Ансельма, утверждая, что бытие Бога самоочевидно лишь по природе, но не для человеческого разума. В модальной версии критики внимание уделяется отрицанию транзитивности отношения между мирами: невозможность познать божественную сущность в земном состоянии не позволяет перейти к необходимости знания о существовании Бога. Фома настаивает на эпистемическом барьере, делающем онтологический аргумент несостоятельным для человеческого познания. В заключении отмечается, что критика Аквината, хотя и соответствует общехристианскому скепсису относительно познания божественной реальности человеком в его земном бытии, не опровергает саму возможность необходимого существования Бога.

Ключевые слова: онтологический аргумент, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский, модальная версия онтологического аргумента, эпистемическая модальность, транзитивность возможных миров, религиозная эпистемология

Для цитирования: Карпов К.В. Модальная версия критики онтологического аргумента: Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 86–101. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-86-101

The modal critique of the ontological argument. Thomas Aquinas vs Anselm of Canterbury

Kirill V. Karpov

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, kirill.karpov@gmail.com*

Abstract. This article examines Thomas Aquinas's critique of Anselm of Canterbury's ontological argument, focusing particularly on its modal aspects. While Aquinas's traditional objections (the fallacy of begging the question and the non-self-evidence of God's definition) have been thoroughly studied, their modal interpretation requires further analysis. The article demonstrates that Aquinas rejects Anselm's argument because it conflates the ontological necessity of God's existence with the epistemic possibility of denying it due to human cognitive limitations. Five key texts from Aquinas are analyzed, in which he systematically refutes Anselm, arguing that God's existence is self-evident only in itself (*secundum se*) but not to human reason. In the modal version of this critique, emphasis is placed on the denial of transitivity in the relation between possible worlds: the impossibility of comprehending the divine essence in the earthly state prevents the transition to the necessity of knowing God's existence. Aquinas insists on an epistemic barrier that renders the ontological argument untenable for human cognition. The conclusion notes that while Aquinas's critique aligns with broader Christian skepticism regarding human knowledge of divine reality in earthly existence, it does not refute the very possibility of God's necessary existence.

Keywords: ontological argument, Thomas Aquinas, Anselm of Canterbury, modal version of the ontological argument, epistemic modality, transitivity of possible worlds, religious epistemology

For citation: Karpov, K.V. (2025), "The modal critique of the ontological argument. Thomas Aquinas vs Anselm of Canterbury", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 86–101, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-86-101

Введение

Как хорошо известно из истории схоластической философии, Фома Аквинский отвергал онтологический аргумент, разработанный Ансельмом Кентерберийским в главах II–III «Прослогиона». Хотя причины и логические основания этого отрицания исследованы в достаточной степени¹, некоторые аспекты проблемы требуют

¹ Из известных работ, посвященных этой теме, выделим: [Bassler 1970; Cosgrove 1974; Wippel 1992].

дополнительного рассмотрения. Мэтью Косгроув в своей статье делает важное замечание: «Фома, по всей видимости, совершенно необъяснимо упускает в своем анализе аргумента именно то, что Скот, Лейбниц и современные авторы вроде Хартсхорна, Малколма и Финдли считали центральным “вопросом: модальный” характер доказательства» [Cosgrove 1974, p. 514]. Действительно, модальный характер аргумента Ансельма раскрывается в пропозиции: «Если Бог возможен (т. е. если понятие Бога не содержит логического противоречия), то Он существует с необходимостью». Поэтому доказательство фактического существования Бога до установления возможности такого существования теряет свою доказательную силу. Была ли эта мысль понятна Аквинату, то есть принимал ли он модальный характер аргумента? Принимал ли он во внимание указанное логическое соотношение? В настоящем исследовании мы намерены продемонстрировать, что возражения Аквината допускают модальную интерпретацию, однако понимание модальности у Ансельма и Фомы оказывается принципиально различной.

Критика онтологического аргумента Фомой Аквинским

Фома Аквинский пять раз подвергает критике онтологический аргумент Ансельма. Сочинения, в которых он излагает свои возражения, в хронологическом порядке таковы:

In Primum Librum Sententiarum, dist. 3, q. 1, a. 2, arg. 4 et ad 4 (1252–1256);

Quaestiones Disputatae De Veritate, q. 10, a. 12, arg. 2 et ad 2 (1256–1259);

In Boethii De Trinitate prooem., q. 1, a. 3, arg. 6 et ad 6 (до 1261);

Summa Contra Gentiles, I, 10 et 11 (1261–1264);

Summa Theologiae, Ia, q. 2, a. 1, arg. 2 et ad 2 (1265–1273).

Последовательно разберем эту критику.

Комментарий на «Сентенции». В «Комментарии на “Сентенции”» Фома касается аргумента Ансельма в артикуле о самоочевидности божественного бытия. Четвертый поддерживающий аргумент звучит так:

Кроме того, самоочевидно то, что нельзя помыслить как несуществующее. Но Бога нельзя помыслить как несуществующего. Следовательно, Его бытие самоочевидно. Доказательство среднего термина приводится у Ансельма: Бог есть то, больше чего нельзя помыслить.

Но то, что нельзя помыслить как несуществующее, больше того, что можно помыслить как несуществующее. Следовательно, Бога нельзя помыслить как несуществующего, поскольку Он есть то, больше чего ничего нельзя помыслить. Можно доказать и иначе. Никакая вещь не может быть помыслена без своей чтойности (*sine sua quidditate*), как человек <не может быть помыслен> без того, чтобы быть разумным смертным животным. Но чтойность Бога (*Dei quidditas*) есть само Его бытие, как говорит Авиценна. Следовательно, Бога нельзя помыслить как несуществующего².

Далее, в ответе на вопрос артикула, Фома проводит классификацию видов познания самоочевидного: это познание относительно вещи и относительно познающего субъекта. Для Бога Его бытие самоочевидно. Что касается нас, то мы вынуждены познавать божественное бытие, начиная от следствий, поскольку Бог бестелесен и не может быть познан нами непосредственно³. Таким образом, аргумент Ансельма не имеет силы: для тех, кому не известна божественная сущность, Его бытие не известно.

На четвертое следует сказать, что рассуждение Ансельма нужно понимать так. После того как мы уразумели Бога (*intelligimus Deum*), нельзя понять, что Бог есть, и можно помыслить <при этом>, что Его нет; но из этого не следует, что кто-то не может отрицать <божественное бытие> или мыслить, что Бога нет, ведь можно помыслить, что нет такого существа, больше которого нельзя ничего помыслить; и потому его рассуждение исходит из этого предположения, что предполагается существование того, больше чего нельзя ничего помыслить⁴.

Таким образом, Фома указывает, в онтологическом аргументе совершается ошибка предвосхищения основания: Ансельм заранее предполагал существование Бога, когда определил Его как то, больше чего нельзя себе ничего помыслить.

Дискуссионные вопросы об истине. В «Дискуссионных вопросах Об истине» Ансельмов аргумент встречается в артикуле о том, самоочевидно ли божественное бытие для человеческого ума. Во втором аргументе в пользу положительного решения вопроса Аквинат пишет:

² *Thomas Aquinatis*. *Super Sententiarum*, I, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 4. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/snp1003.html> (дата обращения: 12.07.2025).

³ *Ibid.* a. 2 co.

⁴ *Ibid.* a. 2 ad 4.

Более того, Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, как говорит Ансельм. Но то, что нельзя помыслить несуществующим, больше того, что можно помыслить несуществующим. Следовательно, Бога нельзя помыслить несуществующим⁵.

В решении вопроса Аквинат проводит различие между самоочевидным самим по себе и самоочевидным для человека как познающего субъекта. Бытие Бога самоочевидно по своей природе, поскольку в Нем совпадают сущность и существование: нельзя помыслить Бога, не мысля Его при этом существующим. Но для человека существование Бога не самоочевидно, потому что человек не может постичь божественную сущность. В чувственно воспринимаемом сотворенном мире существование вещей не входит в их сущность, поэтому их существование не самоочевидно, но постигается познающим непосредственно через чувственное восприятие. Напротив, сущность Бога включает Его существование и в этом смысле оно самоочевидно, но не самоочевидно для нас (познающего субъекта в земном существовании) и поэтому требует доказательств.

Комментируя тезис Ансельма, Аквинат пишет:

На второй аргумент следует сказать, что это рассуждение было бы верным, если бы <неочевидность существования Бога> происходила от Него Самого, что не является самоочевидным. Однако то, что <Бога> можно помыслить несуществующим, происходит от нас, поскольку мы неспособны в полной мере познать то, что само по себе наиболее очевидно. Следовательно, то, что Бога можно помыслить несуществующим, не мешает Ему быть тем, больше чего нельзя помыслить⁶.

Таким образом, Фома подтверждает свой исходный тезис, сформулированный в «Комментарии на „Сентенции“»: божественное бытие, будучи самым очевидным самим по себе, остается для человека самой недостижимой истиной, поскольку он по природе не постигает божественную сущность.

Комментарий на трактат Боэция «О Троице». В «Комментарии на трактат Боэция „О Троице“» Аквинат рассуждает об аргументе Ансельма в рамках первого вопроса, посвященного познанию божественного, в третьем артикуле – о том, является ли Бог тем, что познается человеком в первую очередь. В шестом

⁵ *Thomas Aquinatis. De veritate*, q. 10, a. 12, arg. 2. URL: <https://www.corpusthomicum.org/qdv10.html#54100> (дата обращения: 12.07.2025).

⁶ *Ibid.* a. 12 ad 2.

аргументе в пользу положительного решения этого вопроса Фома пишет:

Более того, естественно познанное и то, что не может быть мыслимо как несуществующее, – это то, что первым возникает в нашем познании. Однако знание о существовании Бога изначально заложено во всех, как говорит <Иоанн> Дамаскин. И Бог не может быть мыслим как несуществующий, как утверждает Ансельм. Следовательно, Бог есть первое, что познается нами⁷.

Ответ Аквината на этот вопрос начинается с утверждения, что процесс познания берет начало в чувственном восприятии и общих представлениях. Как показывает анализ познавательной деятельности, проведенный Фомой, человеческий интеллект, будучи связан с чувственной сферой, первоначально усваивает единичные объекты, и лишь затем восходит к постижению умозрительных сущностей. Первичными для познающего разума оказываются наиболее общие категории (такие как, например, «тело»), тогда как более частные понятия (вроде «животного») осознаются на последующем этапе. Что касается Бога и иных духовных субстанций, они не могут составлять первоначальный объект познания, поскольку их постижение осуществляется опосредованно – через рассмотрение сотворенного мира (ср.: Рим 1:20). Таким образом, отправной точкой познавательного процесса служит не идея Божества, но чувственный опыт и абстрактные общие понятия⁸.

Ответ на Ансельмов аргумент Аквинат формулирует таким образом:

На шестое надлежит сказать, что бытие Бога, поскольку оно рассматривается само по себе, является самоочевидным, ибо Его сущность есть Его бытие (*sua essentia est suum esse*) – и в этом смысле рассуждает Ансельм. Однако для нас, не видящих Его сущности (*eius essentiam*), это не так. Тем не менее о том, что познание Бога врожденно нам, говорят в том смысле, что через врожденные нам принципы мы легко можем постигнуть, что Бог существует⁹.

Ответ Аквината состоит в том, что тождество сущности Бога и Его существования представляет собой тождество двух объектов:

⁷ *Thomas Aquinatis. Super De Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, arg. 6.* URL: <https://www.corpusthomisticum.org/cbt.html#84268> (дата обращения: 12.07.2025).

⁸ *Ibid.* a. 3 co.

⁹ *Ibid.*, a. 3 ad 6.

$a = b$. Приняв его, мы не можем считать истинным отрицание этого положения: $\neg (a = b)$, точно так же, как нельзя считать истинным отрицание тождественности самому себе: $\neg (a = a)$. Проблема для человека как познающего субъекта заключается в том, что сами понятия a и b ему не доступны, а значит и само выражение их тождества не только для него не самоочевидно, но и не постижимо. Поэтому построить на этой формуле аргумент для Фома не представляется возможным. Примечательно, что в этом отрывке Аквинат говорит, что используя врожденные когнитивные механизмы человек в его земном существовании может заключить, что Бог существует в действительности. Как мне кажется, речь тут идет о познании через вторичные причины, а не из сущности самой познаваемой вещи. Если говорить современным языком, онтологический аргумент для него не валиден, в отличие от космологического, телеологического, что подтверждается знаменитыми «пятью путями» из «Суммы теологии».

Сумма против язычников

Главы 10, 11 первой книги «Суммы против язычников» представляют собой целостное рассуждение, посвященное вопросу возможности доказательства бытия Бога в свете того возражения, что божественное бытие известно нам само по себе. Аквинат приводит возможный аргумент об избыточности доказательств, основываясь на рассуждении Ансельма:

Под именем Бога мы разумеем нечто, больше чего нельзя помыслить. А это <понятие> формируется в уме того, кто слышит и понимает имя *Бог*, так что уже хотя бы в уме Бог необходимо существует. Но Он не может существовать только в уме, ибо то, что существует и в уме, и в реальности, больше того, что существует только в уме; а значение самого имени <Бога> показывает, что ничего большего, чем Он, не существует. Следовательно, остается признать, что бытие Бога самоочевидно, как явствующее из самого значения имени¹⁰.

Отвечая на это возражение, Фома пишет:

Во-вторых, это происходит оттого, что не различают, что есть самоочевидное по своей природе и что есть самоочевидное для нас.

¹⁰ *Thomas Aquinatis. Summa contra Gentiles, lib. 1, cap. 10, nn. 2–3.*
URL: <https://www.corpusthomicum.org/scg1010.html> (дата обращения: 13.07.2025).

Ибо по природе бытие Бога самоочевидно, поскольку само то, что есть Бог, есть Его бытие. Но так как мы не можем постичь умом, что есть Бог, оно остается для нас неизвестным.

Подобно тому, как положение *всякое целое больше своей части* самоочевидно по природе, но для того, кто не постигает умом понятие целого, оно останется неизвестным. И так получается, что наш ум относится к самым очевидным вещам, как глаза ночной птицы к солнцу, согласно сказанному во II книге *Метафизики*.

Не следует, чтобы сразу же после уяснения значения имени *Бог*

бытие Бога стало бы очевидным, как то предполагал первый довод. Во-первых, потому что не всем, даже признающим бытие Бога, известно, что Бог есть *то, больше чего нельзя помыслить*, – ведь многие древние считали Богом этот мир. Даже из толкований имени *Бог*, которые приводит Дамаскин, нельзя вывести ничего подобного. Во-вторых, даже если бы все под именем *Бог* понимали *то, больше чего нельзя помыслить*, из этого не следовало бы с необходимостью, что в реальности существует нечто, больше чего нельзя помыслить. Ибо так же необходимо полагать саму вещь, как и значение имени. Но из того, что умом постигается то, что выражается именем *Бог*, не следует, что Бог существует иначе, чем в уме. Следовательно, и *то, больше чего нельзя помыслить* не обязано существовать иначе, чем в уме. А из этого не вытекает, что в реальности есть нечто, больше чего нельзя помыслить. Таким образом, нет никакого противоречия в допущении, что Бога нет. Ибо нет ничего невозможного в том, чтобы для любого данного (существующего в реальности или только в уме) можно было помыслить нечто большее – кроме случая, когда уже признано, что в реальности существует нечто, больше чего нельзя помыслить¹¹.

В этом отрывке Аквинат, с одной стороны, повторяет уже приведенные им аргументы: в рассуждении Ансельма совершается ошибка предвосхищения существования, неочевидность определения Бога как самого великого сущего. С другой, – он добавляет интересный вывод: нет никакого противоречия в допущении того, что Бога нет. Ансельмов аргумент был нацелен на то, чтобы показать, что безумец, восклицающий, что Бога нет, безумен именно потому, что он высказывает противоречие. Аквинат утверждает, что утверждение атеиста (безумца – в терминологии Ансельма) консистентно и может быть обосновано, исходя из анализа структуры человеческого познания.

¹¹ Ibid. cap. 11, nn. 1–2.

Сумма теологии

В «Сумме теологии» Фома Аквинский помещает рассуждение об аргументе Ансельма во второй вопрос первой части, артикул второй, посвященный вопросу о том, самоочевидно ли божественное бытие. Вторым аргумент, касающийся того, что определение Бога включает Его существование, таков:

Кроме того, самоочевидными называются те положения, которые становятся известными сразу же, как только поняты их термины. Это Философ приписывает первым принципам доказательства в первой книге *Второй аналитики*. Например, поняв, что такое целое и что такое часть, сразу же узнается, что всякое целое больше своей части. Но если понять, что означает имя *Бог*, сразу же становится ясно, что Бог существует. Ведь этим именем обозначается то, больше чего нельзя помыслить. А больше то, что существует и в действительности, и в уме, чем то, что существует только в уме. Поэтому, раз уж, поняв имя *Бог*, он сразу же оказывается в уме, следует, что он существует и в действительности. Следовательно, существование Бога самоочевидно¹².

Решение вопроса строится Аквином на разведении значений термина *самоочевидность*: самоочевидное само по себе, но не для нас, самоочевидное само по себе и для нас. Самоочевидным высказывание становится тогда, когда его предикат содержится в понятии субъекта, например, как в высказывании «Человек есть животное», поскольку *животное* входит в определение *человека*. Высказывание «Бог существует» само по себе самоочевидно, потому что предикат тождественен субъекту, но не очевидно для нас, потому что сущность Бога не постигается человеком.

Отвечая на аргумент, Аквинат пишет:

На второе возражение следует ответить, что, возможно, тот, кто слышит имя *Бог*, не понимает, что им обозначается нечто, больше чего нельзя помыслить, – ведь некоторые полагали, что Бог есть тело. Даже если допустить, что всякий понимает, что именем *Бог* обозначается именно это – то, больше чего нельзя помыслить, – отсюда еще не следует, что он постигает существование обозначаемого в реальности. Оно может пребывать лишь в уме. И нельзя доказать, что оно существует в действительности, если только не принять как данность, что

¹² *Thomas Aquinatis. Summa theologiae. Ia, q. 2, a. 1, arg. 2.* URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> (дата обращения: 14.07.2025).

есть нечто, больше чего нельзя помыслить. Но те, кто отрицает существование Бога, этой данности не признают¹³.

Здесь Аквинат снова указывает на то, что определение Бога как самого великого сущего принимается как данность, и это определение уже включает в себя существование Бога в действительности, а, значит, в аргументе Ансельма совершается ошибка предвосхищения основания, а, кроме того, оппонент вовсе не обязан принимать это определение.

Критика Аквината: итог

Возражения Фомы Аквинского против онтологического аргумента сводятся к двум основным пунктам: 1) ошибка предвосхищения основания; 2) несамоочевидность определения Бога как «того, больше чего нельзя ничего помыслить». В первом случае утверждается, что понятие Бога уже включает в себя существование, а потому аргумент лишь раскрывает изначально принятое допущение. Во втором подчеркивается, что познание бытия Божия требует постижения Его сущности, что превышает человеческие возможности в земном существовании.

Оба аргумента взаимосвязаны: они опираются на Ансельмово определение Бога и апеллируют к нашему пониманию Его природы. Если мы понимаем, что Он есть, то мы разумеем и то, что Он существует, ибо невозможно мыслить Его несуществующим. Именно тут Аквинат и налагает эпистемическое ограничение: сущность Бога в земной жизни непостижима. Следовательно, во-первых, определение уже содержит утверждение о бытии, а во-вторых, существование Бога не может быть самоочевидным для нас – более того, допустимо мыслить Его несуществующим. В «Сумме против язычников» он уточняет, что именно это неведение позволяет нам допустить такую возможность. Но из того, что человек может помыслить несуществование (отсутствие) Бога, не следует, что возможно помыслить нечто большее, а значит, определение Ансельма сохраняет силу. Оно остается истинным, ибо лежит вне пределов нашего познания, тогда как когнитивные ограничения человека ничего не говорят о природе Бога как такового. Таким образом, возможность или невозможность помыслить нечто обусловлена не столько содержанием суждения, сколько эпистемологической структурой познающего субъекта [Leftow 2018, p. 45].

¹³ Ibid. а. 1, ad. 2.

Модальная версия рассуждений Аквината против онтологического аргумента

Предварительное рассуждение

1. Предвосхищение основания

Определение Бога как того, больше чего нельзя ничего помыслить, не самоочевидно, поскольку мы не постигаем божественную сущность. Следовательно, нельзя заранее включать существование в определение, поскольку это – логический круг.

Модальная формулировка:

$$\Diamond \neg G \rightarrow \neg \Box G$$

(Если возможно, что Бога нет, то не необходимо, что Бог существует по определению.)

2. Эпистемическое ограничение и определение Бога

В земной жизни человек не может постичь сущность Бога ($\neg KG_{\text{ess}}$), поэтому у нас нет необходимого знания о том, что Бог существует ($\neg \Box K \exists x(x=G)$)¹⁴, поэтому мы можем помыслить Его несуществование ($\Diamond_e \neg G$).

Модальная формулировка:

$$\neg \Box K \exists x(x=G) \rightarrow \Diamond_e \neg G$$

(Если мы не знаем с необходимостью, что Бог существует, то возможно помыслить Его несуществование.)

3. Сохранение ансельмовского определения

Даже если мы можем помыслить $\neg \exists x(x=G)$, это не означает, что мы можем помыслить нечто большее Бога ($\neg \Diamond \exists y(y > G)$), поскольку наше неведение ($\Diamond_e \neg G$) проистекает из когнитивных ограничений, а не из природы Бога.

Модальная формулировка:

$$(\Diamond_e \neg \exists x(x=G) \wedge \neg (\Diamond \exists y(y > G)))$$

(Можно помыслить, что Бога нет, и нельзя помыслить нечто большее Бога.)

4. Эпистемическая и онтологическая модальность

Аквинат разделяет: онтологическую необходимость ($\Box G$) – Бог не может не существовать – и эпистемическую возможность ($\Diamond_e \neg G$) – мы можем допускать, что Бога нет. Иными словами: наше $\Diamond_e \neg G$ – следствие незнания ($\neg \Box K \exists x(x=G)$), а не опровержения $\Box G$.

Поэтому ансельмовский аргумент работает, только если $\Box G$ самоочевидно, но для человека это не так:

$$\Box G \rightarrow \Box K \Box G$$

¹⁴ Если нам известна сущность Бога (иначе – если у нас есть возможность познавать Его сущность), то мы с необходимостью знаем о том, что Он необходимо существует ($\Diamond_e KG_{\text{ess}} \rightarrow \Box K \Box G$).

(Если Бог необходимо существует, то мы это знаем с необходимостью).

Но $\neg \Box K \Box G$, поэтому $\Box G$ не доказано.

Таким образом, модальная структура критики Аквината:

$\neg \Box K \exists x (x=G) \rightarrow \Diamond_e \neg G$

(Если мы не знаем о существовании Бога с необходимостью, то можно помыслить Его несуществование).

Но $\Diamond_e \neg G$ не опровергает $\neg \Diamond \exists y (y > G)$ (невозможность помыслить большее).

Следовательно, ансельмовское определение Бога:

$G_{\text{def}} = \neg \Diamond \exists y (y > G)$

сохраняется, но его нельзя использовать для доказательства существования, так как оно не самоочевидно для человеческого разума.

Модальная версия онтологического аргумента Ансельма

В XX столетии онтологический аргумент был переосмыслен с применением современного логико-философского аппарата. Возникшие модальные варианты онтологического аргумента, разработанные Чарлзом Хартсхорном, Норманом Малколмом, а также Алвином Плантингой, придали ему новую силу. Наибольшую известность получила интерпретация Плантинги, который доказывает тезис, что Бог с необходимостью существует во всех возможных мирах. Плантинга пишет:

Теперь допустим:

(13) Бог не существует в действительном мире.

Добавим новую версию посылки (2):

(14) Для любого сущего x и мира W если x не существует в W , то имеется мир W' , такой, что великость x в W' превосходит великость x в W .

Переформулируем посылку (3) в терминах возможных миров:

(15) Есть возможный мир, в котором существует Бог.

И продолжим:

(16) Если Бог не существует в действительном мире, то имеется мир W' , такой, что великость Бога в W' превосходит великость Бога в действительном мире [из (14)].

(17) Так что имеется мир W' , такой, что великость Бога в W' превосходит великость Бога в действительном мире [из (13) и (16)].

(18) Так что имеется возможное сущее x и мир W' , такие что великость x в W' превосходит великость Бога в действительности [(17)].

(19) Следовательно, возможно, чтобы было сущее, большее, чем Бог [(18)].

(20) Так что возможно, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть [(19) и заменив термин «Бог» тем, что он сокращает].

Но, разумеется,

(21) Не может быть, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть.

Поэтому, как кажется, (13) [при помощи посылок (14) и (15)] влечет вывод (20), который, согласно (21), необходимо ложен. Соответственно, допущение (13) ложно. Так что в действительном мире имеется сущее, больше которого ничего не может быть, т. е. Бог существует [Плантинга 2014, с. 128–129].

Подробный разбор модальной версии аргумента выходит за рамки настоящего рассуждения – этому посвящена обширная специальная литература, включая русскоязычные работы [Горбатова 2012; Горбатов, Горбатова 2013]. Важно отметить, что аргумент Плантинги сохраняет валидность лишь в логических системах, где отношение достижимости между мирами обладает свойствами рефлексивности, симметричности и транзитивности. Последнее имеет особое значение. По-видимому, сам Ансельм имплицитно предполагал данное свойство в своих построениях. Для него Бог как наивысшее мыслимое существо должен быть достижим из любого мира – иначе возникает парадокс безумца, признающего понятие Бога, но отрицающего его существование.

Модальная интерпретация критики Аквинатом онтологического аргумента

Как можно понять возражения Аквината? Одна из возможностей – представить модальную интерпретацию критики в свете наличия / отсутствия свойства транзитивности.

Ансельм строит аргумент, опираясь на транзитивность отношения достижимости:

w_1 : G существует в интеллекте (как понятие);

w_2 : G существует в реальности.

Ансельм утверждает, что $w_1 R w_2$ (если G мыслим, то он необходимо существует – в семантике Крипке)¹⁵.

¹⁵ Обычно аргумент Ансельма интерпретируют так, что мыслимость ведет к метафизической возможности, а в случае Бога возможность означает необходимость. Подобное рассуждение выглядит следующим образом:

Исходя из приведенных цитат, можно сделать вывод, что отрицание транзитивности – основа Аквинатовой критики онтологического аргумента Ансельма. В свою очередь в основе отрицания транзитивности лежит эпистемологический критерий со стороны познающего.

В нашем мире (w_1), в отличие от мира блаженных (w_2), нам неизвестно Его существование: $\neg \Box K \exists x(x=G)$. То есть если в w_2 человек может познать божественную сущность ($\Diamond_e K G_{ess}$), поэтому там $\Diamond_e \neg G$ ложно, то в w_1 $\Diamond_e K G_{ess}$ ложно, но w_2 не достигим из w_1 напрямую.

Еще яснее отсутствие транзитивности видно, если допустить существование некоего мира w_3 , в котором божественная сущность известна с необходимостью ($\Box_e K G_{ess}$) и то, что Бог необходимо существует ($\Box G$), известно с необходимостью $\Box_e K \Box G$. Тогда миры характеризуются следующим образом:

- $w_1: \Diamond_e \neg G,$
- $w_2: \Diamond_e K \Box G$
- $w_3: \Box_e K \Box G.$

Фома настаивает, что w_3 достигим только из w_2 , который в свою очередь принципиально не достигим из w_1 , если познающий субъект находится в нем в обычной когнитивной ситуации.

Таким образом, модальная структура Аквинатовой критики показывает, что Ансельм в онтологическом аргументе некорректно смешивает эпистемическую и онтологическую модальности, игнорируя когнитивные ограничения земного разума.

Выводы

Завершая наше исследование, следует поставить вопрос о степени обоснованности возражений Фомы Аквинского, особенно учитывая их соответствие общехристианскому скепсису относительно познавательных возможностей человека в отношении божествен-

- 1) Если мыслимо, что x существует, то метафизически возможно, что x существует.
- 2) Мыслимо, что Бог существует.
- 3) Возможно, что Бог существует.
- 4) Если возможно, что Бог существует, то необходимо, что Бог существует.
- 5) Необходимо, что Бог существует.

Как кажется, если использовать семантику Крипке, то утверждение о том, что Бог существует во всех возможных мирах, а, следовательно, Его существование необходимо, можно трактовать таким образом, что утверждение «Бог существует» достижимо из любого возможного мира.

ной реальности. Представляется, что критика эта не вполне убедительна. Ансельм, несомненно, исходит из онтологической перспективы. Выражаясь современными терминами, он стремится доказать необходимость божественного существования во всех возможных мирах. Формально Аквинат не оспаривает этого положения. Его задача иная – продемонстрировать, что человек в актуальном мире не способен построить предлагаемую Ансельмом модальную онтологию. Однако, как отмечал и сам Фома, невозможность мыслительного построения определенной онтологической схемы не свидетельствует о ее несостоятельности. Те же аргументы, основанные на свойстве транзитивности, которые выдвигает Ансельм, могут быть обращены и против критики Аквината.

Литература

- Горбатова 2012 – Горбатова Ю.В. Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // История философии. 2012. № 17. С. 243–261.
- Горбатов, Горбатова 2013 – Горбатов В.В., Горбатова Ю.В. Модальная версия онтологического аргумента в свете логических идей Н.А. Васильева // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4 (24). С. 11–25.
- Плантинга 2014 – Плантинга А. Онтологическое доказательство // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 113–143.
- Bassler 1970 – Bassler W. Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis. Köln: Walter Kleikamp, 1970. 214 S.
- Cosgrove 1974 – Cosgrove M. R. Thomas Aquinas on Anselm's Argument // Review of Metaphysics. 1974. No. 27. P. 513–530.
- Leftow 2018 – Leftow B. Aquinas // Ontological arguments / ed. by G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 44–52.
- Wippel 1992 – Wippel J. Thomas Aquinas on what philosophers can know about God // American Catholic Philosophical Quarterly. 1992. Vol. 66. No. 3. P. 279–297.

References

- Bassler, W. (1970), *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Walter Kleikamp, Köln, Germany.
- Cosgrove, M.R. (1974), "Thomas Aquinas on Anselm's Argument", *Review of Metaphysics*, no. 27, pp. 513–530.
- Gorbatov, V.V. and Gorbatova, Yu.V. (2013), "Modal version of the ontological argument in the light of N.A. Vasil'ev's logical ideas", *Tomsk State University Journal Philosophy. Sociology. Political Studies*, vol. 24, no. 4, p. 11–25.

- Gorbatova, Yu.V. (2012), “Plantinga and his modal version of ontological argument”], *Istoriya filosofii*, no. 17, pp. 243–261.
- Leftow, B. (2018), “Aquinas”, in Oppy, G., ed., *Ontological arguments*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 44–52.
- Plantinga, A. (2014), “Ontological argument”, in Sennet, J.F., comp., *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [The analytic theist: an Alvin Plantinga reader], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 113–143.
- Wippel, J. (1992), “Thomas Aquinas on what philosophers can know about God”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, no. 3, pp. 279–297.

Информация об авторе

Кирилл В. Карпов, кандидат философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; kirill.karpov@gmail.com

Information about the author

Kirill V. Karpov, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12/1, Goncharnaya St., Moscow, Russia, 109240; kirill.karpov@gmail.com