
Ю.П. Чорноморець,
кандидат філософських наук,
доцент Національного університету державної податкової служби України

ДОКАЗИ ІСНУВАННЯ БОГА В ГРЕЦЬКІЙ ПАТРИСТИЦІ

Докази існування Бога з'явилися в межах античної філософії, були в центрі уваги середньовічних мислителів і навіть сьогодні ще хвилюють багатьох мислителів. В межах грецької патристики докази існування Бога були частиною “природної теології”, яка була основною сферою для застосування навичок філософського мислення. Взагалі, природна теологія — це вчення про Бога на основі того, що можна дізнатися з природи та розуму, без застосування даних одкровення. Навіть сучасні теологи вважають, що в межах цієї дисципліни можна висувати та обґрунтовувати теоретичні гіпотези про існування Бога та Його суттєві властивості [1, 408]. Мислителі грецької патристики вважали за можливе доведення і теоретичних положень щодо іпостасей Бога. На нашу думку, єдиним прикладом вдалого історико-філософського аналізу доказів існування Бога в грецькій патристиці є стаття А.Фокіна [4]. Але конфесійна заангажованість автора не дала можливості йому завершити власний аналіз патристичних доказів філософською та логічною критикою їх. Втім, така критика потрібна, і її зустрічаємо не лише в працях атеїстично налаштованих філософів. Наприклад, знаний протестанський теолог і логік В.Карпунін піддав нищівній критиці докази існування Бога як такі, що ґрунтуються на логічних тавтологіях [2]. Ми намагатимемося показати всі недоліки доказів існування Бога в грецькій патристиці, наслідуючи критичний метод В.Карпуніна [5].

Першим аргументом на користь існування Бога як причини світу та людини мислителі грецької патристики вважали наявну нібито в усіх людей апріорну впевненість у бутті Бога. Згідно з отцями Церкви, кожна людська душа має самоочевидне інтуїтивне, “природне” знання про існування Бога. Жодного пояснення суті цього апріорного знання про Бога чи доказу наявності такого знання в текстах мислителів грецької патристики немає. Зазначимо, що якби таке апріорне знання про Бога дійсно існувало, то не було б атеїстів та віруючих — всі б однаково знали Бога, і перші не могли б не визнавати існування Бога, а другі не мали б потреби у вірі в існування Бога, маючи знання Бога. Таким чином, апріорне знання Бога не є наявним як самоочевидне для свідомості кожного. Твердження мислителів грецької патристики про таке знання є голосливою заявою і свідченням впливу платонізму на їх світогляд.

Святі отці грецького Сходу висували цей же аргумент у “волютаристському” варіанті: людина несвідомо прагне до абсолютного Блага і не задовольняється будь-якими обмеженими благами. Прагнення до неіснуючого неможливе, а тому кожна душа несвідомо визнає існування безконечного Блага, яке і є Богом. Душа несвідомо “знає” безконечне Благо, — інакше прагнення до Нього не могло б виникнути. Цей аргумент ґрунтувався на одному метафізичному забобоні, характерному для об'єктивного ідеалізму грецької патристики: ніби прагнення до безконечного Блага може породжуватися лише впливом на душу самого цього Блага як об'єкта пізнання і бажання. Таке твердження є сумнівним: прагнення до ідеалу існує і без наявності ідеалу в реальності. Очевидно, прагнення до безконечного блага може бути спричинене самим суб'єктом, і вплив самого безконечного блага як об'єкта на думку для цього не є необхідним. Та й твердження про існування в думках людей не просто прагнення до щастя, а саме до безконечного блага є голосливим. Таким чином, мислителі грецької патристики вважали, що в усіх людей є свідоме та несвідоме апріорне інтуїтивне знання Бога, але ця думка отців є нічим не обґрунтованою гіпотезою, покликаною пояснити наявність у всіх людей поняття можливої причини світу та прагнення до щастя. Ймовірно, що це поняття та прагнення

можуть бути продуктом творчої уяви людини і нічим не доведено, що вони породжені впливом на душу безконечного об'єкта. Оскільки в дійсності бажаної “всезагальної згоди” людей щодо існування Бога немає, то і стає можливою дискусія щодо існування Бога із застосуванням апостеріорних доказів.

Всі апостеріорні “докази” існування Бога мають форму індуктивних суджень, а тому не можуть бути доказами в строгому розумінні цього слова: такими могли б бути лише необхідні дедуктивні судження [2, 357–358.]. Логічна схема цих доказів така: (1) якщо Бог існує, то в світі повинні спостерігатися такі-то явища; (2) такі явища дійсно спостерігаються; (3) отже, Бог існує. Слабким місцем є гіпотетичність першої посилки. Адже явища, що спостерігаються у світі, можна пояснювати і за допомогою інших припущень, а не лише припущенням про існування Бога як причини тих чи інших явищ світу. Мислителі грецької патристики розуміли слабкість індуктивної аргументації, що ґрунтувалася на гіпотетичній першій посилці, і тому намагалися довести особливий статус цієї посилки. В цих доказах вони приписували першому судженню статус інтелектуальної інтуїції щодо світу, — а саме, статус такої інтуїції, в якій не може сумніватися ніхто, хто має досвід мислення та пізнання світу.

Космологічний аргумент викладався так: очевидно для розуму, що світ — це змінне буття, що рухається. Але очевидно, що таке буття не може бути самодостатнім. Щоб виникнути колись і продовжувати існувати зараз, таке змінне рухливе буття повинно мати самодостатнє незмінне, нерухоме буття як власну основу, творче і зберігаюче начало. Весь цей космологічний доказ є постійним посиленням на очевидність розуму, що жодним чином не підтверджені саме як такі очевидності. Фактично в “доказі” існує коло: те, що нібито доводиться, фактично стверджується як очевидне вже в першій посилці: (1) змінний і рухомий світ повинен мати незмінну і нерухому Причину свого існування; (2) світ є змінним і рухомим; (3) отже, існує незмінна і нерухома Причина його існування. Цей “доказ” містить твердження про існування Бога вже в першій посилці, а саме її потрібно було б доводити. Але ця посилка приймається як очевидно істинна.

Телеологічний доказ у мислителів грецької патристики має ту саму принципову хибу. Вважається, що лише Бог може бути причиною порядку і доцільного розвитку світу та людини. Потім констатується наявність порядку та доцільного розвитку і робиться висновок, що Бог є. Перша посилка, знову-таки, приймається як очевидна для розуму, і ніяк не доводить, що саме Бог має бути причиною порядку і доцільного розвитку як світу, так і людини. Весь “доказ” зводиться до цієї нібито самоочевидності причини порядку і самоочевидності порядку. І якщо порядок у світі можна вважати очевидним, то причина порядку все-таки не є очевидною.

Особливою формою доказу існування Бога був аргумент, що стосується людини: (1) причиною для такої розумної (особистої, вільної і т.ін.) істоти, як людина, міг бути лише всесвітній Розум (Особистість, Воля тощо); (2) людина як розумна, вільна особистість існує; (3) отже, існує Бог, що її створив. Знову-таки, перша посилка, що потребувала б доведення, вважається повністю очевидною для розуму. Інші можливі причини виникнення розумної та вільної людини навіть не розглядаються, оскільки, мовляв, очевидно, що причиною міг бути лише Бог.

Св. Іоанн Дамаскін висуває два різновиди космологічного аргументу, які йому здавалися очевидно-істинними. Аргумент перший: (1) світ є змінним і сам по собі тяжіє до розпаду; (2) розпад змінного світу зупиняє щось незмінне через присутність у змінному світі; (3) цією незмінною основою для змінного світу і є Бог. Цей аргумент в дійсності не доводить існування Бога — Першопринчини світу та світового порядку. Адже неочевидно, що світ тяжіє до розпаду і є лише змінним. Але навіть якщо світ є змінним і тлінним, зовсім не є очевидним, що причиною збереження порядку в змінному світові є саме незмінний Бог. Є багато законів природи, що впорядковували б світові зміни. Якщо в світі є природні закони, то світовий Архітектор не є абсолютно необхідним і його існування вже не здається очевидним.

Другий аргумент: (1) світ є змінним; (2) мінливе не могло виникнути саме із себе; (3) існує незмінна причина мінливого. У цій аргументації довільним припущенням є друге судження. Ніщо не свідчить на користь того, що мінливе може мати причиною свого існування щось незмінне. Це — метафізичне припущення, яке нічим не обґрунтоване у самого Іоанна Дамаскіна. В грецькій патристиці взагалі, на відміну від західноєвропейської схоластики, відсутнє обґрунтування первісних метафізичних принципів, на яких ґрунтуються теорії “природної теології”. У більшості випадків такими принципами вважаються найпростіші аксіоматичні положення платонізму та аристотелізму. Відсутність власної теорії первісних метафізичних принципів виявляє слабкий рівень філософської рефлексії, характерний для грецької патристики.

Св. Григорій Нісський дає космологічний доказ трохи нетрадиційної форми: (1) якщо в світі є порядок, який не може бути самоспричинним, то він є наслідком діяльності всесильної та розумної впорядковуючої Причини, тобто Бога. В світі занадто багато протилежностей, які самі по собі не поєдналися б і потребують зовнішньої щодо світу всезагальної і розумної Причини їх співіснування і поєднання; (2) в світі є такий порядок; (3) отже, Бог існує. Цей “доказ” має традиційні для грецької патристики недоліки. Він спирається на посилку, що нібито є інтуїтивно очевидною: адже наявність саме такого порядку неможливо довести. Зокрема, суб’єктивною оцінкою і припущенням є твердження, що в світі є несумісні протилежності, які, однак, об’єднуються під дією якоїсь причини. Неясно, правда, чому цією “причиною” не можуть бути закони природи.

Можна зробити висновок, що “докази” існування Бога, власне, не були доказами, а були судженнями про гіпотетичну трансцендентну Причину ряду явищ у світі – саме таких явищ, що оцінювалися інтуїцією як наслідок діяльності цієї Першопричини. Це логічне коло нічого не доводило, воно було лише демонстрацією прагнень мислителів грецької патристики зміцнити власну інтуїцію тавтологічними судженнями з приводу очевидностей, що констатувалися в інтуїтивних актах.

“Докази” троїчності Бога є гіпотетичними судженнями за аналогією між невідомим Богом і відомим світом (чи людиною) та завжди містять кілька довільних припущень. По-перше, припускається, що та чи інша тріадичність властивостей світу (чи людини) є принципово важливою характеристикою, що має особливий статус. По-друге, припускається, що аналогічні властивості є у Бога. По-третє, припускається, що ці три властивості в Богові мають особливий статус, а саме — є Божественними особистостями. Таким чином, кожен крок суджень представників грецької патристики про троїчність Іпостасей за аналогією з троїчністю властивостей світу чи людини ґрунтується на припущеннях. І всі ці припущення є гіпотетичними судженнями за аналогією. Таким чином, якщо “докази” існування Бога були тавтологіями і мали в собі інтуїтивне утвердження першої посилки, то докази Його троїчності є довільними аналогіями, що спираються на теоретичні припущення щодо всіх складових цих умовиводів. Судження про суттєві властивості Бога є більш строгими, ніж судження про троїчність — вони теж є судженнями за аналогією, але ці аналогії спираються на принцип причинності, а тому більш виправдані з точки зору логіки.

Усі судження про властивості Бога (суттєві та троїчність) є судженнями, в яких ті чи інші властивості підносяться до безконечного модусу існування. Бог не просто існує, а є абсолютним Буттям, не просто живий, а є Життям як таким, не просто мудрий, а сама безконечна Мудрість. Це піднесення до безконечного модусу властивостей, що приписуються Богові, у грецьких отців називається “аналогією” (“сходженням”). Звичайна аналогія означає схожість між двома будь-якими реальностями. Аналогія (як різновид аналогії) означає схожість між двома різними реальностями, з яких одна є кінцевою (фінітною), а інша – безкінечною (інфінітною).

Лише в VII ст. видатний представник грецької патристики Максим Сповідник зміг модернізувати докази існування троїчності Бога, зробити їх не лише більш

обґрунтованими, а й простішими. Згідно з Максимом, існують кілька варіантів доведення троїчності Бога, виходячи з даних природного розуму.

Доказ перший: (1) Світ є втіленою Думкою, отже, існує Думка (Логос); (2) цю думку (Логос) хтось помислив, а отже, існує виток думки — Розум; (3) цей Розум і Думка — Живі, а не мертві. Отже, існує їхнє Життя. Після власне доказу залишається розтлумачити, що Розум — це Бог Отець, Думка (Логос) — Бог-Син, Життя — це Святий Дух.

Доказ другий: (1) Світ існує, але не може існувати самостійно, тому є Буття (загальне) — Бог, в причетності до якого все існує. Це Отець усього. (2) Світ гармонійно влаштований, але сам світ не може бути причиною гармонії, тому є Розумна Гармонійність (Логос), в причетності до якої все гармонійно і раціонально впорядковується. Це Логос всього. (3) Світ у цілому і все існуюче, зокрема, мають прагнення до життя, щастя і довершеності, але це прагнення не могло виникнути в світі самому по собі, тому існує Життя-Прагнення, в причетності до якого виникає будь-яке життя і прагнення в світі. Це життя всього — Дух Святий.

Якщо узагальнити, то Бог за своєю сутністю є Причиною, Творцем. Але Бог-Отець є Буттям і Розумом — Причиною буття світу та джерелом Логосу і Життя. Бог-Син є Логосом — Думкою Бога, джерелом світової раціональної та гармонійної структурності. Бог-Дух Святий є Життям — Життям Самого Бога та джерелом життя світу. Очевидно, що ця аргументація має неоплатонічні корені. Звертає на себе увагу, що Максим Сповідник в цій аргументації приписує Богові в основному характеристики Божественного Розуму Арістотеля та другої Іпостасі неоплатоніків (Розум-Буття). Максим відмовляється від приписування Богові характеристик неоплатонічного Єдиного та Душі. Останнє суттєво відрізняє його систему мислення, але в цьому знаходить своє завершення і загальна для грецької патристики тенденція, яку сучасні дослідники назвали “інтелектуалізмом” [3].

Завдяки поєднанню Максимом в єдину систему всіх патристичних “доказів” фактично доводиться, що Бог існує як джерело раціонального порядку і як принцип життя і всіх телеологічних прагнень, властивих життю. Космологічний та телеологічний аргументи тут єдині. Відзначимо також, що Максим доводить, що Бог не просто Архітектор (що впорядковує і задає мету), але і Буття-Творець (що дарує існування).

Самі по собі аргументи відсилають до інтелектуальних очевидностей. Адже переконатися в тому, що світ не може існувати, впорядковуватися, мати прагнення і життя, ми повинні самостійно. Ці, нібито, самоочевидні положення вводяться для доказу існування Отця як причини Буття, Сина як причини порядку і Духа Святого як причини життя-прагнення. Максим відверто заявляє, що висновок про несамостійність світових існування, впорядкованості і життя є результатом інтелектуальної інтуїції.

Максим Сповідник вважав єдиним можливим джерелом теоретичних істин інтелектуальну інтуїцію, а обґрунтування з використанням даних чуттєвого досвіду — зайвим і безглуздим. Гіпотеза, що спирається на дані інтелектуальної інтуїції, згідно з Максимом, ґрунтується на таких знаннях, які, мовляв, відразу мають статус всезагальних, а не партикулярних. Тому індукція, завдяки якій виводилися б загальні властивості світу чи людини, на які спираються докази, стає нібито зайвою. Візантійський богослов вбачав ще в “Теететі” Платона переконливі доведення того, що чуттєвий досвід не може бути джерелом знання. Тому для Максима те, що аргументація щодо існування Бога та його Іпостасей ґрунтується на інтелектуальній інтуїції щодо несамостійності світових буття, порядку і життя, — було не недоліком, а перевагою. За Максимом, основою для доказів існування та троїчності Бога тільки і могли бути дані інтелектуальної інтуїції. Максим побачив слабкість вихідних положень для доказів існування Бога та троїчності Бога, але виставив їх перевагами в світлі власного неоплатонізму. Звертає на себе увагу також відсутність у Максима тавтологічних суджень. Кожен конкретний аргумент можна розгорнути в послідовні умовиводи.

Наприклад, щодо Буття (Отця): (1) Для інтелектуальної інтуїції очевидно, що світ не може бути причиною свого існування. (2) Тому, повинна існувати позасвітова Причина існування, яка може бути лише всезагальним Буттям. (3) Це і називається Богом (Отцем).

Так само і щодо Розуму: (1) Для інтелектуальної інтуїції очевидно, що світ та його закони не можуть бути причиною світового порядку. (2) Тому повинна існувати позасвітова Причина світового порядку і законів у природі, а нею може бути лише всезагальна Розумність (3) А це і називається Богом (Сином).

І щодо Життя: (1) Для інтелектуальної інтуїції очевидно, що світ та його складові не можуть бути причиною наявного прагнення до життя, щастя і довершеності. (2) Тому повинна існувати позасвітова Причина цього прагнення, а нею може бути лише всезагальне довершене Життя. (3) А це і називається Богом (Життям-Святим Духом).

Ці аргументи уникають тавтології, оскільки в першій посилці немає вже прихованого чи відкритого припущення існування Бога. Так само і друга посилка є частиною логічної аргументації і не містить логічних помилок. Максим відповідає і на можливі зауваження щодо того, чому саме Розум-Буття, Логос і Життя є Іпостасями Бога, і чому ними не можуть бути інші властивості Бога. Згідно з Максимом, є два доведення цього. По-перше, всі властивості Бога діляться на ті, що можуть бути тотожними сутності Бога, і на ті, що не можна повністю ототожнити з нею. Перші є суттєвими властивостями, а другі — Іпостасями. Тобто, Максим вводить цікавий для метафізики принцип розрізнення суттєвих властивостей Бога та Іпостасей. І хоча цей принцип видається малообґрунтованою діалектикою, все-таки проблема не замовчується, Максим намагається віднайти її рішення. По-друге, Максим вважає буття, раціональну впорядкованість та рух трьома трансцендентальними властивостями суцього. Ці властивості здобувають особливий статус первісної тріади властивостей світової дійсності. І причини цієї тріади властивостей можуть бути Трійцею Іпостасей, тоді як інші властивості суцього не мають такого статусу, не потребують такої причинності і не можуть в своєму “піднесенні” до безконечного статусу в Богові претендувати на іпостасність. Не доведено Максимом лише те, чому Буття (Розум), Логос і Життя мають не просто особливий статус в Богові (першоякості), а є саме Іпостасями. Можливо, з точки зору неоплатонізму (хоча і християнського), було філософськи самоочевидним, що першоякості можуть мати статус саме Іпостасей.

Таким чином, всі “докази” існування Бога в грецькій патристиці є констатаціями нібито інтуїтивно-очевидних істин і не є власне логічними доказами. Грецька патристика була менш строгою в теорії доказів існування Бога, ніж антична філософія, з якої були запозичені ці “докази”. В творчості отців Церкви грецького Сходу вся аргументація античних філософів навіть не відтворювалася і, тим більше, — не розвивалася. Навпаки, “докази” втрачали будь-які ознаки власне доказів: те, що потрібно було б доводити, утверджувалося відразу як очевидне. Все це контрастує з розвитком доказів існування Бога саме як доказів (а не очевидностей) у схоластиці. Лише аргументація Максима Сповідника була більш переконливою, відповідала стандартам метафізичного мислення, долала недоліки попередніх “доказів” через зміну їх форми (усунення тавтологій) та через беззастережне прийняття інтелектуальної інтуїції як інструменту для знаходження та обґрунтування вихідних положень доказів. Доказ Максима є неоплатонічним: він вважав, що загальними властивостями світової реальності є існування, раціональна впорядкованість та рух, які повинні своїми Причинами мати Буття, Розум, Життя. При неприйнятті метафізики неоплатонізму цей доказ також втрачає переконливість. Але для своєї епохи (християнського неоплатонізму) саме докази існування Бога та Його Іпостасей, висунуті Максимом Сповідником, були значним теоретичним досягненням.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. — СПб., 2004.

2. *Карпунин В.А.* Традиционные рациональные доводы в пользу бытия Бога // *Логика и богословие.* — Спб., 2002.
3. *Светлов Р.В.* Платонизм и происхождение “интеллектуализма” в понимании первоначала // *Материалы и исследования по истории платонизма.* Вып. 1. — Спб., 1997.
4. *Фокин А.Р.* Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия.* — 2006. — № 1(15).
5. *Чорноморець Ю.П.* Вчення про Бога в Собі за “Містагогією” Максима Сповідника // *Практична філософія.* — 2006. — № 2.