

*И.Г. Гаспаров*

## **Является ли Бог Суинберна максимально простым?**

*Игорь Гарибович Гаспаров* – кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10;

e-mail: gasparov@mail.ru

В данном комментарии рассматривается концепция моральной благодати Бога, предлагаемая Ричардом Суинберном. Согласно этой концепции, моральная благодать Бога состоит в Его неподверженности иррациональной мотивации и в максимально возможном совершенстве мотивации. Такого Бога Суинберн называет Богом, «действующим наилучшим образом», и утверждает, что Он является простейшим видом личного Бога, который мог бы выступить в качестве объяснения существования нашей Вселенной. В своем комментарии я, во-первых, останавливаюсь на некоторых последствиях, которые влечет за собой суинберновское понимание моральной благодати Бога, которые мне представляются проблематичными; во-вторых, предлагаю собственное понимание природы морального действия Бога, которое могло бы быть ответом на эти проблемы. Суинберн выделяет два типа возможных объяснений эмпирически наблюдаемой реальности – личное объяснение и безличное (научное) объяснение, но при этом сводит тот и другой тип объяснения к объяснению в терминах субстанций и присущих им сил, полагая, что решающим фактором при выборе наилучшего объяснения является его простота. Трудность признать действующего наилучшим образом Бога в качестве наилучшего объяснения существования Вселенной, как понимает Его Суинберн, заключается в том, что морально благим такого Бога делает совершение либертарианского выбора в соответствии с разумом, так как этот выбор предполагает наличие в Нем потенциальности, которую Он в этом выборе актуализирует. Наличие потенциальности означает метафизическую сложность, в силу чего наилучшим образом действующий Бог Суинберна является максимально простой возможной субстанцией только в том случае, если невозможно существование чисто актуальной, то есть лишённой всякой потенциальности, субстанции, которая могла бы объяснить существование Вселенной. Опираясь на идею Аристотеля, что Бог есть Его деятельность, я пытаюсь показать, что существование такой субстанции, которую я называю Богом-Добродетелью, возможно. Мой аргумент основан на том, что каждая субстанция имеет

собственный принцип действия, с актуализацией которого связано ее процветание. В случае разумных субстанций процветание состоит в актуализации их добродетели. Однако, поскольку не каждая деятельность предполагает изменение, то существует различие между изменяющимися субстанциями и неизменной (божественной) субстанцией – для первых процветание связано переходом их способностей из потенциального состояния в актуальное, тогда как неизменная божественная субстанция в таком переходе не нуждается. Отсюда следует, что возможно существование такой субстанции, действие которой не предполагает наличия в ней потенциальности, так она не актуализирует существующую независимо от нее добродетель, а тождественна добродетели как таковой. В заключение я кратко отвечаю на возможные возражения, которые могли бы быть высказаны против моего понимания Бога как добродетели.

**Ключевые слова:** моральная благодать, Ричард Суинберн, аналитическая философия религии, аналитическая теология, божественная простота, этика Бога, теология добродетели

**Ссылка для цитирования:** *Гаспаров И.Г.* Является ли Бог Суинберна максимально простым? // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 28–38.

## Is Swinburne's God as Simple as Possible?

*Igor G. Gasparov*

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation;

e-mail: gasparov@mail.ru

In this commentary I examine Richard Swinburne's account of God's moral goodness. According to Swinburne, God's moral goodness consists in His immunity to irrational motivation and in the maximal perfection of motivation. Such a God Swinburne calls a 'best-acting' God and argues that He is the simplest kind of personal God who could explain the existence of our universe. In my commentary, I first consider some implications of Swinburne's account of God's moral goodness, which seem problematic to me; second, I offer my own account of the nature of God's moral action, which could be an answer to these problems. Swinburne identifies two types of explanation of empirically observable reality, a personal explanation and an impersonal (scientific) explanation but reduces both to an explanation in terms of substances and their powers, suggesting that the decisive factor in choosing an explanation is its simplicity. The difficulty of recognizing Swinburne's best-acting God as the best explanation for the existence of the universe is that what makes such a God morally good is the libertarian choice in accordance with reason, which implies the presence in Him of some potentiality which He should be able to actualize in this choice. But the potentiality means metaphysical complexity, therefore, Swinburne's best-acting God would be the simplest possible substance explaining the existence of the universe only if a purely actual, i.e. devoid of any potentiality, substance is impossible. Relying on Aristotle's idea that God is His activity, I try to show that the existence of such a substance, which I call God-Virtue, is possible. My argument assumes that every substance possesses its own principle of action, actualization of which leads to its flourishing. In the case of intelligent

substances, the flourishing consists in the actualization of their virtue. Not every activity, however, involves change, so there is a distinction between changing substances and unchanging (divine) substance – for the former flourishing involves a transition from potential state into actual one, whereas the unchanging divine substance does not need such a transition. It follows that it is possible for there to be a substance whose action does not involve any potentiality, so that it does not actualize virtue existing independently of it but is identical with virtue itself. I conclude with brief responses to possible objections that might be raised against my account of God as virtue.

**Keywords:** moral goodness, Richard Swinburne, analytic philosophy of religion, analytic theology, divine simplicity, ethics of God, virtue theology

**Citation:** Gasparov I.G. “Is Swinburne’s God as Simple as Possible?”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 28–38.

В своей статье Ричард Суинберн предлагает концепцию моральной благодати Бога. Проблема моральности действия Бога является сегодня одной из наиболее актуальных в современной философии религии. Не в последнюю очередь это связано с так называемой «проблемой зла», которая находится в центре внимания большинства современных философов религии. Суть этой проблемы состоит в том, как возможно мыслить и говорить о Боге перед лицом того зла, которое встречается в мире. Многие современные философы, среди которых есть как атеисты, так и теисты, полагают, что зло, с которым люди сталкиваются в своей жизни, ставит их перед неизбежным вопросом: не был ли бы *обязан* всемогущий, всеведущий и всеблагий Бог, если бы Он действительно существовал, предотвратить хотя бы некоторые из дурных событий, которые случаются с нами? Одной из предпосылок такой постановки вопроса является рассмотрение Бога как морального агента. В свою очередь, понимание Бога как морального агента ведет к вопросу: что значит для Бога быть моральным агентом?

Суинберн – один из тех философов, для кого удовлетворительная теодицея представляет собой необходимое условие рационального принятия христианской религии. По этой причине адекватная концепция моральной благодати Бога представляет собой важный элемент его философско-теологического мировоззрения. В предыдущих работах Суинберн подробно излагал свои взгляды как на природу моральной благодати Бога (2016), так и на возможность теодицеи (1998). Однако несомненной ценностью статьи, публикуемой в настоящем номере, является то, что она позволяет лучше увидеть понимание Суинберном моральной благодати Бога в контексте всей его философско-теологической позиции и представляет квинтэссенцию его взглядов по этому вопросу. В своем кратком комментарии мне бы хотелось, во-первых, остановиться на понимании Суинберном, что значит для Бога быть моральным агентом, выделив в нем то, что, на мой взгляд, является проблематичным. Во-вторых, предложить собственное понимание природы морального действия Бога, которое могло бы быть ответом на эти проблемы.

В своем понимании морального действия Суинберн исходит из того, что «под «морально благим» обычно понимается такое действие, которое, если

принять во внимание все разумные основания, лучше совершить, чем не совершить» [Swinburne 2016: 200]. В целом такая концепция морального действия является весьма распространенной как среди этиков, так и среди философов религии, занимающихся этическими аспектами философско-религиозной проблематики. Один из наиболее влиятельных современных авторитетов в области этики, Дерек Парфит, так говорит о природе морального действия: «Как и мой кот, я часто делаю просто то, что я хочу делать. В этом случае я не использую способность, которой обладают исключительно личности. Мы знаем, что существуют разумные основания для действия, и что некоторые из них лучше, или весомее, других» [Parfit 1987: VIII]. Известный философ религии, который уже давно фокусируется на проблемах «этики Бога», Марк Мерфи, говоря об этике агента, определяет ее как «склонности агента рассматривать различные соображения в качестве разумных оснований». Она, по его мнению, «определяет, какую роль различные значимые обстоятельства играют в практической жизни агента, оформляя и направляя ход принятия решения и действие агента» [Murphy 2017: 1]. Суммируя эти высказывания, можно сказать, что моральное действие понимается как действие, реализуя которое агент руководствуется разумными основаниями в противоположность иррациональным мотивам, таким как голое желание или животный инстинкт.

Моральную благодать Бога Суинберн предлагает мыслить как неподверженность какой-либо иррациональной мотивации и максимально возможное совершенство мотивации. Неподверженность иррациональной мотивации состоит в том, что, будучи подлинно всемогущим, Бог никогда не совершает действие, которое не было бы выбрано Им самим. Ему также всегда известно, какие из доступных для Его выбора действий являются морально хорошими, какие – морально дурными, а какие – нейтральными. Максимально возможное совершенство состоит в том, что Бог всегда выбирает единственное наилучшее действие, когда такое действие существует. Если единственного наилучшего действия не существует, то Он выбирает одно из нескольких действий, которые являются в равной степени наилучшими. Если же таких действий тоже не существует, то Он выбирает одно из просто хороших действий, но никогда не выбирает дурное действие. Такого Бога Суинберн называет «действующим наилучшим образом», утверждая, что Он является простейшим видом личного Бога.

Под личным Богом Суинберн понимает такое всемогущее существо, чьи намерения и убеждения могли бы выступать в качестве достаточного объяснения возникновения и существования нашей Вселенной. Суинберн выделяет два типа возможных объяснений эмпирически наблюдаемой реальности. Первый тип – это личное объяснение, которое рассматривает наблюдаемую реальность в качестве результата действия некоторой личности, которая руководствуется своими целями и убеждениями. Второй тип – это безличное (научное) объяснение, которое исключает ссылку на цели и убеждения, а говорит лишь о силах неодушевленных объектов, производящих наблюдаемые явления. С одной стороны, выделение Суинберном двух типов возможного объяснения возникновения Вселенной указывает на взаимоисключающий характер этих объяснений. Наша Вселенная имеет либо исчерпывающее личное

объяснение, либо она имеет исчерпывающее безличное объяснение. С другой стороны, он говорит о том, что как личное объяснение, так и безличное объяснение – это объяснение в терминах субстанций и присущих им сил. Вопрос лишь в том, какая субстанция способна выступать в качестве адекватного объяснения для наблюдаемой реальности. Таким образом, метафизический смысл всякого объяснения состоит в том, что причиной наблюдаемой реальности должна полагаться некая субстанция, действие сил которой способно произвести эту наблюдаемую реальность.

Суинберн аргументирует в пользу того, что в качестве причины нашей Вселенной наилучшим образом действующий Бог по сравнению с неодушевленной субстанцией имеет то преимущество, что последняя должна была бы обладать неким весьма специфическим свойством, в силу которого она бы производила в точности такой баланс хорошего и плохого, какой фактически имеет место в нашей Вселенной, а также весьма специфической склонностью к реализации этого свойства с вероятностью не менее  $\frac{1}{2}$ . Постулирование существования некой неодушевленной субстанции, обладающей подобным свойством и подобной склонностью является, по мнению Суинберна, более сложной гипотезой, чем постулирование существования личной субстанции, для которой возможность сотворения нашей Вселенной вытекала бы исключительно из ее всемогущества. На мой взгляд, можно согласиться с утверждением Суинберна, что личное объяснение существования нашей Вселенной в сравнении с безличным объяснением выглядит более естественным в той мере, в какой на ее фоне присутствие в нашей Вселенной разумных и чувствующих существ естественнее сочетается с личной причиной, которая вызвала их к существованию. Неодушевленная причина с постулированным специальным свойством и склонностью производить разумных и чувствующих существ представляется на этом фоне гораздо менее естественной. В то же время принятие личной гипотезы в том виде, в каком ее предлагает Суинберн, представляется более проблематичным, чем это могло бы показаться на первый взгляд.

Прежде всего, возникает вопрос: действительно ли личное существо, или действующий наилучшим образом Бог, как Его понимает Суинберн, является самой простой сущностью, которая могла бы объяснить существование нашей Вселенной, как мы ее знаем, то есть с наличием в ней одушевленных, в том числе разумных, и неодушевленных существ, и определенным распределением хороших и плохих вещей, в том числе добрых и злых в моральном смысле? Ответ на это вопрос зависит, как мне кажется, от интерпретации наилучшим образом действующего Бога как морального агента. Насколько я понимаю, позиция Суинберна состоит в том, что наилучшим образом действующий Бог способен выбирать между несколькими вариантами действий, из которых Он всегда выбирает либо а) единственное наилучшее действие, либо б) одно из нескольких в равной степени наилучших действий, либо в) одно из просто хороших действий. При этом он никогда не выбирает плохое действие, хотя и знает о его возможности. Выбирая, Он руководствуется разумом. Однако если свободный выбор действующего наилучшим образом Бога понимается в либертарианском смысле, то есть как выбор между реально существующими альтер-

нативами, то Он не может рассматриваться как личность, которая является морально благой сущностным образом, так как ему необходимо предпочесть «разумный» выбор его реальной альтернативе. Кажется, что это обстоятельство находится в определенном противоречии с утверждением Суинберна, что все атрибуты его личного Бога выводимы из свойства всемогущества, которым, как он утверждает, Бог обладает сущностным, а не контингентным образом. На первый взгляд, свойства, выводимые из сущностного свойства, также должны быть сущностными. Поэтому все внутренние свойства Бога должны принадлежать Ему сущностным образом. Таким образом, если предполагается, что Бог обладает либертарианской свободой, то Он не может быть благим в силу своей природы, а только в силу совершаемого Им выбора, который по своей сущности должен иметь возможность быть иным, то есть не благим. Однако, согласно предлагаемой Суинберном и другими концепции моральной благодати, моральная благодать выбора зависит от его соответствия разуму, и в этом случае действующий наилучшим образом Бог не может быть сущностно разумным, так как тогда бы Он действовал разумно в силу своей сущности, а не в силу своего свободного выбора между разумными, менее разумными и вовсе неразумными (дурными) альтернативами. Это верно и в случае а), когда существует единственное наилучшее действие, так как и тогда должны существовать менее хорошие альтернативы и вообще дурные вещи, отказ от которых делает Бога действующим наилучшим образом. Кажется, что либертарианское понимание свободного выбора Бога влечет за собой контингентность Его моральной благодати, которая требует, чтобы в каждый момент, когда личный Бог совершает свой выбор, этот выбор соответствовал наиболее оптимальным разумным основаниям, в силу которых Он оказывается морально благим. И только фактическая (контингентная) реализация его способности выбирать и действовать в соответствии с разумом, отличающаяся от его собственного бытия, делает личного Бога морально благим. Из этого следует, что в действующем наилучшим образом Боге должна быть некая потенциальность, иначе непонятно, каким образом Он мог бы реализовывать свой свободный выбор и действовать в соответствии с ним. Таким образом, представляется, что сама модель морального действия и того, что для Бога значит быть моральным агентом, ведет к признанию в Боге потенциальности, что на первый взгляд противоречит утверждению, что Бог является чистой актуальностью, а также влечет за собой определенные трудности в понимании такого Бога как единственной первой причины, или единственного объяснения существования нашей Вселенной, так как первая причина должна быть абсолютно актуальной, так как в противном случае возникает вопрос о том, что заставляет ее актуализироваться, то есть осуществлять свой потенциал, а это равнозначно отрицанию либо того, что данная причина является единственной причиной, либо того, что она вообще относится к первым причинам.

Возникает вопрос о том, может ли подобная субстанция признаваться максимально простой. В наиболее общем смысле можно определить простоту как отсутствие собственных частей. В стандартной мереологии, теории отношений между частями и целым, различают понятия собственной и несобственной части. Под несобственной частью  $X$  понимается любой объект  $Y$ , который

тождествен X [Simons 2003: 11]. Собственной частью X называется любая часть X, которая не тождественна X. Отсюда следует, что каждая вещь всегда обладает одной несобственной частью, поскольку тождественна самой себе, и ни у одной вещи никогда не может быть только одной собственной части. Понятие части является максимально неспецифическим, поэтому в качестве частей могут выступать самые разные сущности. Фома Аквинский, говоря в «Сумме теологии» о божественной простоте, отрицает не только материальную, но и всякую метафизическую составленность Бога, как например, составленность из формы и материи, или сущности и существования [ST I, 3]. Однако составленность из актуальности и потенциальности также представляется разновидностью метафизической сложности. Поэтому сущность, которая является чистой актуальностью, а не представляет собой смесь актуальности и потенциальности, будет метафизически более простой, чем сущность, в которой имеется потенциальность. Как я пытался показать выше, действующий наилучшим образом Бог Суинберна предполагает в себе наличие потенциальности, в связи с чем, во-первых, возникает вопрос: является ли наличие в нем потенциальности фатальным для того, чтобы Он мог быть подходящим кандидатом на роль адекватного объяснения возникновения и существования нашей Вселенной; во-вторых, вопрос: возможно ли существование такой субстанции, которая была бы чисто актуальной, и, следовательно, более простой, чем суинберновский действующий наилучшим образом Бог?

Ответ на первый вопрос, на мой взгляд, представляется неоднозначным и зависит от ответа на второй вопрос. Сторонник действующего наилучшим образом Бога мог бы сослаться на некое различие во внутренней жизни Бога, сказав, например, что Его сущность является чисто актуальной, тогда как потенциальность касается только его действий. Возможно, аналогом такой стратегии является различие между божественной сущностью и его энергиями, популярное в православном богословии. В схоластической традиции также можно было бы найти соответствующие концептуальные ресурсы. Например, различие между первой и второй актуальностью, в соответствии с которым первым актом называется действительное существование вещи в целом, а вторым актом – реализация уже существующей вещью присущих ей сил [Апполонов 2006: XXVIII]. Сторонник действующего наилучшим образом Бога мог бы сказать, что как причина Вселенной Бог является абсолютно существующим в смысле первого акта, но с точки зрения осуществления своих сил Он обладает определенной потенциальностью, то есть реализация действия в смысле второго акта является для него чем-то дополнительным, отличным от просто акта Его существования. Убедительность такого ответа, как мне кажется, зависит от того, насколько непротиворечивой является возможность существования такой субстанции, в которой первый и второй акт будут сущностно едиными.

На мой взгляд, нельзя исключить возможность существования такой субстанции. Когда мы слышим слова Евангелия, что «Бог так возлюбил мир, что послал Сына Своего Единородного...» (Ин 3:16), то возникает вопрос: следует ли понимать «возлюбил» как отдельное дополнительное действие Бога в смысле реализации Его способности любить или же для Бога быть означает лю-

бить, поскольку Бог есть любовь (1 Ин 4:8)? В «Метафизике» Аристотель утверждает, что Бог есть деятельность, и Его деятельность есть наилучшая и вечная жизнь, а сам Он – наилучшее живое существо [Met XII 7, рус. пер. Аристотель 1976: 310]. Фома Аквинский, комментируя это место, говорит: «...жизнь и непрестанная, присносущная длительность пребывают в Боге. Бог сам есть Его присносущная жизнь; а не так, что Бог есть нечто одно, а Его жизнь нечто иное» (Пер. с лат. мой. *Sententia libri Metaphysicae XII, lectio 8*).

С каждым видом индивидуальных субстанций соединен некий принцип деятельности, который отличает ее от всех других субстанций. Реализация этой активности означает для каждой индивидуальной субстанции актуализацию ее сущности, полноту бытия субстанцией данного типа, или процветание, наилучшее для нее состояние, которое для живых существ уместно обозначить как счастье или блаженство. Однако в случае изменчивых существ актуализация принципа их активности связана с изменениями, которые понимаются как переход из потенции в акт. Чтобы актуализировать тот принцип активности, в котором состоит бытие дубом или бытие человеком, семя дуба должно стать взрослым деревом, а младенец – взрослым человеком. Эта актуализация не всегда происходит успешно, и отдельные субстанции часто не достигают того состояния процветания или блаженства, которое характерно для их вида. Поэтому процветание индивидуальной субстанции состоит в наилучшем использовании своих способностей для реализации характерного для них принципа активности, и навык такового использования способностей Аристотель называет добродетелью, говоря, что процветание индивидуальных живых, в особенности разумных, субстанций состоит в жизни в соответствии с добродетелью.

Однако Бог является не только наилучшей, но и бесконечной субстанцией, поэтому Он не может быть ограничен каким-то частным принципом активности, составляющим Его сущность, а предвосхищает все те специфические виды активности, которые наблюдаются в других субстанциях, являясь их источником. Поэтому все они в некотором смысле приписываются Ему и даже отождествляются с Ним. В отличие от конечных индивидуальных субстанций, Ему не нужно стремиться к полноте свойственной Ему деятельности, в реализации которой состояло бы Его блаженство, поскольку блаженством Он обладает актуально. Поэтому Богу приписывается неизменность, но не в том смысле, в каком с отсутствием движения или изменения ассоциируется отсутствие жизни или бесчувственность, а в том смысле, что божественная жизнь, будучи полнотой блаженства, не нуждается в переходе из потенциального в актуальное состояние для достижения своего совершенства. Аристотель проводит различие между деятельностью и движением, полагая, что не всякая деятельность предполагает движение, то есть изменение в том, что производит действие [Menn 2012: 433]. Например, если справедливый человек совершает справедливое действие, то можно сказать, что он руководствуется справедливостью, и справедливость осуществляет в нем свое действие, но при этом сама справедливость остается неизменной, хотя человек подвергается изменению, осуществляя свою способность действовать справедливо, становясь в определенном смысле орудием справедливости. Однако если мыслить моральное

действие Бога по такой же модели, то получится, что Бог будет выступать в качестве орудия разума, а не первой причиной того, что происходит во Вселенной, так как Ему приходилось бы осуществлять своим действием то, что требует разум, переводить это требование из потенциального состояния в актуальное. Если же считать, что Бог и разум, любовь, справедливость, мудрость и прочие вещи, которые принято называть добродетелями, действуют как нечто одно, производя своим действием нашу Вселенную, то Бог может мыслиться как субстанция, в которой актуальность существования тождественна с осуществлением ее деятельности. Как пишет Боэций: «Бог же, истина, справедливость, всемогущество, субстанция, неизменность, добродетель, мудрость и все, что только можно измыслить такого рода, сказываются о божестве субстанциально» [Боэций 1990: 159–160]. Таким образом, в Боге Его бытие (первая актуальность) и Его действие как осуществление Его силы (вторая актуальность) будут реально тождественны. Более того, Его способность действовать всегда будет актуальной добродетелью в том смысле, что если блаженство есть осуществление добродетели, и Бог обладает полнотой блаженства, то в Боге постоянное актуальное осуществление Его деятельности всегда будет осуществлением добродетели, и поскольку Он *in re* не отличен от Своей деятельности, Он также не будет отличен и от добродетели. Как я говорил ранее, такой Бог, которого можно было бы назвать Богом-добродетелью, а естественно-теологическое исследование концептуальной и/или метафизической возможности такого Бога – теологией добродетели, был бы проще, чем действующий наилучшим образом Бог Суинберна, так как не имел бы в Себе никакой потенциальности. Поскольку Он был бы более простой субстанцией, которая могла бы быть кандидатом на объяснение существования нашей Вселенной, то при прочих равных Его следовало бы предпочесть в качестве объяснительной гипотезе той гипотезе, которую предлагает Р. Суинберн.

Многим гипотеза Бога-добродетели представляется не бесспорной. Наиболее известные возражения против отождествления Бога с мудростью, всемогуществом, жизнью, справедливостью и т.д. состоят в том, что, во-первых, из них следует, что Бог является абстрактным объектом, и поэтому Он не может быть причиной возникновения Вселенной. Во-вторых, что они порождают в Нем множественность [Plantinga A. 2003: 47]. Однако, как мне кажется, на эти возражения можно найти вполне удовлетворительные ответы. Что касается первого возражения, то из того, что, говоря о Боге, мы используем абстрактные термины, не следует, что их референтами должны быть абстрактные объекты. Иногда мы используем абстрактные термины для обозначения конкретных объектов. Например, когда мы говорим «Ваша светлость» или «Ваше превосходительство» и т.п. Аналогично, используя в религиозном языке применительно к Богу такие выражения, как «Предвечная мудрость» или «Бесконечная любовь», мы не имеем в виду, что их референтом является абстрактный объект. Фома Аквинский утверждает, что о Боге подходящим является использование как конкретных, так и абстрактных терминов, так как «мы используем конкретные имена для того, чтобы обозначить Его самосущность... и используем абстрактные имена для того, чтобы обозначить Его простоту» [ST I 3, 3; рус. пер. Фома Аквинский 2006: 34]. Что касается второго

возражения, то тут следует сказать, что множественность присутствует в нашем познании, так как мы, наблюдая живых существ, понимаем, что такое жизнь; встречаясь с мудрыми людьми, понимаем, что такое мудрость; видя сильных людей или мощь стихии, понимаем, что такое сила и могущество, и т.п. Однако это не значит, что каждое из наших понятий обязательно должно относиться к отдельному предмету, подобно тому, как выражения «самое яркое небесное тело на утреннем небосклоне» и «самое яркое небесное тело на вечернем небосклоне» относятся к одному и тому же реальному объекту. Аналогично и наши термины «мудрость», «жизнь», «величие», «сила», наблюдаемые нами в творениях, указывают на их единый источник, Бога, в котором Одним все они реализованы исключительным образом и во всей полноте.

### Список литературы

- Аквинский 2006 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. 817 с.
- Апполонов 2006 – *Апполонов А.В.* Некоторые важнейшие принципы философии святого Фомы Аквинского / Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. С. IV–XLX.
- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Наука. 1976. С. 63–368.
- Бозций 1990 – *Бозций*. Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
- Menn 2012 – *Menn S.* Aristotle's theology / The Oxford Handbook of Aristotle. Ed. by Christopher Shields. Oxford University Press, 2012. P. 422–464.
- Murphy 2017 – *Murphy M.C.* God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. Oxford University Press, 2017. 224 p.
- Parfit 1987 – *Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.
- Plantinga 1980 – *Plantinga A.* Does Have God a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Simons 2003 – *Simons P.* Parts. A Study in Ontology. Oxford: Clarendon Press, 2003. 390 p.
- Swinburne 1998 – *Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998. 262 p.
- Swinburne 2016 – *Swinburne R.* The Coherence of Theism. New York: Oxford University Press, 2016. 320 p.

### References

- Appolonov, A.V. Nekotorye vazhnejshie principy filosofii svyatogo Fomy Akvinskogo [Several most important principles of philosophy of Saint Thomas Aquinas], *Thomas Aquinas. Summa Theologica. Part One. Questions 1–64*, trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Published by Savin S.A., 2006, pp. IV–XLX. (In Russian)
- Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part one. Questions 1–64, trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Published by Savin S.A., 2006. 817 p. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A.V. Kubicki. Essays in four tomes. T. 1. Moscow: Nauka. 1976, pp. 63–368. (In Russian)
- Boethius. *Uteshenie filosofiej i drugie traktaty* [On the Consolation of Philosophy and other treatises]. Moscow: Nauka, 1990. 414 p. (In Russian)

Menn, S. Aristotle's theology, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. by Christopher Shields. Oxford University Press, 2012, pp. 422–464.

Murphy, M.C. *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.

Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.

Plantinga, A. *Does Have God a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.

Simons P. *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 390 p.

Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 262 p.

Swinburne, R. *The Coherence of Theism*. New York: Oxford University Press, 2016. 320 p.