

## **Защо има нещо, а не нищо?**

**Анна Бешкова**

Софийски университет, Философски факултет,  
ел. поща:annabeshkova@abv.bg

## **Why There is Something, and Not Nothing?**

**Anna Beshkova**

Sofia University, Philosophical Faculty  
annabeshkova@abv.bg

### **Резюме:**

Настоящата статия има за цел да представи по достъпен, съвременен и увлекателен начин класическите доказателства за съществуването на Бога. Преди това накратко и в схематичен вид се излага какво се има предвид под същност на Бога или по-формално какво е значението на термина „Бог“. В първата основна част се преминава към изложение на онтологическото доказателство на Анселм от Кентърбъри в двете му версии. След това се представят критиките на Кант и анализът на Ръсел, характерен за съвременната логика. Във втората част се излагат космологическите доказателства във формата, в която ги конструира Тома от Аквино и позицията на Кант и Хюм спрямо тях.

**Ключови думи:** Бог, доказателство за съществуването на Бог, Ръсел, Кант, Хюм

### **Annotation:**

This article aims to present in an accessible, modern and fascinating way the classical evidence for the existence of God. Before this, briefly and in a schematic way, the meaning of the essence of God is stated, or, more formally, what is meant by the term “God“. The first and main part proceeds by an exposition of the ontological proof of God given by Anselm of Canterbury in its two versions. Then Kant's critique together with Russell's analysis of modern logic are presented. In the second part the cosmological evidence of God in the form in which Thomas of Aquinas constructed it is presented together with Kant's and Hume's position on the issue.

**Keywords:** God, evidence of God's existence, Russell, Kant, Hume

## **Доказателства за съществуването на Бога**

### **Що е Бог?**

Един от централните философски въпроси се отнася до същността и съществуването на Бога. Какво мислим с думата „Бог“? Съществува ли наистина? Това са проблеми, които имат не само теоретично, но и практическо значение, техните отговори засягат не просто разбирането ни за света, за неговото възникване и устройство, но също така имат и пряко въздействие върху начина, по който изживяваме и осмисляме собствения си живот. Ако Бог съществува, човешкият живот има смисъл, всичко, което ни се случва има свое оправдание – страданието и щастието са част от един по-голям план. Ако има Бог, то има на какво да се надяваме, защото животът не свършва с телесната смърт. Ако има Бог, има етични норми, които са вечни и неизменни, има справедливост и опрощение. Но ако няма Бог, няма

абсолютен смисъл, и ние хората сме оставени да сътворяваме индивидуалното си разбиране за цел и значимост на живота. Оттук следва също, че всички морални и правни норми са сравнително произволни, че няма окончателни правила и няма надежда за преодоляване на крайността и смъртта.

Проблемът за Божествената същност и съществуване се преплита с най-важните за човека питання: Кой сме ние? Защо съществуваме? Какво сме длъжни да правим? На какво можем да се надяваме? Може би, ако докажем, че има Бог, ще получим и по-ясно разбиране за собствения си живот и жизнени цели. В историята на философията са правени различни опити да се обоснове рационално наличието на един безкраен, вечен, всеблаг и всемогъщ творец на Вселената. Преди да ги разгледаме, ще се опитаме накратко да изложим какво разбираме под думата „Бог“.

На първо място, каквато и интерпретация да приемем, ще открием, че винаги идеята за Бога се свързва с представата за „свръхестествено“ същество. Във философския жаргон се използва термина „трансцендентен“, който означава свойството да се отива отвъд други неща. Но отвъд кои неща? Материалната вселена, която обитаваме, се състои от планети и звезди, съставени от елементарни частици и енергии, организирани по определен начин. Бог не принадлежи на този материален порядък, неговото битие е по-висше и е отвъд света – той е нематериален и чисто духовен. Можем ли само от тази идея да извлечем и други свойства, които необходимо да се съдържат в нея? Ако Бог не е телесен, то той няма да притежава и характеристиките на предметите в пространството и времето. Значи няма да е податлив на възникването и загиването, на промяната и съставността. В най-кратка формулировка с термина „Бог“ се има предвид абсолютно, просто, вечно духовно битие. От този пункт бихме могли да продължим, защото абсолютната духовна същност ще притежава и всички положителни качества в свършена степен. Затова и ако има Бог, той би бил носител на всички ценности, той би бил свършеното добро, благо и истина.

Каква е връзката между абсолютното идеално битие и материалната Вселена? Не изглежда ли сякаш между тях има непреодолима пропаст? Още в Античната философия се заражда идеята, че светът в своята хармония, устройство и единство не може да е плод на случайността. Той по-скоро прилича на идеално творение на свършен архитект. Древните гърци са приемали, че съществува рационален духовен принцип, който оформя в най-добрия възможен модел и управлява изначално хаотичната и неопределена материя. С юдаизма и християнството навлиза идеята за сътворяването на света от нищото. Бог в един извън времеви акт създава света по своя собствена воля и свобода. Тази представа допълва разбирането за Бог като най-висшето същество, творец и принцип на естествения ред. Но и тук можем да отделим две различни по степен разбирания за връзката на Твореца с творението. Според деизма, възглед възникнал през XVII в., Бог създава света по подобие на свършена машина с идеално устройство и функциониране, но след този акт Той го оставя да действа автоматично. В подобна концепция Бог по-скоро се идентифицира с представата за безлична, креативна, всемогъща сила, от която обаче се изолират моралните и личностни елементи, характерни за авраимическите религиозни системи. Те от своя страна ни предоставят много по-силната идея за връзката между човека и Твореца, основана на вяра, любов, благодат и чудеса.

Каквито и вариации да допускаме в разбирането на Бога и отношението му към универсума, все пак присъства едно общо ядро, а именно тълкуването му като висша, нематериална духовна същност. Всички въпроси, които схематично обрисовахме, ни изправят пред един познавателен проблем – дали това не е само идея в нашето съзнание.

Ако Бог е отвъд материалната вселена, то той не може да бъде възприет със сетивата и не може да бъде обект на изследване от страна на природните науки. Възможно ли е тогава, позовавайки се на разума и опита, да обосновем неговото съществуване с някакъв неекспериментален подход? В историята на философията са налице няколко опита да бъде доказано съществуването на Бога, които ще изложим накратко.

### Онтологическото доказателство

Онтологическото доказателство е един от най-влиятелните и на пръв поглед странни аргументи в европейската традиция. Неговият създател е Анселм от Кентърбъри, живял през XI в., но различните му версии се повтарят през цялата последвала философска мисъл.

Терминът „онтологическо“ произхожда от гръцката дума за съществуване.

Нека за момент анализираме един конкретен пример, който илюстрира по аналогия хода на аргументацията. Да си представим художник, който създава картина. Разбира се, преди да я нарисува, той я сътворява в своето въображение. Но кое бихме нарекли по-съвършено – идеята на твореца или нейната реализация? Може би ще кажем, че онова, което присъства в съзнанието на художника, е по-превъзходно, че хората никога не могат да осъществят във висша степен своите замисли. Но тук не става дума за качествата на реалната творба, а само за способностите на човека или на хората изобщо. Ако действителната картина е точно толкова жива, привлекателна и артистична, колкото въображаема идея, не трябва ли да кажем, че реалната творба е по-съвършена от само възможния проект на художника?

Анселм пренася разграничението между онова, което е само в нашето съзнание и това, което съществува наистина, към понятието за *Бог*. Нима не спорим дали Бог съществува? Атеистите например твърдят, че той не е нищо друго, освен плод на нашите страхове пред необяснимото и превратностите на живота, на нашата чисто човешка психична нужда да намерим обяснение и утеха. Но дори и тези, които отричат съществуването на Бога, използват и разбират думата „Бог“. Не би могло да има спор за безсмислени термини. Ако поставим на някого въпроса дали „инуасите“ са живели в древна Индия, той би ни отговорил, че въпросът не може да бъде зададен, че не може да му отговори, тъй като не схваща за какво точно се пита. Затова преди всяко утвърждаване или отричане на битие, трябва да е налице едно предхождащо разбиране на определението, което нещото или нещата, за които се говори, би трябвало да притежават. Пред тази ситуация ни изправя и Анселм от Кентърбъри, тръгвайки от библейския цитат: „И рече безумец в сърцето си: Няма Бог.“ (Пс. 13:1) Но дори този, който така категорично отрича съществуването на Бога, все пак трябва да има идея за *Бог*. Споровете между хората са възможни само при едно приблизително унифицирано значение на използваните от тях думи. Така изглежда, че ако изобщо можем да се питаме, дали има Бог, то в нашите мисли трябва да присъства една и съща негова дефиниция. От тук тръгва и Анселм като определя „Бог“ като най-голямото, по-голямо от което не може да бъде мислено. Каквито и конкретни качества да присъстват в понятието като *всемогуш*, *всеплаг*, *всезнаещ* и т.н., всички те са в най-високата си възможна степен на съвършенство. Тогава се оказва, че идеята за *Бог* е всъщност идея за най-съвършеното същество, по-съвършено от което не може да бъде мислено. Но нима от факта, че в нашите човешки съзнания присъства подобна идея може да следва нещо и за реалността? Тук Анселм прави решителен ход. Точно както при аналогията с картината – това, което е действително, е по-съвършено от това, което е само

концептуално съдържание. Ако Бог беше просто понятие в нашия ум, то той няма да е най-съвършеното, защото ще му липсва едно качество. Следователно ако мислим най-съвършеното, по-съвършено от което не сме в състояние да си представим, то от тази идея следва с необходимост, че в нея се съдържа и съществуването. Така Бог е единственото същество, чиято същност изисква и битие. Затова, както по-късно ще подчертае и Рене Декарт, да мислим за Бог, без да му приписваме съществуване, е точно толкова противоречиво, колкото да мислим за правоъгълен триъгълник, чийто сбор на ъглите не се равнява на два прави.

Онтологическото доказателство е априорно, т.е. такъв вид аргументация, която не се отнася до, нито е извлечена от, сетивния ни опит. То поставя в основата човешката мисъл и от нея, независимо от света около нас и връзката ни с него, достига до реалност, съответстваща на, но надхвърляща, мисленото.

### **Възможното и необходимо съществуване**

Доказателството на Анселм среща съпротива още в средновековната мисъл. Монахът Гаунило предлага критика, която подтиква Анселм да преформулира аргумента за Божественото съществуване като прецизира дефиницията за неговата същност. Нека накратко да изложим доводите срещу онтологическото доказателство. Предпоставката, на която то се основава е, че има случаи, в които може да се направи преход от понятийното съдържание на една идея в ума към нейното реално битие. Не води ли това твърдение до твърде странни заключения? Нека да си представим най-прекрасния остров, по-съвършен от който не може да има. Следва ли от тази представа и неговата наличност някъде във вселената? Изглежда, че отговорът трябва да бъде положителен. Добре, но ние можем да мислим за най-прекрасната кола или за най-прекрасния мъж или за най-прекрасната статуя. Значи всичко от един конкретен вид, което можем да си представим като най-съвършено трябва по някакъв начин и да съществува в универсума.

Отговорът на Анселм се основава на прецизиране на понятието за съществуване. Аналогията, предложена от Гаунило е възможна, защото във всички случаи се има предвид определено качество в неговата превъзходна степен и поради това включващо се в дефиницията на съответното понятие. Така ако мислим за най-прекрасните острови, разбира се, в понятието „най-прекрасен остров“ с необходимост се съдържат качествата „най-красив“, „с невероятна природа“ и т.н., точно както в понятието „най-съвършено същество“ всички съвършенства. Но наред с това има и една фундаментална разлика, а именно, че думата „съществува“ допуска градация и приложена към двете понятия не се употребява в едни и същ смисъл. Ако мислим за островите, бихме могли да кажем, че не знаем дали съществуват, че тяхното битие е възможно точно в същата степен, в която е възможно и да няма подобно прекрасно творение. Казано по-схематично тяхното съществуване има случаен характер и е въпрос на фактическо изследване да открием дали наистина е имало или има обект с такива качества. Но дори и да открием, че има най-прекрасен остров, неговата наличност ще се дължи на множество фактори – на тектоничните движения, на въздействието на климатичните процеси и т.н. и т.н. Това означава, че битието му е зависимо или обусловено от нещо друго, от предходни събития, процеси и неща, които съставляват достатъчните условия в причинно-следствената зависимост. Но когато извършим преход към понятието за Бог, ще установим, че тези разсъждения престават да бъдат валидни. Ако по определение мислим същество, което

притежава в абсолютна степен всички съвършенства, то неговото битие не е просто случайно. Ако беше само възможно, значи това не е най-съвършеното същество, защото можем да мислим по-превъзходно битие, което е необходимо. Решаващият ход на Анселм е да тръгне от разбирането, че Бог не просто има отделно качество в най-висша степен, а че е по-съвършено от всички неща изобщо. И ако всеки вид има проблематично битие, то Бог е единственото същество, чието съществуване е необходимо. Това на свой ред означава, че отрицанието на Божественото битие е логически противоречиво, че то е не просто фактически, а логически невъзможно. Възможно е да кажем „Мисля за прекрасния остров, който обаче може и да не съществува“, но е абсурдно за кажем „Мисля за необходимо съществуващото, което обаче може и да не съществува.“ И ако всичко възможно е зависимо, то Бог не зависи от нищо, той е последната причина на всичко.

Анселм завещава на по-късните философи дефиницията за Бога като най-съвършеното, необходимо съществуващо битие.

### **Критиката на Кант на онтологическото доказателство**

Онтологическото доказателство на Анселм от Кентърбъри е един от най-влиятелните и обсъждани аргументи във философията. В XVII в. той бива наново формулиран от Рене Декарт. Както беше казано според него съществуването на Бог не може да бъде отделено от неговата същност, точно както от същността на правоъгълния триъгълник не може да се отдели това, че сумата от ъглите му е равна на два прави. (Декарт 1996: 63) Нека да се опитаме да преведем на по-достъпен език направената аналогия. Когато Декарт говори за същност има предвид понятието или значението на термините. Ако се запитаме какво разбираме под „правоъгълен триъгълник“ ще кажем, че това е вид триъгълник, на който един от ъглите е прав или равен на  $90^\circ$ . Добре, но ако вече сме доказали, че във всеки триъгълник сумата от ъглите е равна на  $180^\circ$ , то с необходимост ще следва, че в правоъгълния триъгълник сумата от ъглите трябва да е равна на два прави. Получава се нещо странно, само от дефиницията на правоъгълния триъгълник следват определени негови характеристики. За такъв вид твърдения във философията е въведено специално наименование – „аналитични съждения“. Това са твърдения, които са истинни по силата на значението на термините или както се изразява Кант, в които предикатът се съдържа в субекта. За илюстрация да разгледаме още един пример „Всички ергени са мъже“. Твърдението е истинно, защото в определението на „ерген“ се включва понятието „мъж“. Но откъде знаем, че това е истина? Отговорът е, че ние разбираме значението на думата. Нужно ли да изследваме нещата в света, за да разберем дали всички ергени са мъже? Очевидно не, тъй като твърдението е вярно просто по дефиниция. Ако никога не е имало, няма и няма да има ергени, все пак съждението ще остане истинно. От се получава едно важно свойство на аналитичните твърдения, а именно, че те са верни априори, познаваеми без каквото и да е позоваване на сетивния опит. Щом това е така, значи истинността им е напълно независима от въпроса за реалното съществуване на обекти, попадащи под субектното понятие. Така например твърдението „Еднорозите са животни с едни рог“ е истинно, макар фактически да няма (или поне все още или поне не сме открили) подобни животни. Всъщност аналитичните съждения могат да бъдат преформулирани в по-ясна условна форма. В случая с еднорозите бихме могли да кажем, че ако нещо е еднорог, то то е животно, имащо един рог. Нашето ако подсказва, че не утвърждаваме тяхното наличие в света, а изразяваме зависимост, според която ако нещо има определени качества, то ще има

и други качества. Обобщено аналитични са твърдения, истинни по силата на значението на термините, участващи в тях и познаваеми априори. Но те притежават и още една странна особеност – тяхното отрицание е винаги логическо противоречие. Нека да отречем „Ергените са мъже“, в резултат ще получим очевидната неистина, че не е вярно, че „Неженените мъже са мъже“, че по някакъв начин ергените са и не са мъже. От тук и третата характеристика на аналитичните твърдения – те са необходимо истинни, т.е. не е възможно да се случи така, т.е. да има такъв възможен свят, в който те да се окажат неистинни.

Противоположни на аналитичните твърдения са синтетичните. Наименованието на първите произхожда от идеята, че просто от разбирането значенията на думите можем да конструираме истинни твърдения. Наименованието „синтетични“ от своя страна препраща към друга идея – тази за свързване или съединяване на понятия, така че резултатът да не е просто повторение. За по голяма яснота на различието между двата типа твърдения, нека сравним „Всички ергени са мъже“ с „Всички ергени са нещастни“. Явно е, че между двата примера е налице съществена разлика. Ако просто се обърнем към определението на термина „ерген“ и се попитаме, наистина ли всички неженени мъже са нещастни, няма да получим отговор. Той ще бъде въпрос на социологическо проучване относно личното състояние на неженените мъже. Може би някои от тях ще потвърдят, че предпочитат да имат партньор до себе си, а други ще отвърнат, че свободният начин на живот ги удовлетворява. При всички положения е очевиден фактът, че не можем просто от анализа на понятието за *ерген* да направим извода за психичните им емоционални нагласи. Поради това истинността на нашето първоначално твърдение няма да зависи просто от дефиницията на използваните в него думи, но и от реалното състояние на хората в света. Тогава използвайки една малко архаична терминология бихме могли да кажем, че в такива случаи предиката или качеството се добавя или ни казва нещо ново за субекта или се осъществява синтеза между двете понятия. Ако е така, то, разбира се, ние не можем да преценим дали е вярно, без изследване на фактите, на света и на хората в него. Но дори да установим, че сега в този момент всички хора, които са ергени, се чувстват нещастни, следва ли от това, че не е имало или няма да има такива, които да се наслаждават на подобно социална положение? Явно е, че правилният отговор би бил не. Нека обобщим: в синтетичните твърдения не можем да получим утвърждаваното качество само чрез анализ на понятието, то не се съдържа в него по определение, а се добавя въз основа на потвърждението на опитните данни. Затова и тези твърдения не се основават само на закона на непротиворечието, а изискват и изследване на света около нас. Бихме могли да кажем, че тези съждения никога не са необходими, тяхната истина е случайна.

Сега вече разполагаме с едно разграничение, от което да започнем, за да разберем в какво точно Кант открива погрешността на онтологическото доказателство. То се базира именно на допускането, че съществуването е качество (или казано малко по-тромаво съвършенство), и, че има едно-единствено понятие (понятието за Бог), което го включва аналитично (и необходимо) в своето съдържание. Кант опровергава аргумента като отхвърля стоящата в основата му предпоставка, че съществуването е реален предикат, който може да се приписва на нещата в света. Според него да бъде реално едно свойство означава да може да се присъедини към друго понятие. Например атрибута „правоъгълен“ може да се присъедини към „триъгълник“ така че да получим понятието „правоъгълен триъгълник“, а да кажем „разумно“ може да се добави към „живо същество“ така че резултатът да е „живо разумно същество“. Но можем ли да процедираме по същия начин и с глагола „съществува“? Кант счита, че не и отбелязва една принципна разлика във функционирането

на глагола „съм“ в изреченията. Отново да се върнем към най-прекрасните острови, за да разберем, макар и да не е много лесно, какво собствено се има предвид. Какви качества мислим, че се включват в това понятие? Сигурно приблизително бихме казали, че това са острови с най-невероятната и безопасна флора и фауна, с целогодишно топъл и мек климат, с чудесни гледки (и вероятно бихме добавили и удобни хотели). Нека си представим, че разполагаме с пълен списък, които може в явен вид да бъде формулиран в твърденията „Най-прекрасните острови са с невероятна и безопасна флора и фауна“, „Най-прекрасните острови са с целогодишно топъл и мек климат“ и т.н. В подобни изречения „съм“ не е допълнително понятие, а просто функционира като връзка между определяния термин и други термини. Но какво се случва, ако кажем „да така е, това разбираме под „най-прекрасните острови“, но освен всички тези неща, които изброихме, те също така съществуват“. Най-малкото интуитивно бихме почувствали, че в този случай не разширяваме понятието, че не добавяме нищо ново към неговото съдържание, а правим изказване от напълно различен порядък. Различават ли се по своите свойства само мислените острови от действителните? Явно, че не, защото в противен случай понятието не би изразявало целият предмет, а би било нещо различно, доколкото предметът ще включва още една определеност, а именно качеството „да съществува“. И така „съществуването“ не добавя нищо към понятието за субекта, а всъщност потвърждава, че някъде във Вселената има обект с описаните признаци, че някой го е виждал и свидетелства за това. Ние според Кант не изследваме значенията на думите, за да им прибавяме допълнителни качества и така да достигнем до нещата, а се обръщаме към фактите, към емпиричните свидетелства на сетивата, които ни казват, че определените характеристики се прилагат истинно към нещо в света. Никога не можем просто от дефиницията на една дума валидно да заключим, че има тя има случаи във Вселената.

Първият довод на Кант е, че съществуването не е предикат. Но към него той прибавя и втори, а именно, че всички екзистенциални съждения (в които се утвърждава или отрича битие) са синтетични и емпирично проверими. Да се обърнем отново към обрисованата по-горе в общи шрихи разлика между двата типа съждения. При аналитичните понятието на предиката се съдържа в понятието на субекта, а отрицанието им води до явно противоречие. Да разгледаме „Бог е всемогъщ“, „Бог е най-доброто същество“ и т.н. Безспорно тези твърдения отговарят на изискуемия критерий, тъй като в разбирането за най-съвършено същество се съдържат изброените по-горе атрибути. Ако обаче кажем „Няма Бог“ не изпадаме в противоречие, защото просто отричаме всички характеристики, мислени в понятието „Бог“, без самото понятие да стане логически противоречиво. Но онтологическото доказателство ни казва и нещо в повече, че терминът „Бог“ е единственият, в чието съдържание присъства с необходимост битието. Тук Кант добавя втори аргумент, който обезсилва логическата валидност на разсъждението. Ако „съществува“ се добавя или се съдържа в едно понятие, то никога не можем да сравним нашите мисли с реалността. Преди да запитама има ли обекти, които са случаи на даден термин, например „най-прекрасен остров“, трябва да знаем какво се разбира под него, т.е. какви качества се включват, на ако битието може да бъде добавено ще се получи странната ситуация да разполагаме с две понятия – „най-прекрасен остров“ и „най-прекрасен съществуващ остров“. Кое от тях сравняваме със света? По-общо казано фактът, че едно понятие има случаи в света, никога не е част просто от значението на термина. А от тук следва, че нито едно екзистенциално твърдение не може да бъде аналитично и съответно онтологическото доказателство се оказва погрешно.

## Съвременната логика и онтологическото доказателство

Един от най-великите философи на 20-ти век Бърtrand Ръсел подлага на критика онтологическото доказателство като стъпва на разработената от него и Готлоб Фреге съвременна логика. Според него голяма част от философските теории се оказват погрешни, защото се основават на граматиката на естествените езици и така ни заблуждават да правим изводи от твърденията към света. Нека да започнем с няколко прости примера:

1. „Иван е човек.“
2. „Нещо е човек.“
3. „Нищо не е свършено.“

В първото изречение става въпрос за човека Иван и за него се утвърждава, че има свойството, изразено от термина „човек“. То ще бъде истинно, когато обекта, към който се отнася собственото име „Иван“ наистина притежава характеристиката *човек*. Но така ли стоят нещата в случаи 2 и 3? Вярно е, че нещо е човек, но кое е това нещо, което се нарича „нещо“? Нямаме смислен отговор на този въпрос. Иначе казано думата „нещо“ не е име. Тя само привидно функционира точно, така както и думата „Иван“. Още по-драстичен е пример 3. Кое е това нещо, което именуваме „нищо“ и за което твърдим, че „не е свършено“? За да можем да му приписваме или отричаме качества това нищо трябва да е нещо. Тези обърквания ни водят до идеята, думи като „нещо“ и „нищо“ са само граматически подлози, но не и логически субекти. Такива изрази в логиката, се наричат „квантори“. Проблемът е, че ако започнем да ги третираме като имена, ще получим неправилни резултати, подобни на горните. Как тогава трябва да ги разбираме? Отново да се върнем на 1 и 2. Да допуснем, че само обектите във физическия свят могат да се именуват и, че само за тях може смислено да се пита, дали имат качеството „човек“. Тогава 2 би гласяло:

2'. „Има едно или друго нещо от тази съвкупност, което е човек.“

3 би могло на свой ред да се трансформира:

3'. „Който и обект да вземем от тази съвкупност, той няма да бъде свършен.“

Тези примери поне на интуитивно ниво показват, че има разлика между езиковия анализ и разбирането на условията за истинност на едно изречение. Но какво общо има това с онтологическия аргумент? Нужна е още една крачка, за да разберем.

Нека се спрем по-конкретно върху ролята на собствените имена. Най-минималистичната теория гласи, че обичайните имена, такива като „Иван“, „Петър“ и т.н., се отнасят до индивиди без позоваване на някакви техни характеристики или особености. Ние ги разбираме и използваме просто, защото някога и някъде в нашия сетивен опит сме видели и запомнили обектите, към които те се отнасят. Но освен тях в естествените езици се среща и друг клас изрази, носещи техническото наименование „определени (или определителни) описания“. Граматически това представляват конструкции, които съдържат определителен член в единствено число, такива като „президентът на Република България“, „настоящият крал на Франция“ и други подобни. За разлика от обикновените собствени имена, описанията съдържат някаква уникална характеристика, да кажем „е президент на РБ“ или „е настоящ крал на Франция“, и могат по-ясно да бъдат представени като „индивидът, който е президент на РБ“ или „обектът, който е настоящ крал на Франция“. Дори така преформулирани те звучат като имена, към които можем да добавяме предикати, за да получаваме завършени изречения. Например „индивидът, който е президент на РБ е



умен“ или „обектът, който е настоящ крал на Франция е мъдър“. Решаващата крачка, която прави Ръсел, е да покаже, че тези изрази принадлежат не към категорията на собствените имена, а към категорията на кванторите. Начинът, по който извършваме това разграничение би могъл да бъде наречен „критерий за съществуване“. Ако разгледаме едно действително собствено име, да речем „Иван“ (като си представим, че описваме една реална ситуация, в която познаваме наименувания индивид), то е безсмислено да попитаме дали съществува човек, наречен така. Нелепо е да посочим човека, да го назовем, и да добавим „а дали съществува“, защото отговорът би могъл да се състои в жест на посочване и отрицание: „Това, към което посочвам сега-тук-пред нас не съществува“. Същото не важи за определените описания. Нека само да си помислим как в историята се изследва самоличността на известни хора. Все още например не знаем дали е имало един-единствен автор на „Илиада“ и „Одисея“. Оказва се, че по отношение на определените описания е напълно смислено да се запитаме дали има предмети или личности, които им съответстват. Дотук добре, но тогава какво представляват изреченията, в които определените описания участват като граматически подлози. Как да разбираме например „Авторът на „Илиада“ е гениален творец“? Ръсел ни отговаря, че в действителност това е едно сложно твърдение, което включва в себе си три части:

1. „Съществува автор на „Илиада“.“
2. „Той е единствен.“
3. „Той е гениален творец.“

Но вярно ли е то дори преформулирано по този начин? Отговорът варира в зависимост от последователното удовлетворяване на изложените условия. Ако установим, че е имало такъв човек, че то е един-единствен и, че е бил гениален, твърдението ни ще бъде истинно, но ако не е съществувал, ще се окаже неистинно.

Нека да разгледаме и още едно интересно следствие от проведеното разграничение. В логиката и философията е бил приет за самоочевиден закон, наречен „закон за концептуалното описание“. В най-общи той гласи, че „вещта, която удовлетворява определено условие, го удовлетворява“. Например „Авторът на „Илиада“ е авторът на „Илиада““ или „Президентът на Република България е президентът на Република България“. Обаче ако се анализират тези примери се получава нещо странно, оказва се, че първият може и да е истинен, докато вторият със сигурност в настоящия момент е истинен. Точно, защото имаме описания в нашите твърдения скрито се е промъкнало и утвърждаването, че има вещь, която им съответства. Но при условие, че такава няма, принципът не важи. Нека сега да видим как целият анализ се прилага към онтологическото доказателство. Ще го напишем в съкратен вид с цел по-голяма яснота:

Предпоставки:

1. Бог притежава всички съвършенства.
2. Съществуването е съвършенство.

Заключение:

Бог съществува.

Нека приемем, че притежаваме списъка на съвършенствата – P1, P2,...Pn. Тъй като за нас думата „Бог“ не е име, или поне за тези от нас, които нямат никакъв особен мистичен опит, то тя е едно определено описание. Тогава по описания от Ръсел модел ще я преформулираме в:

„Нещото, което притежава всички съвършенства, притежава всички съвършенства.“

Но това е просто частен случай на гореизложения принцип. Ако приемем предпоставката за вярна, то ние вече сме утвърдили съществуването на Бог. Тогава всъщност какво доказваме като просто преповтаряме приетото. Ако не съществува обект с описаните характеристики, то и 1 няма да е вярно. Доказателството възплъщава един порочен логически кръг и трябва да бъде отхвърлено.

Би могло да се възрази срещу този ход като се каже, че не сме взели под внимание втората предпоставка, в която се казва, че съществуването е качество. Нека го добавим и да видим резултата:

„Нещото, което притежава всички съвършенства и съществува, притежава всички съвършенства и съществува.“

Но по този начин можем да съставяме безкраен брой странни описания като например „летящият кон, който съществува“, „кръглият квадрат, който съществува“ или „най-прекрасният остров, който съществува“. Всички те биха могли да участват в твърдения от подобен на 1` тип. Значи всички тези неща, макар и да не са в пространството и времето, имат битие някъде около нас. Тогава какво е нужно да доказваме? Всичко, за което си помислим, колкото и абсурдно, странно или логически невъзможно да е, все пак е.

Теорията на Ръсел за определените описания окончателно подкопава онтологическия аргумент и показва неговата несъстоятелност. Но тя дава и един важен философски урок, а именно, че във философията не трябва да се разчита на езика, защото той ни залага клопки и кара да повярваме в съществуването на несъществуващото.

## **Космологическите доказателства за съществуването на Бога**

Онтологическото доказателство за съществуването на Бога изглежда най-малкото странно, то сякаш е една извлечена чисто мисловно конструкция, която по никакъв начин не се отнася до света около нас. Дали няма и други пътища, които да бъдат по-естествени и близки на човешкия разум и сетивен опит и които да водят до същия резултат? Тома от Аквино е философът, който модифицира аргументите на Аристотел, и задава каноничната форма на космологическите доказателства за съществуването на Бога. Според него ние просто трябва да се обърнем към света около нас, към емпиричните свидетелства за единство, ред, хармония и целесъобразност, царящи в космоса, за да разберем, че те не могат да бъдат плод на случайността, а ни говорят за една първа, необходима причина, която наричаме „Бог“.

В „Сума на теологията“ Тома от Аквино предлага пет доказателства, които се основават на наблюдения върху фактите в света. По своята логическа форма и съдържание първите три от тях си приличат значително. Всички те имат за предпоставка конкретна характеристиките на материалните обекти във вселената. Ако към нея се добави и общият закон, който я описва, то ще може да се извлече и съществуването на Бога. Нека накратко, но последователно, да видим как става това.

Нещо повече ще забележим, че те ни дават и по-ясна идея за понятието за абсолютна същност.

### **Доказателство от движението**

Ние непрестанно наблюдаваме движението на физическите тела в пространството. Ако в момента  $t_1$  обектът се намира в точка А, то в следващия момент  $t_2$  той вече се намира

в точката В. Но възможно ли е да се извърши това придвижване на тялото, без да му бъде оказано външно въздействие? Отговорът изглежда отрицателен. Тогава би следвало, че всяка промяна в пространственото положение на един предмет трябва да бъде причинена от предходното му взаимодействие с друг предмет. Но, за да се породи това въздействие второто тяло също трябва да бъде приведено в движение от трето, а то на свой ред от четвърто и т.н. до безкрайност. Именно идеята за безкрайност е проблематична, защото ако не съществува едно първо задвижващо, то няма да съществуват и междинните движения. Затова ако искаме да обясним наличието на движение изобщо, трябва да допуснем една първа действаща причина, която задвижва всичко, но която сама е неподвижна. Тази неподвижна първопричина е Бог. Ако искаме да придадем по-съвременно звучене на доказателството е достатъчно само да си припомним първия закон на Нютон, който гласи, че всяко тяло запазва състоянието си на покой или равномерно праволинейно движение, докато не се приложи външна сила. Според него вселената се движи вечно и всяка промяна се обяснява с външна материална причина. Но кой е дал първоначалният тласък и породил цялостната конструкция на вселената?

### **Доказателство от причинността**

В основата на цялата наука лежи хипотезата за наличието каузални връзки в природата. Тя най-общо гласи, че появата на който и да е физически обект или събитие е обусловена от предхождащо (или съпътстващо) събитие или съвкупност от събития. Но не в само в науката, но и в нашия ежедневен опит ние наблюдаваме последователност на събития и предпоставяме наличието на обусловеност между тях. В самата дефиниция на идеята за причинно-следствена връзка присъства разграничението по време и логически приоритет между двете събития. От тук следва, че нищо не може да е причина на самото себе си, защото това би означавало да съществува преди самото себе си, което е невъзможно. Но, както и в първия аргумент, тук също така би било неправомерно причините да отиват в безкрайността. Затова е необходимо да се допусне една първа действаща причина, която наричаме „Бог“.

Нека да се опитаме да направим по-разбираемо и близко доказателството от каузалността. Намирането на причините е всъщност отговорът на въпроса „Защо?“. „Защо настъпва промяна в нещата?“ или „Защо се е появило едно събитие или обект?“ са най-общо питанията, засягащи каузалността. Да дадем обяснение на едно събитие означава най-общо да посочим условията, които са го направили възможно. Нека илюстрираме този принцип с един схематичен отговор на въпроса „Защо на Земята има разумен живот?“. Съвременната наука ни казва, че този факт се дължи на еволюционната теория. Но можем да продължим, а защо ... В крайна сметка някъде нашите обяснения би трябвало да спрат, защото в противен случай оставаме с усещането, че може би нищо не е било обяснено. Нещо по-важно тази първа причина не може да е от същият физически порядък, тъй като ако беше така, то щеше отново да възникне въпроса защо. Напротив тя трябва да има напълно различно естество, казано философски да е трансцедентна. И така Бог е първата причина, която не е в пространството, не е във времето и не се влияе от други обекти и не се подчинява на същите закони.

### **Доказателство от необходимостта**

Доказателството от необходимостта започва с характеризирание на материалните вещи като случайно съществуващи. Това означава, че нещата в пространството и времето възникват, променят се и загиват. Но ако всички обекти съдържат в себе си възможността да не съществуват, то те все някога ще престанат да съществуват. Тогава е мислимо едно отдалечено във времето състояние, в което нищо не е съществувало. Но как от това абсолютно небитие се е породил космоса? Нима е възможно нещо да възникне от нищо? За да си отговорим по-точно на този въпрос е нужно да анализираме понятието за случаен предмет. Такива са онези неща, в които не се съдържа необходимостта да съществуват. Казано по друг начин тяхното битие не произтича от самите тях, а винаги е обусловено или зависимо нещо друго. Ако съществуващите неща се пораждат само от съществуващи, то не може от нищото да произлезе нещо. Но така достигахме до странното заключение, че ако всички неща са случайни, то има един момент, в който нищо не съществува, и тъй като от него не може да се породи нищо, то значи и сега нищо не съществува. Но нима не виждаме дървета, звездите и хората? Материалните предмети съществуват и значи има нещо, което не е просто случайно, а необходимо и от което произтича веригата на нещата. Но дали това друго, необходимо битие притежава тази необходимост от себе си или от нещо друго? Ако беше от нещо друго, то отново ще се отиде в една лоша безкрайност, защото ще се запитаме, а то откъде притежава своето битие. Затова е нужно да се приеме едно първо необходимо съществуващо, което не е обусловено от нищо, различно от самото него и това първо битие е Бог.

Нека отново се обърнем към природата, която ни заобикаля и, чието разбиране, изглежда препраща към една последна, необходима причина. Не сме ли всички ние хората едни случайни същества? Всеки от нас е плод на една причинно-следствена връзка, която е могла да не се осъществи. Не е ли абсолютно случаен и живота на Земята? Обстоятелствата биха могли да се стекат и по друг начин така че животът да не се зароди. Не са ли планетите и галактиките също така изменчиви, макар и в по-дълги периоди от време? Но ако всичко, погледнато от един космически ъгъл е толкова случайно, как изобщо има нещо?

### **Критика на космологическите доказателства**

Макар на пръв поглед космологическите доказателства да изглеждат по-убедителни от онтологическото, те също така пораждат въпроси и критики. Нека отново да подчертаем, че те се основават на твърдението за наличието на естествени процеси в природата, в които събитията и нещата се предшестваат и следват във времето и си взаимодействат пораждайки или променяйки се.

От приемането на тази привидно самоочевидна изходна точка обаче следват множество неизяснени проблеми.

Нека да започнем с представата за серия от взаимодействия между нещата. Добре събитието А е причинено от събитието В, а то от друго С, но следва ли че има една първа причина? Защо да няма много причини, които накрая да дават обусловеността на процесите, които наблюдаваме? Отговорът би бил, че дори да са налице отделни причини, ние все пак можем да попитаме, а какво ги е създадо и така в крайна сметка ще достигнем до една първопричина. Под нея ще разбираме Бог. Но защо да спираме точно в този пункт, не можем ли на свой ред да се попитаме, а от къде произхожда Бог. Нали всяко нещо е породено от друго, а значи че същото важи и за Бог. Но доказателството ни казва, че това не е така и

достигаме до странното противоречие, че всичко трябва да има причина, но все пак има нещо, което няма причина за своето съществуване.

Този ход на разсъждаване бива разкрит като погрешен по чисто технически съображения от създадената през 20-ти век от големите философи и математици Готлоб Фреге и Бърtrand Ръсел символна логика. Нека за пример да разгледаме редицата на естествените числа. Безспорно за нея важи, че от всяка число има по-голямо, но следва ли от това, че съществува най-голямо число. Отговорът е отрицателен. В същата форма протичат и космологическите доказателства – дори и да приемем, че всяко нещо има причина, от тази предпоставка логически не следва, че има първа причина. Дори фактически да се окаже, че такава съществува, в известен смисъл съвременната наука твърди точно това, тя може да физическо събитие, такова като „Големия взрив“. Нужен ли ни е Бог, за да разберем и да си обясним възникването и функционирането на вселената?

Тома от Аквино обаче смята, че връзката между Бог и света не може да бъде обяснена по описания начин, защото трябва да направим разлика между същностно йерархизирани причини. Според него е възможно да имаме безкрайна поредица от естествени събития като например раждането на човек от човек. Но въпреки това трябва да приемем по-висша причина, която да не е от описания физически порядък. В този пункт отново възникват два проблема, които последователно ще разгледаме: Защо, дори и да приемем, че има първа причина, да не чисто природна? и Нужно ли е да допускаме нещо трансцендентно, без което не би съществувала вселената?

Съвременната логика ни показва как класическите доказателства съдържат и друга грешка. Тезата е, че Бог не е просто причина измежду другите, а е причина на света като цяло. Нека отново се върнем на аналогията с естествените числа. За всяко от тях можем истинно да кажем „То е число“, но ако образуваме множеството от всички тях, то вече няма да е число. Не просто не е вярно, че класът на естествените числа е число, а е напълно безсмислено. Така дори всичко, случващо се във физическия свят да има причина, безсмислено е да твърдим, че съществува първопричина. Подобни възражения, представени от друга гледна точка, излага и Дейвид Хюм в „Диалози относно естествената религия“:

„Също така в подобна верига или последователност от обекти всяка част е причинена от предходното и поражда следващото. Къде тогава е трудността? Но цялото, ще кажете Вие, се нуждае от причина. Аз отвърщам, че обединението на частите в цяло, както обединението на графствата в кралство, или на няколко различни членове в тяло, се извършва просто от едно произволно действие на ума и не влияе върху природата на нещата. Показа ли Ви частните причини на всеки отделен елемент в множество от 20 материални частици, бих си помислил, че е твърде неразумно, ако впоследствие ме попитате коя е причината за цялото. Тя е задоволително обяснена, щом сме обяснили причината на всяка част.“ (Дейвид Хюм)

Кант в „Критика на чистия разум“ смята, че космологическите доказателства са невалидни, защото те всъщност предпоставят онтологическото. Това е така, защото в крайна сметка от едно случайно, променливо, причинено битие достигаме до необходимото, вечно, непричинено битие. Дори да приемем тази последователност отново сме изправени пред дилемата дали то е част или не е от веригата. Ако е част, значи въпросът за основанията на неговото съществуване е напълно правомерен, а ако не е как се свързва с всички останали. Ако неговото съществуване следва само от разбирането на неговата същност или понятието за него, то ние вече сме в клопката на онтологическия аргумент. И

ако той, както показахме, би могъл да е неправилен, то биха били неправилни и космологическите доказателства.

Кант класифицира всички доказателство за съществуването на Бога в три типа: Онтологическо доказателство, което тръгва от априорното понятие за Бог, космологическите, в които се визира природата на емпиричния свят като цяло и физикотеологическото, в които се имат предвид конкретните природни феномени. Както вече видяхме според него първите два вида са взаимосвързани, тъй като почиват на идеята за необходимото битие, което единствено включва в себе си съществуването. Преди да изложим последното доказателство, ще отбележим и още един вид, в които се отбелязват степените, в които нещата притежават дадени характеристики.

### **Доказателство от степените на битието**

В природата наблюдаваме, че нещата се различават в степента, в която имат определени качества. Например ние казваме, че един предмет е по-топъл от друг или, че нещо е по-съвършено от друго. Но за да използваме сравнителни степени като „по-малко“ или „по-голямо“, трябва вече да разполагаме с идея за максимума или съвършенството на даденото качество. Това, което има характеристиката в най-висока степен, има и най-висока степен на съществуване, защото само чрез отношението си към него другите неща я придобиват. Така, ако огънят затопля тялото, то той има по-висока степен на битие, тъй като тялото става топло благодарение на него. Тогава трябва да допуснем нещо най-велико, което е причина за съществуването и съвършенствата на всички други неща и него наричаме „Бог“.

Доказателството от степените на битието се основава на идеята за йерархично структуриран универсум. Макар и чужда на съвременния мироглед можем да се опитаме да я направим, ако не достоверна, то поне по-ясна. Има ли неща, за които бихме казали, че са по-малко реални от други? Сънищата точно толкова действителни ли са колкото реалните ни преживявания? Най-вероятно бихме отговорили, че не. Съществува поне една приблизителна граница между представите, които са следствие от нашата дейност, и представите, които се отнасят до света. Но ако продължим и се запитаем дали реалните обекти са по-действителни от просто измислените, навярно отговора пак би бил да. Но действителните предмети също се степенуват по своята зависимост. Например сянката на дървото не може да съществува без самото дърво. Така сякаш се оказва, че наистина има различни начини на съществуване и, че нещата биха могли да бъдат класифицирани по такъв критерии. А ако това е така, ще следва, че има и съществуващ в най-висока степен обект.

Доказателството от степените на съвършенство предполага твърде много неща за своята валидност, но при всички положения, в него се включва твърдението, че съществуването е качество, което може да варира. Точно тази премълчана предпоставка бива критикувана, както вече видяхме, от Хюм и от Кант. Едва ли доказателството изглежда убедително съвременния читател, но то ни дава ако съществуването, то разбирането за характеристиките, които се мислят в термина „Бог“. Под тази дума разбираме всички най-прекрасни качества, чието бледо отражение са предметите от физическия космос и човешките ни достойнства.

Най-накрая ще преминем към най-влиятелното и естествено убедително доказателство.

## Доказателство от целесъобразността на битието

Понятието за причина не е било тълкувано еднозначно в историята на философската мисъл. Когато зададем въпроса „Защо?“, отговорът би могъл да се движи в две различни посоки. Днес под причина имаме предвид преди всичко това, което променя нещата, или, което поражда следствието. Но подходът би могъл да се движи и в обратната посока не с оглед на предшестващите физическите обстоятелства и действието на универсални закони, а с оглед на целта, която трябва да се постигне чрез осъществяването на действието. Първите обяснения най-общо се наричат „механични“, докато вторите „телеологични“ (наименованието има идва от гръцката дума за цел „telos“). Ако, както предполага съвременната наука, цялата нежива природа може да бъде описана чрез закони от първия вид, то е спорно дали същото се отнася в еднаква степен и за биологичните обяснения. И все пак преди появата на природознанието философи като Аристотел и Тома от Аквино са се опитвали да дадат целево обяснение и на естествените феномени. Неразумните неща също изглеждат, че действат с оглед на някаква всеобща закономерност. Дъждът например вали за да напоява почвата, а това е необходимо условие за появата и развитието на екосистемите. Нека сега да се обърнем към живата природа и за илюстрация да си зададем съвсем простия въпрос: защо птиците мигрират? Отговорът е, че търсенето на храна, добрите климатични условия, защитата от естествените врагове способства за тяхното видово оцеляване. Но за разлика от човека биологичните видове нямат съзнателна мотивация, те се движат инстинктивно. Ако пренесем тези разсъждения върху по-големи екосистеми, ще установим, че сякаш те са устроени по начин, който трябва да гарантира и запазва живота. Като че ли в тях има заложена вътрешна цел, която се реализира в цялото. Възможно ли е природата от само себе си да създаде подобен целесъобразен ред, не говори ли светът за един интелигентен творец, който е проектирал вселената? Може ли змиорката от охридското езеро сама да реши накъде да мигрира или окото да функционира извън завършения организъм?

По аналогия с човешките дейности, изглежда, че и вселената е конструирана по първоначален план от невероятно интелигентен творец с неизмерима сила.

В „Критика на чистия разум“ Кант го нарича „физикотелеологическо“ и го обяснява по следния начин:

„Настоящият свят ни разкрива такава неизмерима арена от многообразие, ред, целесъобразност и красота, било че всичко това се проследи в безкрайността на пространството, било в безграничното му деление, че дори и след познанията, които слабият ни разсъдък е могъл да придобие, пред толкова много и необозримо големи чудеса всеки език се спира безсилен, всички числа загубват силата си да измерват и дори мислите ни губят всяко ограничение, така че преценката ни за цялото трябва да се стопа в безмълвно, но толкова по-красноречиво учудване. Навсякъде виждаме верига от действия и причини, от цели и средства, от правилност във възникването и изчезването; и тъй като нищо не встъпило от само себе си в състоянието, което се намира, то всяко нещо указва винаги понататък на друго нещо като своя причина: тази на свой ред прави необходимо точно същото търсене, така че цялата вселена би трябвало да потъне в пропастта на нищото, ако не се допуснеше нещо, което съществувайки за себе си първоначално и независимо, извън тази безкрайна случайност, би поддържало вселената и като причина на произхода ѝ би осигурило същевременно трайността ѝ. Тази най-висша причина (с оглед на всички неща в

света) колко голяма трябва да се мисли? Ние не познаваме света в цялото му съдържание, още по-малко знаем как да преценим величината му чрез сравнение с всичко онова, което е възможно. Но щом веднъж заради каузалността се нуждаем от една последна и върховна същност, какво ни пречи да поставим в същото време тази същност според степента на съвършенството над всяко друго възможно нещо?...

Това доказателство заслужава да бъде винаги споменавано с уважение. То е най-старото, най-ясното и най-подходящото за обикновения човешки разум. То оживява изучаването на природата, така както самото то получава съществуването си от това изучаване и черпи така все нови сили. То показва цели и намерения там, където наблюдението ни не би ги открило от само себе си, и разширява знанията ни за природата чрез ръководната нишка на едно особено единство, чийто принцип се намира извън природата. Тези знания обаче въздействат обратно върху причината си, т.е. върху идеята, която ги е създала, и увеличават вярата в един най-висш творец до непреодолимо убеждение.“ (Кант 1992: 597-598)

Към последното, най-силно и убедително доказателство Кант също така възразява. То ни води в издигането от фактите към последните причини към представата за Архитект, но не и Творец на Всемира. Древните гърци също са мислили, че не може от първичния хаос спонтанно да се породи хармоничния ред на света, но за тях материята е нещо, което е било налично и което служи като материал за изграждането на нещата. Телеологическото доказателство също така ни насочва към висшия разум, но не и към твореца.

Нека с една въображаема ситуация да проясним какво има предвид Кант. Да си представим, че срещнем извънземна цивилизация, която е много по-силно развита в техническо и духовно отношение от нашата. Ако се окаже, че тези по-висши същества са наблюдавали и контролирали живота на Земята, ще ги наречем ли богове? В известен смисъл да, но в абсолютен смисъл – не, защото към тях все още би бил правомерен въпроса, а от къде произхождат, кои ги е сътворил и защо. И макар телеологическото доказателство наистина да има убедителна сила, дължаща се на устройството и функциониране на природата като цяло, то все пак има нужда да бъде подкрепено от онтологическото, което претендира да гарантира съществуването на най-съвършеното, несътворено и причина на сътворения свят същество.

Ще завършим с един цитат от книгата „Кратка история на времето“ на големия съвременен физик Стивън Хокинг:

„Идеята, че пространството и времето могат да образуват затворена повърхнина без граница също има съществени следствия за ролята на Бог в работите на Вселената. Успешното описание на събитията с помощта на научни теории накарва повечето да вярват, че Бог разрешава на Вселената да се развива според група закони и не се намесва във Вселената, за да нарушава тези закони. Законите обаче не ни казват как би изглеждала Вселената в началото. От Бог зависи да навие часовника и да избере началото ѝ. Доколкото Вселената има начало, можем да предполагаме, че има създател. Но ако Вселената е напълно самостоятелна, без граница или край: тя просто съществува. Къде тогава е мястото на създателя?“ (Хокинг 1993: 141)

По-малко от 10 години след публикуването на книгата Стивън Хокинг направи изявление, че според съвременните физични теории светът няма нужда от създател. Дали това е така? Не са ли само хипотези научните теории, потвърдени в по-голяма или по-малка степен? Дали някога човечеството ще получи отговор на този въпрос? Това са питання, на които може би ще отговори бъдещето. Но все пак не трябва също така да се забравя, че



отговорът им засяга и сърцевината на нашето човешко битие. Защо сме тук? Какъв е смисълът на живота ни? Как да го проживеем?

Като заключение ще приведем цитат от една от най-влиятелните книги на 20-ти век „Логико-философски трактат“ на Лудвиг Витгенщайн:

„Не *как* е светът, е мистичното, а *че* той е.“ (Витгенщайн 2003: 239)

Казано с други думи дори да си представим, че природните и социалните науки дадат отговори на всички наши въпроси и опишат света напълно, пред нас пак ще остане голямата загадка: Защо изобщо има свят?

## References:

Anselm ot Kentarbari, „Proslogion”v: Boyadzhiev, Ts., „Filosofia na evropeyskoto srednovekovie”, Filofska Fondatsia „Minerva”, S., 1994

Boyadzhiev, Ts., „Filosofia na evropeyskoto srednovekovie”, Filofska Fondatsia „Minerva”, S., 1994

Dekart, R., „Metafizika“, pr. A. Dragiev, LIK, S., 1996, str. 63

Frederik Kopalstan & Bartrand Rasel, Debat za sashtestvuvaneto na Boga, Portal Kultura, 22.08.2014,

<https://kultura.bg/web/%D0%B4%D0%B5%D0%B1%D0%B0%D1%82-%D0%B7%D0%B0-%D1%81%D1%8A%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D1%82%D0%BE-%D0%BD%D0%B0-%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D0%B0/>

Frege, G., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black, Blackwell, O., 1960

Hoking St., „Kratka istoria na vremeto”, pr. Romyana Biks, Izdatelstvo Nauka i izkustvo, S., 1993

Hyum, D., „Dialozi ot nosno estestvenata religia“, pr. A. Beshkova

Kant, I., „Kritika na chistia razum“, pr. Ts. Torbov, Izdatelstvo na BAN, S., 1992

Kant, I., „Izbrani proizvedenia 1755 – 1770“, pr. A. Rasheva, red. V. Miteva, UI „Sv. Kliment Ohridski”, S., 1998

Kapriev, G., „Argumentat na Anselm“, LIK, S., 1998

Rasel, B., „Za oboznachavaneto“, pr. A. Beshkova avv: „Filosofia na logikata”, UI „Sv. Kliment Ohridski”, S., 2003

Rasel, B., „Vavedenie v matematicheskata filofsia (gl. 15, gl. 16, gl. 17, gl. 18)“, pr. A. Beshkova vav: „Filosofia na logikata”, UI „Sv. Kliment Ohridski”, S., 2003

Riken, F., „Filosofia a Antichnostta“, LIK, S., 2001

Toma ot Akvino, „Za sashtestvuvaneto i sashtnostta”, pr. Ts. Boyadzhiev, Kritika i Humanizam, S., 1992

Vitgenshtayn, L., „Logiko-filofska traktat“ pr. E. Latinov vav: „Filosofia na logikata”, UI „Sv. Kliment Ohridski”, S., 2003

## Литература

Анселм от Кентърбъри, „Прослогион”в: Бояджиев, Ц., „Философия на европейското средновековие”, Философска Фондация „Минерва”, С., 1994

- Бояджиев, Ц., „Философия на европейското средновековие”, Философска Фондация „Минерва”, С., 1994
- Витгенщайн, Л., „Логико-философски трактат“ пр. Е. Латинов във: „Философия на логиката”, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 2003
- Декарт, Р., „Метафизика“, пр. А. Драгиев, ЛИК, С., 1996, стр. 63
- Кант, И., „Критика на чистия разум“, пр. Ц. Торбов, Издателство на БАН, С., 1992
- Кант, И., „Избрани произведения 1755 – 1770“, пр. А. Рашева, ред. В. Митева, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 1998
- Каприев, Г., „Аргументът на Анселм“, ЛИК, С., 1998
- Рикен, Ф., „Философия а Античността“, ЛИК, С., 2001
- Ръсел, Б., „За обозначаването“, пр. А. Бешкова във: „Философия на логиката”, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 2003
- Ръсел, Б., „Въведение в математическата философия (гл. 15, гл. 16, гл. 17, гл. 18)“, пр. А. Бешкова във: „Философия на логиката”, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 2003
- Тома от Аквино, „За съществуването и същността”, пр. Ц. Бояджиев, Критика и Хуманизъм, С., 1992
- Фредерик Копълстън & Бъртранд Ръсел, Дебат за съществуването на Бога, Портал Култура, 22.08.2014,  
<https://kultura.bg/web/%D0%B4%D0%B5%D0%B1%D0%B0%D1%82-%D0%B7%D0%B0-%D1%81%D1%8A%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D1%82%D0%BE-%D0%BD%D0%B0-%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D0%B0/>
- Хокинг Ст., „Кратка история на времето”, пр. Румяна Бикс, Издателство Наука и изкуство, С., 1993
- Хюм, Д., „Диалози относно естествената религия“, пр. А. Бешкова
- Frege, G., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black, Blackwell, O., 1960