

Финиковый Компот

СЕНТЯБРЬ 2017

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА
БЫТИЯ БОГА

#12



16+

Распространяется бесплатно

ТЕМА НОМЕРА

Прологомены к проблеме божественного существования.....	3
Юлия Горбатова. Онтологический аргумент. Краткий обзор современных версий.....	46
Александр Саттар. Кому нужны доказательства? Реформатская эпистемология А. Плантинги.....	54
Богдан Фауль. Каким было бы опровержение существования Бога?.....	61
Александр Мишура. Доказательство бытия Бога как инструмент просвещения и дорога в ад.....	68
Михаил Шпаковский. Недостаточность естественной теологии.....	73
Евгений Логинов. Одно затруднение, связанное с бытием Бога.....	78
Давид Апфельбаум. Можно ли доказывать существование Б-га после Освенцима?.....	83
Дмитрий Миронов. Трудный путь Франца Brentano.....	86
Анастасия Ложкина. Боги в раннем буддизме.....	91
Артём Дейнека. О возможности объектно-ориентированной теологии.....	101
Комикс «Г — значит Господь».....	105

ИНТЕРВЬЮ

Григорий Лурье. Палама мыслил как Бор.....	114
Эммануэль Файе. Нацизм — в сердце мысли Хайдеггера.....	120

МНЕНИЕ

Наталия Сафронова. To read, or not to read: Противостояние Хайдеггеру.....	131
--	-----

ФИЛОСОФСКИЕ СООБЩЕСТВА

Николай Герасимов. Русский юридический факультет в Праге.....	136
---	-----

РЕЦЕНЗИИ

Артём Юнусов. Платонодицея. Рецензия на «Единство платоновского “Государства”» Д.В. Бугая.....	141
--	-----

ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

Олег Шестаков. Большие надежды.....	149
Лиана Тухватулина. Философия для обществоведов, или Как за деревьями увидеть лес.....	152

Редакторская

В детстве мне часто случалось вступать в споры по поводу художественной ценности произведений профессора Толкина. Школьные учителя говорили, что Толкин — это только пустые фантазии, а читать нужно русскую классическую литературу: она не про фантазии, а про жизнь. Поклонники Ника Перумова были согласны, что книги Профессора — это сказки, а под пером властителя их дум благодусные фантазии оксфордского лингвиста превратились в серьёзные военно-политические романы, кои и пристало штудировать человеку, который хочет получить пользу от чтения.

Опыт этих споров помогает мне сегодня думать о положении, которое занимает человек, профессионально занимающийся философией. Нам, людям, увлечённым философией, не кажется, что это положение какое-то странное: в конце концов, у философии столько заслуг, столько таланта, столь славное прошлое, столько почётных титулов, что всё это, казалось бы, должно служить надёжным щитом против всяких упреков. Но как кумиру моего детства его титулы и заслуги не были порукой на суде любителей русской классической литературы и преданных читателей ярких эпосов, в которых мир Толкина, краснея, преображался в мир слегка кровожадного данжен мастера, так и философии её прошлое редко бывает порукой против скучающих за чтением метафизических трактатов любителей изящной словесности и людей, чей взгляд на окружающую действительность сформировался в лаборатории, среди пробирок и формул.

Впрочем, у философии, как и у Профессора, довольно

адвокатов, здесь не место для апологий, а я вовсе не силен в такого рода красноречии. Обычно в редакторских я разъясняю, что такое «Компот» для читателей; пишу, что наш журнал задуман таким, чтобы его, в отличие от трактатов и академических статей, мог читать и любитель русской классической литературы, и почитатель творчества Перумова (последний раз прибегнем к нашей аналогии). Но в этот раз я скажу, что такое сегодняшний «Компот» для его авторов.

У многих исследователей философии наступает момент, когда они хотят написать текст, который не пахнет потом; текст, в подвалах которого допустим легкий творческий беспорядок; текст, в котором можно прямо и просто изложить своё рассуждение на ту или иную философскую тему. Знаменитый кантовед Норберт Хинске, один из создателей многотомного и чудовищно дотошного «Kant-Index», поздней осенью своей карьеры выпустил небольшую брошюру с ироничным названием «Без примечаний», сборник афоризмов. Выдающийся отечественный специалист по философской германистике, Теодор Ильич Ойзерман (1914–2017), в 2013 году тоже выпустил книгу афоризмов, «Размышления. Изречения». Впрочем, афористический жанр тут не является обязательным. Друг Ойзермана, покинувший наш мир в один день с ним, другой крупный историк философии, наставник сотен ныне работающих отечественных профессиональных философов, Василий Васильевич Соколов (1919–2017), в 2014 году выпустил книгу своих воспоминаний.

До афоризмов и тем более воспоминаний создатели

ФК ещё не доросли. Мы любим прятать добытые нами сокровища в примечания и в меру сил занимаемся академической философской наукой. Но мы помним, что в истинном золоте нет блеска ссылок, сносок и прочей мишуры. И «Компот» — это то место, где мы можем выступать без маски.

Именно так, без маски, мы и бросились на проблему доказательств бытия Бога — проблему, далёкую от непосредственных академических интересов каждого из нас. Впрочем, благодаря систематическому характеру нашей дисциплины, каждый может найти в любой философской проблеме что-то своё. Онтолога в истории доказательств бытия Бога привлечёт вопрос о статусе существования: является ли оно реальным предикатом или нет? Логика заинтересуют современные версии онтологического доказательства, сформулированные средствами модальной логики. Человек, чувствительный к персоналистскому и экзистенциальному измерениям философии, не сможет пройти мимо вопроса об отношении человека с Богом, и никто не будет отрицать, что доказательства — это тоже своего рода отношения, причём очень важные для нашей культуры. О пользе, которую может извлечь из занятий этой темой историк философии, изучай он хоть мысль Древней Индии, хоть Аристотеля, хоть Джеймса, хоть Витгенштейна, говорить не приходится.

Первое, что обнаруживаешь, погрузившись в историю доказательств бытия Бога, — что это удивительная страна, где всё не то, чем оно кажется. Может показаться, что сегодня эта тема, в отличие от какой-нибудь нейрофилософии, является чем-то очень архаичным — областью, в которой всё более-менее ясно. На деле же у каждого классического, вошедшего в учебники аргумента есть множество тайн, которые открываются при внимательном изучении. Например, общим местом является пренебрежительное отношение к опровержению онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского монахом Гуанило. В ходе же наших занятий Артёму Юнусову удалось предложить новый, насколько я могу судить, взгляд на этот довод — взгляд, который делает это возражение куда более изящным и продуктивным, чем принято думать (об этом можно прочесть в наших

«Прологоменах»). Обсуждение этого аргумента и его следствий доставило мне настоящую радость. Большая работа в осмыслении наследия прошлого европейской философии была проделана представителями так называемого теологического поворота в континентальной философии. Особое удовольствие доставляет изучение плодов своеобразного ренессанса этой проблематики в аналитической философии XX и XXI веков. Безотносительно к тому, какую точку зрения, теистическую или атеистическую, занимает читатель, он может найти в этих новых идеях что-то полезное.

Тихие споры философов о Боге — это то орудие, которым человек может возделывать поля своего разума в надежде, что они никогда не будут потревожены чем-то, чему нельзя противостоять.

Евгений Логинов
Иллюстрация Аркадия Револьты



Пролегомены

к проблеме божественного существования

Иллюстрации Нади Андреенко и Ивана Фомина

Изложенный ниже текст представляется его издателям характерным документом, в котором, как в зеркале, отразились все противоречия потерянного времени. Искушённый читатель без труда различит три слоя нижеследующего произведения: преамбулу с интермедиями, протокол следственного дела и пометки оставшегося безымянным, но не забытым, следователя. Первый слой восстановлен издателями благодаря компаративистским исследованиям дневниковых записей товарищей Ивана Николаевича Понырева, в ранней молодости известного под псевдонимом «Иван Бездомный», и Николая Ивановича, чью фамилию нам так и не удалось установить. Сотрудники комитета государственной безопасности любезно предоставили нашему издательскому коллективу выдержки из текста протокола, которые составили указанный второй слой текста. Удивляет нестандартный подход названного следователя к составлению служебной бумаги: она содержательно разбита на три части, каждая из которых, как и текст в целом, имеет название, отличное от простого и предписанного служебной инструкцией шифра. Особенно поражает наличие эпиграфов. Всё это, видимо, свидетельства расстройств личности автора, трагического разлада с самим собой. Третий слой составили личные заметки безымянного следователя, а также страницы его дневника, обнаруженные редактором нашего журнала при загадочных обстоятельствах, кои, равно как и причина, вынуждающая нас уклониться от прямого

их названия, могут стать (а равно могут и не стать) понятными читателю по прочтении всего публикуемого материала. Удивляют странные ссылки на ряд работ (в основном датируемые концом XX — началом XXI веков), никаких свидетельств существования которых не удалось обнаружить лучшим библиографам нашей страны. Вероятно, тексты второго и третьего слоя образуют комплекс подготовительных заметок, из которых автор, судьба коего издателям неизвестна, планировал выстроить цельную философию религии, по всей видимости, идеалистическую. Характерно, что это ему не удалось, как не удалось создать философской системы ни одному из философов, пользующихся славой в буржуазных странах: Нитше, Пэрсу, Дьюи, Гуссерлю, Гейдеггеру, Моору, Рёсселю, Витгенштейну, Фукольту, Дерриде, Делёзу и т.п. Сегодня только диалектический и исторический материализм могут претендовать на настоящую системность и подлинную научность, а на сухой, безжизненной почве идеализма не растёт даже лучшее зерно.

Редакция питает надежду, что размышления безымянного следователя, его ошибки и редкие успехи послужат хорошим уроком для всех сознательных граждан и особенно будут полезны студентам философских факультетов нашей Родины.

Текст подготовлен Е.В. Логиновым, А.Т. Юнусовым, А.В. Мерцаловым, А.С. Саттаром, А.С. Басовым, Ю.И. Чугайновой.

Преамбула

Иван Николаевич Поньрев, Николай Иванович, следователь.

Следователь: Проходите, пожалуйста, Иван Николаевич, Николай Иванович.

Поньрев: Скажите, зачем я опять здесь? Я хожу сюда уже не первый год. У меня работа над словарём партийного строительства в самом разгаре. А Вы меня, извините, отвлекаете.

Следователь: С Институтом истории и философии АН ССКР Ваше присутствие тут согласовано, не переживайте. Мы просто инспектируем старые дела, смотрим, нельзя ли продвинуться в их раскрытии. Вдруг Вы что-то вспомните?

Николай Иванович: А я? У меня тоже, знаете ли, работа. Готовлю выступление на митинге по случаю старта планетолётов «Таймыр» и «Ермак» к созвездию Лиры. Лиры, на минуточку! И я уже всё следствию, кажется, рассказал.

Поньрев: И я рассказал.

Следователь: Вы садитесь, пожалуйста. И рассказывайте, что знаете. А следствие само решит, всё ли вы рассказали или ещё нет.

Николай Иванович: Ох, ну ежели Вы так настаиваете... Абсурд какой-то...

Следователь: Если никто не возражает, попрошу начать Ивана Николаевича.

Николай Иванович: Не возражаю.

Следователь: И, пожалуйста, ничего не упускайте. Начните с самого начала, как всё было.

Поньрев: Извольте. Всё началось, как Вам прекрасно известно, в Москве, на Патриарших прудах, весной, в час небывало жаркого заката...



Протокол №12.9-17. Прологомены к проблеме божественного существования

Часть I. Доказательство

Я дух, всегда привыкший отрицать.
И с основаньем: ничего не надо.
Нет в мире вещи, стоящей пощады.
Творенье не годится никуда.
Гёте. «Фауст».

Москва, Патриаршие пруды. Берлиоз, Иван Бездомный, Воланд.

Воланд: Извините, пожалуйста, что я, не будучи знаком, позволяю себе... но предмет вашей учёной беседы настолько интересен, что... Если я не ослышался, вы изволили говорить, что Иисуса из Назарета и пророка Магомета не было на свете? [1]

Берлиоз: Нет, Вы не ослышались.

Воланд: Изумительно! Простите мою навязчивость, но я так понял, что вы, помимо всего прочего, ещё и не верите в Бога? Вы — атеисты?! Клянусь, я никому не скажу!

Берлиоз: Да, мы — атеисты, [2] научные атеисты. Но об этом можно говорить совершенно свободно.

Воланд: Удивительно! Благодарю вас! Позвольте уточнить: научные атеисты чем отличаются от ненаучных?

Берлиоз: Тем, что мы опираемся на всю совокупность накопленных человечеством знаний, подтверждённых практикой. Это отличает нас, современных атеистов, от атеистов предшествующих эпох, которые, как правило, основывали свои в общем-то верные взгляды лишь на примитивном метафизическом материализме и самом общем

[1] Версия этой беседы, упомянутая тов. М.А. Булгаковым, не подтверждается свид. поминаний и, видимо, должна считаться призрачной клеветой на знаменитого советского редактора.

[2] NB: вопреки расхожему мнению, атеизм ≠ отрицание существования бога. А. — утверждение о том, что у нас нет оснований полагать, что бог существует. Т.е. А. противопоставлен не тезису о существовании бога, а вере в существование бога.

[3] "Мы не должны верить тому, для чего у нас нет доказательств" — основополагающий тезис зрелой буржуазии. атеистич. мысли, императив всякого разумного человека, мерованием которому приближает нас к созданию лучшего мира (Clifford W.K. "The Ethics of Belief"; Russell B. "William James's Conception of Truth", Доким П. "Бог как иллюзия").

[4] В противном. Взгляд атеистов от должного, представл. своё требование интеллектуальным императивом, тезисы аппелируют к реальному положению вещей (вопреки тому, что можно было бы опираться от сторон этого спора в иной ситуации): как скоро вера без док-в тупит, почему мы должны выдвигать веру в бога в особом случае? И этот взгляд не менее обоснован: Дайте Ч. "Вера к вере"; диспут Ф. Рассела и Ф. Комптона о существовании бога; Inwagen van P. "Can Science Disprove the Existence of God".

здоровом смысле.

Воланд: И что же говорит вам эта совокупность?

Берлиоз: Что бога не существует, а религия есть плод деятельности людей, конечно.

Воланд: Но позвольте вас спросить, а как можно доказать, что Бога нет?

Берлиоз: Вы садитесь, пожалуйста, Иван сейчас подвинется. Вот так. Так вот. Если мы возьмём гипотезу, что бог есть, то у нас не будет научных свидетельств в её пользу. Нет оснований верить в то, что не доказано; бытие бога не доказано, значит, верить в его бытие нет решительно никакого резона. [3]

Воланд: О, люди часто верят в вещи, которые не могут доказать: в бытие своей бабушки, которую уже давненько не навещали, например. В то, что им рассказали родители, сболтнули по пьяни друзья, что сказали в школе, что они прочли в газете. Можем ли мы их за это осуждать? [4]

Берлиоз: Для этого существует система ликвидации безграмотности.

Воланд: Но согласитесь, нельзя уметь доказать всё, во что веришь.

Берлиоз: Простите, что не представился: меня...

Воланд: Увольте, кто же не знает уважаемых и знаменитых поэта Ивана Николаевича и председателя правления МАССОЛИТа, редактора Михаила Александровича!

Иван: Вы — англичанин?

Берлиоз: Иван, пожалуйста! Извините нас.

Воланд: О, нет-нет, это я должен извиняться. Я — гость в вашем городе и должен был первым представиться, прежде чем столь нагло вмешаться... Вот моя карточка, паспорт и приглашение приехать в Москву для консультации.

Берлиоз: Willkommen in Moskau, Herr Voland. Sind Sie Historiker?

Иван: Вы по-русски здорово говорите.

Воланд: Благодарю, этому умению я обязан сво-

ей беззаветной любви к творчеству Николая Васильевича. Да, я историк, Михаил Александрович, специализируюсь на папской власти.

Берлиоз: Ах вот как. Что ж. Извините, я запамятовал Ваш последний вопрос.

Воланд: Я выразил сомнение в том, что можно доказать всё, во что веришь.

Берлиоз: Это, пожалуй, верно, но ведь существуют авторитетные учёные, которым мы доверяем, предполагая, что они склонны проверять друг друга, и мы сами, в случае необходимости, можем навести справки. Но чтобы такого рода проверки имели смысл, любой разговор о бытии бога необходимо начинать с, так сказать, нулевой точки, с атеизма.

Воланд: Разве не должны вы и ваш визави, верующий, быть в равном положении?

Берлиоз: В каком-то смысле так оно и есть, когда мы начинаем с атеизма. Мы ничего не утверждаем, утверждение делает верующий. Он и должен представить доказательства. И до того момента, пока мы оба не сочтём доказательства достаточными, мы не должны покидать атеистической точки зрения.

Воланд: И это общая практика? Во всех спорах о существовании чего-то мы должны исходить из того, что этого чего-то нет?

Берлиоз: Думаю, это было бы справедливо. [5]

Воланд: Но можете ли вы доказать, что небытие чего-то более вероятно, чем бытие, что во всяком случае мы должны начинать скорее с первого, чем со второго? Это звучит разумно, но каково доказательство? [6] Старый Сократ, например, да и греки вообще, помнится, были склонны более к бытию, чем к небытию. [7]

Берлиоз: Ну это... скажем так, устаревшая точка зрения. Материалистическая диалектика, венец всей философии, учит нас, что бытие предполагает наличие небытия, и тут в принципе можно начинать с чего угодно. Но в такого рода исследованиях лучше начинать всё же с небытия, ведь если этого

[5] Так: Flew A. "The Presumption of Atheism". Редкий случай фразы противопол. утверждения: "Бремя док-в должно лежать в первую очередь на тех, кто это существование [Бога] опровергает" (Шохин В.К. "Теология как сунтанка философии, или современная версия традиционной метафизики", 2013, с.11).
Позиция Флю интеллектуально привлекательна, но он почти ничего не делает для её обоснования. Позиция Шохина обоснована поразительно плохо: суф-ние бога для большинства очевидно, исторически в бога всегда верили, всех не обманешь и т.п.
Скорее риторика, чем аргументы.

[6] Рассуждение об Эпикуре у комсомольца Пошнова, "Нет ли в комнате носорога?"

[7] См. Доброхотов А.А., "Категория бытия в классической западно-европейской философии".

[8] Видимо, речь тут о "Святых Франциске Ассизской" В.А. Смоленского:

Надо, чтоб в вере скорее ненужное
знание,

Закамённое сердце чтоб стало
поробнее стали,

Надо всё это, чтоб плоть превратилась
в шпатель,

Чтобы похоть небесною рукою стали.

не сделать, можно потратить много времени и сил впустую.

Воланд: Прекрасно, любезные, прекрасно! Так вы полностью отрицаете возможность познания бытия Бога?

Берлиоз: Ну как Вам сказать, профессор... Разве не учит нас белоэмигрантская пресса в вере сжигать ненужное знание? [8]

Иван: Да! Попы всегда любили что-то сжигать, верно ж?

Воланд: Зря вы так веселитесь, дорогой редактор. Ивана Николаевича не упрекаю, поэтам это свойственно, смеяться над коллегами; даже нужно для, так сказать, соблазнения Муз. Но вы-то побойтесь, я не знаю, факта, правды, что ли. Покойный Владимир Алексеевич ведь писал: сжечь ненужное. А вдруг знание о религиозном опыте есть что-то нужное, даже необходимое с точки зрения правды? Как тогда-то быть?

Берлиоз: Помилуйте, неужели Вы это серьёзно!

Воланд: Ну как сказать...

Иван: Так и скажите: как есть!

Берлиоз: Иван, погоди, пожалуйста. Тут я легко Вам, профессор, отвечу. У нас действительно есть какие-то свидетельства о чьём-то опыте. И кто-то называет этот опыт религиозным. Но у меня самого не было такого опыта. И у Ивана не было.

Иван: Не было.

Берлиоз: Вот видите. И мы не знаем никого, у кого было бы. Только читали о них. Вот у Вас, господин профессор, был религиозный опыт?

Воланд: Ммм... ну как вам сказать. Пожалуй, нет.

Берлиоз: Вот видите.

Воланд: Но ведь есть, допустим, рассказы святых о встречах с Богом...

Берлиоз: Мало ли есть историй! Их никак нельзя проверить.

Воланд: А свою науку вы проверить можете?

Берлиоз: Да. Пусть не всё, пусть не всё сам, пусть. Но я знаю, что если бы я учился, скажем, физике твёрдого тела, то мог бы проверить все существующие представления в этой области, и если бы я пришёл к результатам, отличным от тех, что ныне почитаются за истину, и в моей работе не было бы обнаружено ошибок, то сами эти представления надо было бы менять. А попы предлагают нам лишь наборы мутных, нестрогих, в лучшем случае средневековых рецептов, которые не ясно, как работают, не ясно, работают ли вообще и т.п. Настала пора ограничить веру, чтобы дать место разуму!

Воланд: Может быть, если бы Вы осваивали их так же, как собрались сейчас освоить физику, то и смогли бы понять: как.

Берлиоз: Возможно, но у меня нет никаких оснований пойти в монастырь или медресе учиться. А физика, как я вижу, роет туннели, строит заводы, возводит мосты.

Воланд: Может быть, вы просто не видите, какие мосты возводит вера? А возможно, что мистики просто не могут рассказать вам об этом, так как созерцание Божественной бездны делает их немыми – или это остальные люди глухи к словам истины. Впрочем, оставим это. Тем более, что физику, насколько я понимаю, вы всё равно не учите. Обратимся к чистому разуму. Как же быть с доказательствами бытия Божия, коих, как известно, существует ровно пять?

Берлиоз: Извините, о каких пяти доказательствах Вы ведёте речь? Как-то Вы странно, уважаемый, считаете. В своей «Сумме теологии» Фома Аквинский предложил пять доказательств – пять путей, как их порой называют: от движения, от производящей причины, от необходимости, от степеней бытия и от целевой причины. [9] Но он отвергал, например, онтологическое доказательство Ансельма, и потому не включил его в число «путей», на которых можно удостовериться в бытии бога. Есть, конечно, немало странных, экзотических аргументов, которые показались интересными тому

[9] Видимо, Ф. решил не ввязываться в роулиссия "Суммы теологии" от "Суммы против язычников", где Фома также насчитывает 5 аргументов в пользу ББ, хотя вместо довода от целевой причины приводит аргум., который сегодня мы бы назвали от тонкой настройки, а аргум. от необход-ти представляет как одну из вариаций док-ва от движения.

[10] Ч Беркли об этом: в "Трактате...", в "Опыте...", в "Трёх разговорах...", и т.д. Статья об этом см. Бессадим А.П., "Два доказательства бытия Бога в имманентализме Беркли".

[11] "Из всех философских док-в бытия Божие наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено примерно так: «Есть Трагедия Рублева, следовательно, есть Бог»" (Флоренский П.А. "Иконостас" в СС в 4х тт., Т.2, с.446).

[12] Паскаль Б., "Мысли";
Джеймс Ч., "Воля к вере".

[13] Согласно классич. пониманию имплицитности (связки "если...то...") суждение "Если А, то В" ($A \supset B$) в целом является истинным, если или А ложно, или В истинно. См. табл. истинности:

A	B	$A \supset B$
И	И	И
И	Л	Л
Л	И	И
Л	Л	И

или иному философу, но у прочих не удостоились почти ничего, кроме недоумения или даже презрения: взять хоть рассуждения на эту тему Джорджа Беркли [10] или доказательство бытия бога «от иконы». [11] А ведь ещё есть прагматические аргументы, разных версий коих империалисты наклепали с избытком. Правда, эти аргументы, во всяком случае, «пари Паскаля» и «воля к вере» Джеймса, доказывают не то, что бог есть, а то, что лучше верить в то, что он есть. [12]

Воланд: Но ведь вера в бытие Бога может быть рациональной лишь в том случае, если Он есть, разве не так?

Берлиоз: Не совсем. Проблема с этим рассуждением в том, что обоснованность убеждения в рациональности веры во что-то не обязательно влечёт за собой обоснованность убеждения в истинности каждого компонента этого убеждения. Например, можно сказать: «если бог существует, то я в него верю». Это суждение в целом не может быть ложным в том случае, когда вы действительно верите в бога: просто по условию истинности импликации. [13] Но значит ли это, что бог есть? Нет, не значит.

Воланд: Мудрёно.

Берлиоз: Словом, ежели каждую кроху мысли за доказательство считать, то немало этой дряни наберётся. А коли по большому счёту брать, то и более трёх не насчитаешь. Столько у старикашки Канта и вышло: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. И это разумный подход к вопросу. Кант рассуждает так: мы имеем дело с доказательством бытия бога. Иными словами, мы должны на пути этого доказательства выяснить, в каких отношениях находятся бог и бытие. Соответственно, мы можем либо начать с бога и доказывать, что он таков, что не может не быть, либо начать с бытия и показать, что оно не может быть без бога. Второе, в свою очередь, можно делать двумя способами: либо начинать с бытия вообще, бытия как чего-то случайного, чего-то, что могло бы и не быть, и отсюда заключить к бытию

необходимому, т.е. к богу, либо начать с некоторых свойств бытия, а именно с удивительной его устроенности и целесообразности, и заключить к бытию устроителя миропорядка и его цели, т.е. к богу. Так что, профессор, воля Ваша, но что-то Вы нескладное придумали! Вы где этакой мудрости понабрались-то?

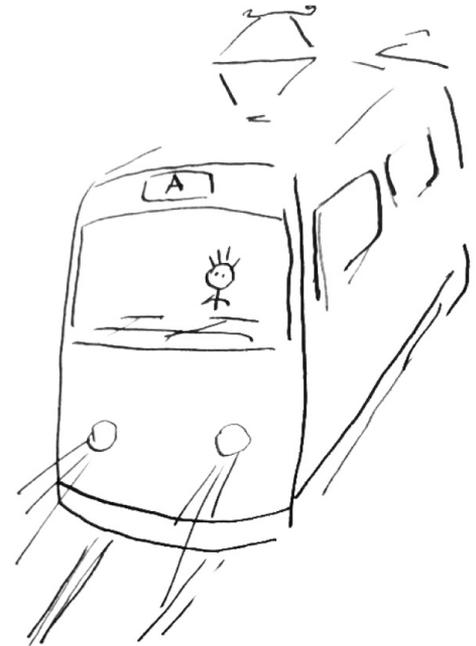
Воланд: Браво! браво! Этак вы меня, дорожайший Михаил Александрович, лихо прижучили. То есть что у нас в итоге получается? Всего, выходит, есть три внятных доказательства: космологическое, физико-теологическое (от целевой причины — у Фомы) и онтологическое. Ну можно, конечно, ещё прагматическое прибавить. При этом аргументы от движения, от действующей причины и от необходимости Фомы вы объединяете тут в одно космологическое доказательство, а его аргумент от степеней бытия не берёте в счёт.

Иван: Так откуда Вы, гражданин профессор, те свои пять доказательств взяли?

Воланд: Я имел счастье извлечь их из статьи о. Павла Петровича Васильева, опубликованной у Брокгауза и Ефрона. Васильев перечисляет космологическое, телеологическое, онтологическое, нравственное и историческое доказательства. [14]

Иван: А историческое — это как?

Берлиоз: Историческое, Иван, это совсем старое и неубедительное доказательство: бог есть, потому что нет народа без религии. Над этим аргументом ещё Ксенофан с Цицероном смеялись, не говоря уже о Локке и Гегеле. Всеобщее согласие ещё не означает истинности, говорили они, да и сомнительно, что оно вообще имело место, что никто не утверждал отсутствия бога. Ну и, кроме того, уже Монтень указывал, что содержание и предмет почитания в различных религиозных культах у разных народов бывает совершенно разные и подчас трудно найти между ними что-то общее. Не стоит, однако, забывать, что само стремление найти народ атеистов и противоположное ему стремление доказать, что все религии основаны на каком-то едином и



[14] См. подробнее Кружков А.И., "Католицизм и католическая философия в русской художественной литературе".



[15] Многие знаменитые философы — напр., Б. Рассел — действительно полагают, что Кант приводит моральное док-во, хотя и разрушает все здание (Рассел Б., "Почему я не христианин").

[16] Кант, "Всеобщая естественная история и теория неба" в СС в 8ми тт., Т1, 1994, с. 116.

трансцендентном корне, исторически сыграли важную роль в становлении науки о религии. Так что там, профессор, Вы говорите, у Брокгауза?

Воланд: Ну вот эти как раз пять доказательств. Там же сказано о суровом и не любящем справедливость старом критикане Канте, который не смог успокоиться на разрушении старых доказательств, а курам на смех придумал чепуху про независимый от нашего произвола нравственный закон, чья автономность требует бытия всеблаготого Бога.

Берлиоз: Ба! что за пустомеля этот Ваш попчик Васильев — если Вы, конечно, без ошибок и обмана его пересказали. Да будет Вам известно, байку про старого Канта, который доказывает бытие бога, греша против своей же системы, выдумал едкий Генрих Гейне, нафантазировавший сцену, где довольный Кант стоит посреди опустевшего рая над окровавленным телом недоказанного Творца сущего, но, бросив вдруг взгляд на своего старого слугу Лампе, чувствует жалость к недалёкому и несчастливому человечеству и в порыве милосердия дарует Лампе бытие бога его отца и деда. На самом же деле то, что может быть названо — очень грубо — «моральным доказательством», излагается Кантом там же, где приведена die Kritik рациональной теологии, в «Критике чистого разума». [15] Не старый, а, напротив, молодой Кант, ещё не додумавшийся до своей знаменитой критики, доказывал бытие бога. Причём тут его мысль не была успокоена, как бывает у всякого дурачья, каким-то одним мнением: так, в работе, опубликованной в 1755-ом, «Всеобщая естественная история и теория неба», Кант пишет: «Я признаю всю ценность тех доказательств, которые доставляют красота и совершенство мироздания, в подтверждение бытия премудрого Создателя». [16] В этой работе тридцатилетний Кант доказывает, что наличие порядка и совершенства в природе есть лучшее доказательство бытия бога. «Нужна была высшая мудрость, чтобы замыслить этот план, и бесконечное могущество, чтобы исполнить его; иначе было бы невозможно в устройстве мироздания видеть столь-

ко замыслов, устремлённых к единой цели». [17] Надеюсь, я цитирую точно, извините, по памяти. Бог предстаёт тут как «бесконечно могущий великий создатель». [18] При этом Кант убеждён, что мир держится законами природы, выстраивающими его порядок и красоту. Значит, эти порядок и красота не могут свидетельствовать о прямом вмешательстве бога, ведь если бы это вмешательство было прямым, законы природы были бы излишни и их не существовало бы, а всякое событие, порождённое таким прямым вмешательством, было бы по определению чудом. Вместо этого Кант продвигает идею, что совершенство самих законов природы свидетельствует о них как о сотворённых. [19] Иными словами, и без вмешательства бога законы могут организовывать мир, но сами они не могли бы организоваться без бога.

Воланд: Этакое телеологическое доказательство у Канта получается, да?

Берлиоз: Не спешите, профессор, ярлыки вешать. С этими названиями доказательств вообще сплошная морока и путаница. Кантовский аргумент, например, можно назвать телеологическим с тем же основанием, что и физико-теологическим, и аргументом разумного замысла или тонкой настройки. Можно даже усмотреть сходство, хотя и очень отдалённое, этого кантовского довода с пятым путём Фомы – аргументом от цели. Но всюду тут есть множество тонких различий, которые простоты ради обычно принято затушёвывать. Аргумент Фомы, например, предполагает иерархию целей, венчающуюся высшей целью – богом, а согласно аргументу тонкой настройки, целесообразность мира и подогнанность друг к другу физических и биологических систем настолько совершенны, что это было бы невозможно без божественного устройства мира, если бы создатель сознательно не вложил в мир иные цели. [20] Иная картина рисуется в диссертации Канта 1770 года «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». В ней он задаётся вопросом о том, на каком принципе покоится отношение между разными

[17] *Ibid.*, с. 223.

[18] *Ibid.*, с. 148.

[19] *Ibid.*, с. 224.

[20] См. Каминг Р., «Видеть себя в пользу тонкой настройки».

[21] Кант, "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира" в СС в 8ми тт., Т.2, 1994, с.304.

[22] Ibid., с.308.

[23] Кант, "Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога" в СС в 8ми тт., Т.1, 1994, с.384-386.

[24] Кант, "Новое освещение первых принципов метафизического познания" в СС в 8ми тт., Т.1, 1994, с.274-276.

[25] Кант, "Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога" в СС в 8ми тт., Т.1, 1994, с.412.

составляющими мир субстанциями. [21] Невозможно, чтобы каждая из субстанций была причиной самой себя, так как тогда они были бы независимы друг от друга и поэтому не могли бы взаимодействовать, а такое взаимодействие мы наблюдаем. По той же причине невозможно, чтобы к взаимодействию, пространственному и причинному, принуждали их несколько разных необходимых сущностей, ведь тогда был бы не единый мир, но множество разных миров. Таким образом, пространство, по тогдашнему выражению Канта, оказывается феноменом вездесущего бога. [22] Было у него и ещё одно доказательство, над которым он работал дольше, чем над остальными, но так и не смог, по собственному его признанию, довести до ума. [23] Он приводит его в диссертации 1755 года «Новое освещение первых принципов метафизического познания», [24] а потом и в специальной работе, увидевшей свет в 1763 году, «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Там Кант рассуждает так: возможность чего-то означает непротиворечивость этого чего-то, а чтобы была непротиворечивость, нужно что-то сопоставлять, значит, должно что-то да быть. Отрицать бытие этого чего-то невозможно, так как тогда бы вышло противоречие, для которого, впрочем, тоже нужны члены отношения, а значит, что-то всё же есть. Значит, существование этого чего-то необходимо. В вещах ничего необходимого не обнаруживается, так как они сложны, а значит, разложимы и невечны. Значит, необходимая сущность проста. А коль скоро эта необходимость абсолютной возможности даёт начало разумной жизни в мире, то она сама не может быть неразумной, ведь следствие не может быть чем-то более совершенным, чем его основание. [25] А разумное простое основание бытия всего сущего мы называем богом. Это можно считать версией космологического доказательства, доказательством от случайности (contingentia mundi). Хотя сам Кант тогда называл это доказательство онтологическим (от греческого τὸ ὄν — бытие), так как оно начина-

ет с понятия бытия. И только начиная с «Критики чистого разума» он стал называть «онтологически» доказательства Ансельма и Декарта, не делая между ними различия и отличая их от космологического и физико-теологического. [26] С тех пор мы тоже называем аргументы Ансельма и Декарта онтологическими. [27]

Воланд: Но ведь потом Кант опроверг эти доказательства и изобрёл своё, моральное! Купил или, лучше сказать, продал Бога за сто талеров!

Берлиоз: Нет большей лжи, чем полуправда, профессор. Вот не так всё было. Из своих собственных ранних доказательств Кант прямо опроверг только физико-теологическое. От других двух он отказался на косвенных основаниях. В самом конце 1760-х годов Кант перестал рассматривать пространство как совокупность отношений между субстанциями, присущую реальности самой по себе, и стал считать его трансцендентальной формой нашей чувственности, посредством которой сам субъект формирует мир: после этого отпала возможность говорить о пространстве как о феномене бога. Космологический аргумент от случайности, или аргумент от необходимости абсолютной возможности, он просто оставил как недоработанный и, главное, противоречащий одному из основных положений его зрелой — критической — философии: познание осуществляется лишь в границах возможного опыта. В «Критике чистого разума» действительно опровергаются три доказательства: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Последнее, с новой кантовой точки зрения, хотя и заслуживает всякого уважения как побуждающее нас к изучению природы, [28] никак не может претендовать на аподиктичность. Поэтому он советует сменить догматический язык язвительного софиста на скромный тон веры. Физико-теологическое доказательство основано на аналогии между порядком, привносимым человеческим трудом в природный мир, и порядком природы, обеспеченным естественным законодательством. Ошибка даже не в том, что аналогия есть не самый достоверный способ рас-

[26] NTB: B Средние века октологиче. док-во известно просто как "аргумент Ансельма", в Новое время — "картезианский аргумент". Для Ср. веков характерен незначительный интерес к этому арг-ту, тогда как в Н. время он становится одной из самых обсуждаемых философских проблем.

[27] Только Франк предлагает сохранить название онтологического док-ва за ранними док-вами Канта, за космологическим док-вом от случайности [С. П. Франк. Онтологическое доказательство бытия Бога].

[28] Кант, "Критика чистого разума", В 652.

[29] Физико-теологический арг-т существенно погорван дарвиновской революцией в биологии: Дарвин четко объяснил, какими образом сложные, тонко подогнанные структуры могут возникать в результате случ. событий, ишённых какого бы то ни было замысла. см. Докинз Р., "Слепой часовщик", Demetris D., "Darwin's Dangerous Idea".

[30] Лейбниц Г.В., "О субстанции происхождения вещей"; Clarke S., "Demonstration of the being and attributes of God".

суждения, а в том, что, будучи проведённой последовательно, эта аналогия может указать не на творца мира, а только на зодчего, оформляющего уже существующую материю, ведь именно так обстоит дело в случае человеческой деятельности. [29] Если кантовское физико-теологическое доказательство исходит из определённых качеств сущего, из его упорядоченности и целесообразности, то космологическое доказательство Канта исходит из сущего вообще: если нечто существует, гласит оно, то должна существовать и безусловно необходимая сущность. Сегодня такая форма доказательства называется космологическим аргументом от случайности, она восходит к Лейбницу и Сэмюэлю Кларку, [30] основываясь на принципе достаточного основания, и отчасти соответствует третьему пути Фомы. Нужно сказать, что эту форму космологического аргумента не следует путать с другой его формой – с космологическим аргументом от регресса. К нему также прибегал ещё Фома Аквинат (это – его второй путь), говоря, что у события А должна быть причина A_1 , у события A_1 должна быть причина A_2 , и так как невозможен бесконечный регресс причин, то должна быть Первопричина, и это – бог.

Иван: А почему, собственно? В смысле, почему нельзя допустить бесконечную цепь причин и действий?

Берлиоз: А потому что представим, предлагает Фома, цепь причин – скажем, ...Ё-К-Л-М-Н... – и допустим, что отсутствует первая из названных причин: что Ё не произошло. Тогда, утверждает Аквинат, не произойдёт ни К, ни Л, ни последующих событий. Но также и само Ё – чтобы случиться, оно должно иметь причину, без которой не будет ни Ё, ни К, ни следующих, и т.д. Но если мы допустим, что цепь причин и действий бесконечна, то должны будем принять, что первой причины не существует, а стало быть, не должно существовать ни её действия (второй причины), ни действия этой второй причины, ни всех последующих событий, включая и те, что происходят на наших гла-

зах. Это, очевидно, абсурд, и потому мы должны допустить существование Первопричины.

Иван: Ну, допустим.

Берлиоз: Но вернёмся к третьему пути Фомы. Он основывается на втором пути и, можно сказать, даже выступает его модификацией, по существу также являясь рассуждением от регресса действующих причин — с той разницей, что на сей раз речь идёт о необходимых действующих причинах. Фома здесь дополнительно доказывает, что в мире есть необходимость, используя аргумент Аристотеля. Всё необходимое, утверждают они, существует вечно, а всё случайное то есть, то его нет. На этом основании доказывается, что если бы не было необходимых вещей, а были бы только случайные, то к настоящему моменту, поскольку этот момент не хуже и не лучше других, всё возможное, так как оно не существует вечно, уже реализовалось бы и иссякло. [31] Тем самым доказывается существование чего-то необходимого в мире, однако необходимое, отмечает Фома, порождается лишь другим необходимым. И далее — по образцу предыдущего аргумента — он выстраивает цепь необходимых причин, которая должна упираться в первую необходимую причину: в Бога. Однако, как я сказал, этот третий путь лишь частично соответствует космологическому аргументу Канта, который он, по его собственным словам, излагает по Лейбницу. Способ рассуждения Лейбница исходит из принципа достаточного основания, согласно которому всё, что существует, должно иметь достаточное основание, определяющее, почему оно существует и существует именно так, а не иначе. Всякое нечто, по мысли Лейбница, имеет достаточное основание либо в себе самом, если это нечто по природе своей необходимо, т.е. если противоположное ему нельзя представить, либо в чём-то ином, отличном от него самого, если это нечто случайно и противоположное ему возможно. То, что по природе необходимо, должно существовать вечно и неизменно, иначе противоположное ему было бы представимо. Но всякое состояние мира, как и любой

[31] В наши дни существует ещё одна версия космологического аргумента — канитический аргумент ("канитический" — в силу происхождения из исламской философии). "В сочинении Kitab al-Iqtisad средневековый исламский богослов аль-Газали представил следующий аргумент шизоизма в подтверждение существования воздателя: «Каждое сущее, которое возникает во времени, имеет причину своего возникновения; так вот, мир — это сущее, которое возникло во времени; следовательно, он имеет причину своего возникновения» (al-Ghazali 1982, с. 15-16)» [Крейг Ч.М. и Линклер Дж.Д. "Канитический космологический аргумент" в "Новое естественное богословие..." — М.: ББИ, 2014, с. 122]. Сегодня этот аргумент в свете установления возраста нашей Вселенной обретает новое звучание.

NB: если исходить из того, что космологический аргумент вообще, заключающееся от мира вообще к бытию Бога, а физико-теологическое такое, какое заключает от опред. свойств бытия к бытию Бога, то космологический аргумент от регресса, заключающееся от сущего в мире причинности к бытию Бога, и канитический аргумент следует отнести скорее ко 2-му типу, чем к 1-му.

[32] NB: Как Фома, так и Лейбниц
идут от сущ. сущего к необход.

Первоначальное. Но Фр-т Ф. строгая
на регрессе причин, тогда как Фр-т
Л. может обходиться без регресса.

Корнем этого разли-я явл. разное
понимание модальности: Ф. считает,
что необходимое — это то, что вечно
и есть всегда, а возможное — это то,
что то есть, то нет; Л. понимает
необход-ть как невозм-ть представит
имое положение дел; возможное —
как то, что не ведёт к противоречию.

Если бы Ф. принял Л-скую трактовку
возможного, то не смог бы сказать,
что всё возможное за ∞ время
должно реализоваться, а потому не
смог бы перейти отсюда к необход-ти
сущ-я чего-то вечного. А если бы
необход-ое понималось или не как
что-то вечное, а как то, противоположное
чему нельзя себе представить, он
не мог бы перейти к сущ-ю бога от
сущ-я сущ. Эп-тов мира: от тезиса о
том, что если бы в мире существовало
только случайное, оно должно было бы
уже иссякнуть, можно заключить, что
должно сущ-ть нечто вечное, иначе
ничего бы не сущ-ло сейчас, но
нельзя заключить, что должно сущ-ть
нечто, противоположное чему невозможно.

[33] В 857

[34] В 838

ряд таких состояний, пусть и существующий вечно,
изменяется, что означает, что он не может иметь
достаточного основания в самом себе. Отсюда сле-
дует, что, даже предполагая вечность мира, нель-
зя избежать последнего сверхмирового основания
вещей, т.е. Бога. [32] Кант, излагая космоло-
гическое доказательство в «Критике чистого раз-
ума», смешивает эти аргументы Фомы и Лейбница.
В своё изложение как бы по Лейбницу он добавляет
понятия «причинность» и «причина», die Ursache,
и формулирует аргумент в терминах регресса, тем
самым сближая его с вариацией Фомы. Кант, впро-
чем, вправе это сделать: его критика космоло-
гического доказательства основана на аргументе
от невозможности применения понятий человеческо-
го рассудка к чему-то, лежащему за пределами на-
шего опыта. Как и принцип достаточного основания
Лейбница, так и томистский принцип причинности
выходят за границы возможного опыта, а значит,
уязвимы для контраргумента Канта.

Воланд: Нельзя сказать лучше, Берлиоз!

Иван: Я что-то так и не понял, изобрёл ли Кант
собственное доказательство, или нет?

Берлиоз: Нет. Но в «Критике чистого разума» Кант
утверждает, что, ограничив притязания разума
в отношении известных доказательств, он открыл
путь надежде на воздаяние и вере в то, что су-
ществует какой-то вечный гарант справедливости,
который мы называем богом. Это, конечно, ника-
кое не строгое доказательство. Убеждение в бы-
тии бога, говорит Кант, есть не логическая, а
моральная достоверность, и так как последняя
опирается лишь на субъективные основания мораль-
ных убеждений, то нельзя даже сказать «морально
достоверно, что бог существует», а можно лишь «я
морально уверен в этом». [33] Аргумент Канта со-
стоит в том, что если вы хотите быть моральными,
если вы следуете нравственным законам, то стре-
мясь быть достойными счастья, вы всё же хоти-
те, чтобы что-то гарантировало воздаяние за ваши
труды, то есть признаёте, что бог, высший раз-
ум, [34] единая, всеовершеннейшая, всемогущая и

разумная первосущность есть или, вернее, должна быть. [35] Бог и жизнь после смерти суть два допущения, неотделимые, согласно принципам чистого разума, от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом. [36] Руководствуясь схожими соображениями, называемыми им этикотеологией, в «Критике практического разума» Кант выводит существование Бога как постулат практического разума (вместе со свободой и бессмертием души. А вот в «Критике способности суждения» Кант действительно говорит об этом рассуждении как о моральном доказательстве, которое, однако, не является ни строгим, ни теоретическим, ни объективно значимым. Цель этого аргумента — показать, что желающий морально мыслить должен включить признание бытия бога в число максим практического разума. [37] При этом даже моральный человек может не принимать бытие бога: правда, в таком случае он будет сам морален и честен, но не сможет уповать на то, что когда-нибудь наступит благо для всего мира. [38]

Иван: Ишь ты!

Берлиоз: Но всё же «опроверг» теологию Кант не столько своими тонкими аргументами против доказательств бытия бога, сколько своей работой по обоснованию принципиально вненаучного характера теологии. По Канту, все научные истины связаны с общезначимым опытом. Если мы проводим эксперимент в Подмоскowie и тот же эксперимент в Ялте, то итоги могут несколько отличаться. Но если мы при анализе этих отличий учтём климатические особенности региона и иные обстоятельства, то результаты корректно поставленного эксперимента всюду будут одни и те же. Этого нельзя сказать о результатах опытов теологических. А раз так, то, убеждён Кант, никакой истины в рациональной теологии просто нет.

Воланд: Это вы, дорожайший редактор, очень всё толково, конечно, сказали. Но всё же вы не можете не понимать, что Кант-то — не более чем дешёвый буржуазный трюкач, любитель полумер, прикрывающий поповщину своей антинаучной диалектикой!

[35] В 834

NB: Хотя Кант сам не читал свой арг-т строими док-вом, многие более поздние авторы (Ф. Коппсон, А. Тэйлор, Дт. Ньюман и др.) под названием морального док-ва приводят рассуждения, в чём-то напоминающие довод Канта. Однако акцент у них — не на воздаянии или счастье, а на критерии разумения добра и зла: если существует абсолютное добро и зло, то должен существовать и бог как законодатель их разумения. Но эти моральные док-ва уязвимы перед дилеммой Евтифрона: любит ли бог добро потому, что оно — добро, или оно — добро потому, что его любит бог? Если первое, критерий разумения добра и зла оказывается независ. от бога; если второе, нарушается автономия морали — добро перестаёт быть абсолютным и оказывается завис. от бога. Кантовский моральный арг-т, в отличие от современных, избегает этой проблемы.

[36] В 839

[37] Кант, «Критика способности суждения» в СС в 8ми тт., Т.5, 1994, с. 293.

[38] Ibid., с. 295.

[39] Да! См. трёхкнижие "История античной диалектики" (1972),

"История диалектики XIV-XVIII вв." (1974)

и "История диалектики. Немецкая классическая философия" (1978) а также: Деборин А.М. "Введение в философию диалектического материализма".

[40] Ленин В.И., "Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»".

[41] Ср.: Иоанн Дамаскин, "Точное изложение православной веры", кн. 1, гл. 4; и Фома Аквинский, "Сумма теологии", второе 1, раздел 7.

[42] Особенно хорошо об этом - в: "Марксистско-ленинская философия". Учебное пособие. - М.: Политиздат, 1984, с. 257-267. Увы, точной цитаты не нашёл - в библиотечной книге эти страницы выдраны.

Берлиоз: Погодите, дорогой профессор, не надо путать! Диалектика у Канта - это ведь вещь очень конкретная, это логика видимости. У Платона, и у Гегеля, кстати сказать, «диалектика» - это, во-первых, не одно и то же, а во-вторых, не то же, что у нас, у марксистов. [39] Но Ленин учил нас, что умный идеалист лучше, чем глупый материалист, [40] а у Канта была одна из самых толковых голов Европы.

Воланд: А всё равно, вот взять бы его - да на Соловки, а?

Иван: Это, гражданин интурист, решат компетентные органы, а не мы с вами.

Воланд: Это конечно. Но как же...

Иван: Меня вот что, Михаил Александрович, беспокоит. Зачем вообще попам доказывать бытие Бога, а нам его, стало быть, зачем опровергать? Это всё хорошо, что вы тут за Канта наговорили, но ежели церковники говорят, что Бога нельзя доказать теоретически, то и нехай, значит, и они Его не знают, значит, никто не знает, что Он есть. Значит, нет Его.

Воланд: Вот-вот.

Берлиоз: Вот слушаю тебя, Иван, и ещё раз понимаю мудрость нашего партийного руководства. Тебя, Иван, ещё учили не совсем по науке, хотя уже и не в царской гимназии. А всё ж таки сейчас любой советский школьник тебе мог бы на ошибку указать, ведь ему логику преподают, а ты этой науке не учился. Вот что тебе скажет умный, учёный советский школьник. Никто, конечно, не знает, что́ есть бог. Это и церковники признают, и мы. Но они заявляют, что знают, что он есть. Это как с рентгеновским лучом: все знают, что он есть, но мало кто знает, что это такое. [41] А мы говорим, что церковники не правы - не является знанием то, что они пытаются за него выдать: ведь критерием знания является практика. [42] А какая практика у попов? Да и изнутри религиозной логики эту позицию можно критиковать. Вот взять хоть Гегеля. По его мысли,

во-первых, утверждая «бог есть, но мы не знаем, что он есть», мы, собственно, ничего не говорим, ведь мы тогда можем заменить «бога» на тот же рентгеновский луч, электрон или что угодно другое — содержательно ничего не изменится, и сам термин «бог» в таком случае оказывается бессодержательным. [43] Во-вторых, по какой причине мы могли бы быть не в состоянии познать бога? Единственной такой причиной может быть лишь то, что бог сам создал бы нас такими, что мы были бы неспособны его познать. Но почему? Либо он не смог нас создать поумнее — но это противоречит его всемогуществу. Либо он просто не захотел поделиться с нами знанием о себе. Но ведь бог не завидует, не превозносится, не гордится, не ищет своего. Так зачем же ему таиться от нас? А значит мы должны быть способны познать сущность бога.

Иван: Ну как же мы признаём, что не знаем, что есть Бог. Мы знаем: это — человеческая фантазия, которой буржуи и попы дураят народ.

Берлиоз: Это-то верно, но это не обязательно меняет суть дела. Попы обязательно скажут, что даже если им полезно это учение, это ещё не значит, что оно не дано свыше богом. Объяснить происхождение чего-то ещё не означает постичь ценность и сущность этого чего-то. Напомню тебе, что мудрый Маркс писал, что анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны, а не наоборот. [44] Хочу обратить твоё внимание на то, что наши православные попы тут куда хитрее европейцев оказались: те всё думают доказать бытие боженьки силой разума, а наши прямо говорят, что доказать ничего нельзя. С ними потому куда сложнее спорить, для них бог выше всякого существования.

Иван: А откуда они это знают?

Воланд: Это они у Псевдо-Дионисия прочитали, а тот — у языческого философа Плотина. [45]

Берлиоз: Да, но это не значит, что это неправда. Они, выходит, основывают свою веру на скептицизме, говоря, что бог выше знания, выше наших

[43] Гегель Г. В. Ф., "Лекции о доказательстве бытия Бога" в:
Философия религии, Том 2, 1977, с. 367.
См. также его теорию спекулятивного
предложения: Гегель Г. В. Ф. "Феноменология духа", 2008, с. 49.

[44] Маркс К., "Из экономических рукописей 1857-1858 годов" // Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. 2-е изд. — Т. 12, — М.: Политиздат, 1958, с. 731.

[45] Плотин, VI.9; и Псевдо-Дионисий Ареопагит, "О божественных именах", "О мистической теологии". О Плотине см. Азб П. "Плотин, или простота взгляда"; Гарлицев М. А. "Бегство единственного к единственному" (Плотин и его трактат "Об одном и едином") // Логос. — 1992. — № 3, — с. 208-212.

[46] Юм Д. Диалоги о естественной религии, Том 3, 2009, с. 308.

[47] См. Нильсон Э., "Философ и теология", Maritain J., "Approches de Dieu".

способностей. Мы же могли бы им сказать, что то, что некий предмет превышает наши обыденные знания, ещё не значит, что он не может быть предметом научного знания. Ведь Ньютон проник, например, в природу радуги, а эта самая природа не лежит в сфере нашего обыденного опыта. [46] Рассуждая о деталях священного писания и о деталях нашего познания материи, принимая все выводы науки на этот счёт, попы — наши попы — отказываются видеть достоверное знание в науке о божественных предметах. Они говорят, что бог выше бытия. Но что это значит? Как верно заметил наш заграничный коллега, это они взяли у Плотина, а тот, добавлю, из платоновской традиции вообще. И там это положение имеет смысл, так как признаётся, что существуют идеи, иерархия идей, и бог — выше самой высокой идеи в этой иерархии. Иными словами, если бытие — это некая идея, то бог может быть ниже или выше её. Мы можем тут отрицать и то, что существуют идеи, и то, что идеи эти имеют между собой иерархию, и то, что бытие — это идея. На анализе последнего утверждения Кант строит своё опровержение онтологического доказательства, кстати. Но всё это — очень сложные и туманные области философии, поэтому легче нам, атеистам, говорить о доказательствах с католиками. Они куда больше доверяют силе разума. И хотя я (а вместе со мной почти весь советский народ) считаю, что в сфере разума никакого доказательства существования бога быть не может, а имеющиеся попытки доказательства человечество давно сдало в архив, всё же небесполезно думать о том, какие рациональные доводы они и мы можем приводить в пользу своих убеждений. Жаль, правда, что и католики в XX веке, кроме господ неотомистов, [47] стали куда меньше говорить о доказательствах.

Иван: Да кому они вообще нужны!

Берлиоз: Любому, кто хочет испытать силу человеческого разума. Для уже верующего доказательства бытия бога — это один из способов обдумывать то, во что он верит. Без попыток понять пред-

мет веры, от религии остаётся в лучшем случае лишь «бездумное чувствование», [48] а то и вообще слепое повторение непонятных ритуалов прошлого. Для нас, атеистов, это — способ честно проверить, а не упустили ли мы чего-то важного. В конце концов, марксизм и воинствующий атеизм — не догмы, а руководства к действию, в том числе и мыслительному. Тут нам, правда, нужно определиться, что вообще можно считать доказательством. Скажем, в биологии доказательством бытия кролика может считаться простое указание на кроличье тельце. В математике подчас достаточно просто естественного света разума. А в теологии мы можем, конечно, тыкать в чудесную слаженность природного механизма, но это вряд ли кого-то из современных людей убедит. Можем говорить, что кому-то бытие бога кажется самоочевидным — ну и что с того? Были люди, неглупые люди, которые говорили, что доказательства бытия бога — это особые доказательства. Гегель, например, считал, что к ним не стоит подходить с мерилем других наук. [49] Тут рациональное зерно в том, что доказательства в биологии касаются предметов конечных, тогда как бог — бесконечен. Бог, если он есть, — это явно большое исключение из всех правил. Однако математики и философы умеют работать с бесконечным, и с ним всё не так, как с конечным, но это не затрагивает те требования, которые мы обычно предъявляем к доказательствам. Если мы заранее ставим бога вне обычных правил, то почему бы нам не удовлетвориться рассуждениями типа: «бог есть, так как он всемогущ и ничто не может помешать ему быть», «бог существует, так как богохульно говорить, что бога нет, а я не хочу платить штраф за богохульство» и т.п. На мой взгляд, для доказательства бытия бога нужно: во-первых, доказать, что существует некий интересующий нас X (будь то первая причина, необходимая сущность или что угодно другое); во-вторых, доказать, что этот X является богом. Иными словами, нужен какой-то косвенный способ проверить, что доказательство успешно, нужно установить критерий, отличающий хорошее

[48] Гегель Г.В.Ф., "Лекции о доказательстве бытия бога" в: *Философия религии*, Том 2, 1977, с. 352.

[49] См. первые две лекции Гегеля о док-ве ББ.



[50] См. про знамения у Сартра М.-П.
в "Экзистенциализм - это гуманизм".

доказательство от неудовлетворительного. Тут есть определённая трудность в том, может ли это предприятие вообще вестись одним только разумом, или его может осуществить лишь разум, дополненный верой: ведь нередко признаётся, что только из веры извлекаются определения божественных предметов. Тогда теология оказывается заказчиком и инспектором всего нашего предприятия. А это не очень хорошо: ведь именно теология, её возможность и осмысленность сейчас на скамье подсудимых, а никто не должен быть сам себе судьёй.

Воланд: Почтенные, давайте вернёмся на шаг назад. А что если кто-то просто-напросто видел Бога? Это ли не доказательство?!

Берлиоз: Историки, конечно, знают немало свидетельств о так называемом богоявлении. Но это мы уже...

Иван: Э, чего скажу! Вспомнил! Да буквально вчера мне Ноздрёв по пьяному делу говорил, что ему Богоматерь являлась, грозила отчислением из Союза писателей.

Берлиоз: Ноздрёв твой – исторический человек. Пожалуйста, напомни: нужно будет завтра провести с ним просветительскую работу.

Воланд: Нет, этого быть никак не может.

Берлиоз: Ну почему же? Я скажу ему, что доказательства от религиозного опыта при всей их психологической и психиатрической интересности не могут считаться научными. В самом деле, такого рода доказательства могут опираться либо на личный, как у Ноздрёва, опыт, либо на чужой, на предания и жития. Если это свой опыт, хотя бы ноздрёвская богородица, то это только сам Ноздрёв может решить: привиделось ему или в самом деле было, а если было, то что это значит. [50]

Воланд: Поверьте, если бы вы сами увидели Марию, то места для сомнения не осталось бы.

Берлиоз: Я так не думаю: иначе бы бог отобрал у человека свободу в решении вопроса о его бытии. Хмм... так вот, о чём я? А, вот. Если бы

это было свидетельство других, то стоило бы в таком случае поступить по совету Дэвида Юма: чтобы признать некое свидетельство о чуде достоверным, требуется, чтобы предположение о том, что произошло нарушение законов природы (а это и есть чудо), было более достоверным, чем предположение о том, что свидетельствующие об этом лгут или заблуждаются. А ошибка человека здесь всегда более вероятна. [51]

Иван: Это хитро, я так Ноздрёву и передам. Но я вообще не понимаю, как можно рассуждать о Боге, если Он, по мнению некоторых попов, превосходит всякое определение.

Берлиоз: Это хороший вопрос, Иван. Тут могут быть самые разные подходы. Первое, что следует заметить: в каком-то смысле ты уже дал определение бога, говоря, что он неопределяем, бесконечен, что попы или во всяком случае некоторые мистики могут вступать с ним в общение. Причём это не просто номинальное определение, не просто языковая конвенция: некоторые верующие предполагают, что действительно существует нечто, что обладает такими свойствами. И мы можем познать это нечто хотя бы частично, если будем познавать его вместе с его непознаваемостью. [52] Второй путь, который я вижу, состоит в признании того, что мы можем говорить обо всём, что можем определить, даже если мы не понимаем, что скрывается за этими словами. Вот, например, можем же мы говорить о четырёхстороннем треугольнике: это такой треугольник, у которого четыре стороны. Математика показывает нам, что такого объекта не существует, и это — осмысленное суждение. Бог подобен четырёхугольному треугольнику в том, что мы не знаем, что значат его определения, но мы всё же можем рассуждать о нём и даже доказать, что его нет. А верующие, со своей стороны, должны доказать, что он есть, хотя мы и не знаем, что он есть. [53]

Иван: Вот ещё что меня беспокоит. Если так нужно доказывать бытие Бога, то не делает ли это факт веры зависимым от знания, а значит, веру — не-

[51] Юм, Глава X ("О чудесах") в "Исследованиях о человеческом разумении".

[52] Николай Кузанский, "Об учёном незнании".

[53] Peirce C.S. "An essay on the Limits of Religious thought written to prove that we can reason upon the nature of God", MS 53.

[54] Про корабль см. статью Дт. П. Осина
 "Перформативные высказывания";
 про то, что док-во Ансельма - это
 перформативное док-во, см. Е.Г. Драгалину-
 Керну, "Федукция существования. Путе-
 шествие по возможным и невозможным
 мирам".

[55] См. "Внешний мир без доказательств"
 философа-идеалиста А.С. Мишурь.

свободной, а Бога — зависимым от каких-то начал, из которых мы могли бы вывести Его бытие? Мне казалось, всё должно быть как-то проще.

Берлиоз: А это ты просто глупость сказал. Кроме только одной, быть может, конструктивистской математики да разных логических шуток, доказательство чего-то не делает это что-то существующим. Но это верное замечание в том смысле, что оно хорошо работает против современных буржуазных философов, которые поняли, что классические доказательства бытия бога не работают именно как доказательства, и предлагают считать их чем-то вроде интеллектуальных упражнений, успешное выполнение которых ведёт нас к богу. На это как раз и нужно говорить, что если доказательство бытия бога похоже на процедуру наречения корабля, до которой он имени не имеет, [54] то и бог до этой процедуры не имеет бытия, а значит, речь тут идёт не о боге, а о психологическом явлении.

Воланд: И всё же вы не понимаете, дорогой редактор: для любого, кто почувствовал присутствие Бога в своей жизни, вопрос о доказательстве — вторичный. Это всё равно, что доказывать, что у вас бьётся сердце или что у вас есть мозг, всё равно, как если бы некто требовал доказательств того, что вы действительно знаете, что ваши руки — это ваши руки.

Берлиоз: Уверен, что я могу доказать это, профессор.

Воланд: Доказательств никаких не требуется. [55] А впрочем, вопрос относительно существования вашего мозга мы в скором времени решим эмпирически... Увидите, как всё просто.

Интермедия 1

Следователь: Николай Иванович, прекратите копаться в телефоне. Вы ему сейчас диск оторвёте! Да и отвлекает меня это от рассказа Ивана Николаевича. Иван Николаевич, Вы закончили?

Иван Николаевич: Почти. Немец, уж на что сухопарый был, бестия, Берлиоза под мышку взял и поволок, и поволок к трамвайным путям. И там...

Николай Иванович: Гипнотизёр! Силач!

Следователь: Помолчите, сколько можно! Иван Николаевич, ясно, понятно. Расскажите теперь о Вашей ночной беседе в клинике профессора Стравинского.

Иван Николаевич: Извольте.



Часть II. Бытие

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает,
 Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,
 Что на крылах по Вселенной ведёт познавшего мужа.
 Этим путём я летел, по нему меня мудрые кони,
 Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.
Парменид. «О природе».

$$(P(\varphi) \wedge \forall x (\varphi(x) \supset \psi(x))) \supset P(\psi)$$

$$P(\neg\varphi) \leftrightarrow \neg P(\varphi)$$

$$P(\varphi) \supset \Diamond \exists x \varphi(x)$$


Клиника профессора Стравинского. Иван Бездомный, Мастер.

Мастер: Вы, надеюсь, не буйный?

Иван: Буйствую иногда. Даже всё вчера одному профессору.

Мастер: Причина?

Иван: Доказательства бытия Божья.

Мастер: Как? Потрясающее совпадение! Умоляю, умоляю, расскажите!

Иван: Вчера мы с Берлиозом, это который не композитор, а редактор, встретили одного немецкого профессора, а он давай нам: почему это вы в Бога не верите? Берлиоз ему: Кант – то, Фома Астронавт – это... Как есть не верим! Берлиоз его отделал под орех, словом, и профессор его на! – трамваем по башке.

Мастер: Вот так да! Насмерть?

Иван: Трамваем? Конечно. Голову отрезало, и ровненько так.

Мастер: Эх, жаль, что на месте вашего Берлиоза не было критика Мрака Борисова и философа Василия Юрьева. Ну-ну! А причины, причины?! Про доказательства, умоляю вас. Но только, ради всего святого, не пропускайте ничего!

Иван: Берлиоз сказал, что доказательства могут быть либо из понятия Бога, либо из наблюдения мира. Вторые – они бывают космологическими и телеологическими – более или менее ясные: мир таков, что не может не быть Бога. Но вот про доказательства из понятия не очень-то ясно. Они сами, Берлиоз и этот профессор, я считаю, очень важное упущи-

ли, это меня очень волнует, мучает. Берлиоз сказал, а профессор поддакнул, что Кант опроверг три доказательства: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Ещё помню, что сначала Кант называл онтологическим версию космологического доказательства, а потом назвал так доказательство Ансельма и Декарта. Но что это за доказательство? Как его опроверг Кант?

Мастер: Ах, это? Ну в этом вопросе совсем нетрудно Вас просветить. Ансельм, епископ Кентербери, рассуждал так. Бог есть то, более чего ничего нельзя себе представить. «Более» – мы бы сейчас сказали «совершеннее». Нечто, существующее в реальности, совершеннее, чем нечто, что существует лишь в мысли, но не в реальности. [56] С этим вы согласны?

Иван: А как же иначе?

Мастер: Тогда если мы представляем Бога как то, что существует только в нашем мышлении, но не в реальности, мы представляем его менее совершенным, чем то, совершеннее чего ничего нельзя представить. А это просто противоречит приведённому определению Бога.

Иван: Чорт знает что Вы тут говорите. Но получается, что так. Хотя погодите-ка... разве ум человеческий – не часть реальности? Или он что, где-то там болтается?

Мастер: Ну, на этот счёт могут быть разные мнения. У Ансельма есть и другое изложение его доказательства, без послышки о различии ума и реальности. Можно просто сказать, что то, что может иногда существовать, а иногда не существовать, менее совершенно, чем то, что существует всегда и не может не существовать. И поскольку Бог наиболее совершенен, он существует всегда и с необходимостью, и поэтому мы не можем даже представить Его несуществующим. [57]

Иван: Чудно. А что Декарт?

Мастер: У него есть и доказательство, напоминающее ансельмовское, [58] и своё, совершенно оригинальное. Последнее, правда, нельзя назвать онтологическим; некоторые называют его космологическим. [59] Выглядит оно вот как. Мы находим в себе идею Бога как всесовершенной сущности. Но откуда она могла у нас появиться? Как и любая другая идея, из одного из трёх источников: либо из внешнего мира, либо из нас самих, либо от самого Бога. Однако

[56] См. Гл. 2 "Трисиконтия" Ансельма Кентерберийского.

[57] Там же, Гл. 3.

[58] См. рассуждение № 5 у Декарта в "Размышлениях о первой философии..."

[59] См. рассуждение № 3 "Размышлений о первой философии", а также IV часть "Рассуждений о методе". Характеристика этого док-ва как "космологического" – у G. Орфу в "Ontological Arguments and Belief in God", 1996, p. 20-21.

[60] Н.-П. Сартр объявил, что ему открылся атеистический смысл этого док-ва: "Очень ясный смысл, что бытие, которое обладает в себе идеей совершенства, не может быть своим собственным основанием, иначе оно создавало бы себя соответственно этой идее" ("Бытие и ничто", 2009, с. 164). Т.о. он использует арг-т Декарта для док-ва бытия внешнего мира, а не Бога. Любопытно, что Сартр путает онтологич. и космологич. док-ва Декарта.

[61] Если следовать стандартам фонетической передачи латинских слов на русск. яз., дифтонг "ai" в имени "Gavino" должен, действительно, передаваться как "ав" ("Angelus" — "Анжелит", "ангога" — "аврога" и т.д.), и имя должно читаться "Гавино" или "Гавинон". Но серьёзные исследователи, конечно, не позволяют себе такого неумного ребачества и отступают от правила, передавая имя монаха из Маршуте как "Гаунино". Я был о мастере своего имени.

источник идеи не может быть менее совершенным, чем сама идея. Ни мир, ни я не обладаем достаточным совершенством, чтобы произвести идею всесовершенного существа. Значит, источником идеи Бога может быть только сам Бог.

Иван: Какой-то фокус-покус. Разве ж это доказательство!

Мастер: А вот в чем тут ошибка, как вы думаете?

Иван: Не знаю.

Мастер: Так чего же говорите, что это фокус?

Иван: А мне так кажется.

Мастер: Ну разве же это ответ! Вот скажите честно, хорошо ли так говорить, не дав себе труда подумать о предмете?

Иван: Нехорошо. Даже, пожалуй, чудовишно!

Мастер: Это недостойно мыслящего человека. Не говорите так больше!

Иван: Обещаю и клянусь! Тогда дайте мне минутку подумать. А вот чего, например... Вот чего это всесовершенство не может быть просто возведением обычного совершенства в наивысшую степень?

Мастер: А вот это хороший вопрос. И Декарт много сил потратил, пытаясь на него ответить, но, на мой взгляд, не преуспел. [60] Кроме того, этот аргумент зависит от принципа «в действии не может быть больше совершенства, чем в причине», а его очень трудно доказать. Вообще, доказательства, связанные с нашим представлением о Боге, вызывают много вопросов. Взять хоть аргумент Ансельма. И Фома Аквинский, и Кант считали это доказательство ошибочным, хотя и на разных основаниях. Но всё же первым высказал опровержение один монах, Гавнило.

Иван: Гав... в смысле, это имя его? [61]

Мастер: Насколько можно об этом судить. Мы почти ничего не знаем о нём. Но именно под таким именем нам известен этот первый критик онтологического доказательства.

Иван: И что же он сказал?

Мастер: Он сказал, что таким образом можно доказать существование объектов, чьё существование кажется нам заведомо абсурдным. Например, вообразим остров, совершеннее которого невозможно себе представить. Остров, который есть, совершеннее острова, которого нет. Поэтому существует наисовершеннейший остров. Причём это заключение

не означает, что среди всех существующих островов какой-то один – наилучший, это было бы ещё ничего. Нет: это означает, что существует остров, и этот остров является пределом всех мечтаний, какие только могут быть относительно острова.

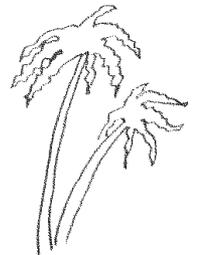
Иван: И что бы это могло значить? Как понять, что некий остров – самый совершенный?

Мастер: Вот-вот! Трудность ведь тут вот в чём: а можно ли установить верхний предел добротности чего бы то ни было? Например, понятие «человек, богаче которого нельзя себе представить». Вот выиграл человек в лотерею, скажем, сто тысяч рублей. Вроде бы – куда больше? Но ведь прибавь к этому ещё хоть копейку, и будет ещё больше. Не является ли наш величайший остров похожим на самого богатого человека? Так некоторые пытаются отразить довод Гавило.

Иван: Так тот же вопрос можно задать и Ансельму, разве нет? Что такое существо, совершеннее которого невозможно себе представить?

Мастер: Верно, Вы быстро схватываете. Да, многие люди считают, что понятия вроде «бесконечно благого», «бесконечно могучего», «бесконечно знающего» похожи на понятие «самое большое число»: они все являются примерами бессмысленных понятий. Но, отвечают теологи, «бесконечно знающий», например, значит просто, что Он знает все истинные суждения. Или так: если Он знает суждение, то оно является истинным. Это уже зависит от того, как конкретный теолог мыслит себе природу Бога и её отношение к истине. По аналогии можно защитить и иные свойства Бога. Но – и это редко принимается во внимание в такого рода дискуссиях – и свойства нашего прекрасного острова можно защищать таким же образом: разве «остров с оптимальной для человеческих существ температурой» – это неопределимое, бессмысленное, самопротиворечивое понятие? Уверен, что биологи или физики могут или смогут в будущем определить точное значение этого параметра. То же касается и оптимальной радиации, влажности и гравитации, например. Наверное, есть и неудачные понятия, скажем, «лучшего вкуса кокосов». [62] Но их мы можем просто исключить из числа свойств того острова, которого мы мыслим. Вот Вы пробовали кокосы?

Иван: Не приходилось.

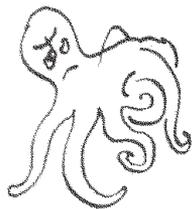


[62] Дэвид С.Т. "Бог, разум и теистические доказательства", 2016, с.58-59.



[63] Это традиционный взгляд на природу Бога. Однако в наши дни нескот. теологи отказываются от него: см. напр. Сундберн Р., "Есть ли Бог?". Важно, что Сундберн понимает необходимость по-лейбницевски.

[64] Не встречал такого рассужд. прежде. Собственный арг-т мастера?



Мастер: Отвратительный пресный вкус мякоти и кислота молока, как по мне. И открывать неудобно. Так что в пекло эти кокосы.

Иван: В пекло!

Мастер: Но есть и ещё одно, более сильное возражение против контраргумента Гавнило: возражение от необходимости Бога и случайности острова. Допустим, что мы можем непротиворечиво мыслить понятие всесовершенного острова. Но остров по самой своей природе является чем-то случайным: он может быть, а может и не быть. Бог же, напротив, говорит Ансельм в своем ответе Гавнило, есть нечто необходимое. Отрицание бытия Бога, как мы видели, приводит нас к противоречию. А отрицание бытия острова, даже совершенного, не приводит, так как острова есть часть природы, а природный порядок, как это обычно признаётся, есть нечто случайное: всегда мыслимо иное положение дел, а значит, такой порядок не является чем-то необходимым. Таким образом, второй аргумент Ансельма защищает и ограничивает применимость его первого аргумента: им можно доказывать только существование необходимых вещей, а точнее – только одной Вещи. Но Гавнило мог бы сказать, что, хотя остров есть действительно нечто случайное, это ещё не значит, что для доказательства его существования нельзя привлекать онтологический аргумент. Да, Бог по своей природе необходим, [63] а остров по своей природе случаен. Однако ограничение, к которому тут прибегают теологи – ограничение, касающееся необходимости, – выглядит как что-то внешнее по отношению к логике самого доказательства, к логике, во всяком случае, первого рассуждения Ансельма. Если мы доказываем, что существует X такой, что он всесовершенен, то неважно, необходим он или нет. Мы просто доказываем, что он существует: пусть и не необходимым образом. [64]

Иван: О, моя голова! А разве не выходит так, что любое действительно всесовершенное существо было бы Богом, даже если бы мы по какой-то причине называли его островом?

Мастер: На это я возражу, что остров с оптимальной для человека температурой, гравитацией, влажностью и радиацией явно не похож на Бога: всеблагого, всемогущего, всезнающего Творца сущего.

Иван: О как. Что ж... Не такое уж, выходит, и Гавнило!

Мастер: Иван!

Иван: Извините. А Фома поэтому же не принимал это доказательство?

Мастер: Нет, Фома просто считал, что человек не может постигнуть сущность Бога и от неё заключить к Его бытию. По правде сказать, не слишком убедительное рассуждение. [65]

Иван: А что Кант?

Мастер: Кант всегда не любил онтологическое доказательство, считая, что в нём путается идея и реальность. Но в полную силу он развернул своё опровержение только в «Критике чистого разума».

Иван: А до Канта никто не соображал, что ли, что если нечто есть в мыслях, то это ещё не значит, что оно есть в реальности? И как такая философия вообще могла породить из себя диалектический материализм?!

Мастер: Соображали, конечно, но тут дело не в этом. Кант предлагает различать «реальные» и «логические» предикаты. Обычно логический предикат – это то выражение, которое занимает в предложении место сказуемого и зависит от него слов. Вот, например: «кот чёрен», «кот ходит на задних лапах», «кот вождебен», «кот дыр бул щыл» – тут носитель русского языка всюду может высказать уверенное предположение, где субъект, а где – предикат. Но чем «чёрен» отличается от «вождебен» или «дыр бул щыл»? «Чёрен» ещё что-то сказывает о самом предмете, о коте, в то время как «вождебен» и «дыр бул щыл» просто занимают место сказуемого, играя грамматическую, но не семантическую роль. Так и существование, считает Кант, является лишь логическим, а не реальным предикатом. Объёмы понятий «кот» и «реальный кот» совпадают. Тут, конечно, можно сказать, что под понятие «кот» подпадают, скажем, литературные персонажи котов, а под понятие «реальный кот» – нет. Но можно и в ответ спросить: а почему, собственно, под понятие «кот» должны подпадать выдуманные животные? У них явно будут отличаться, простите за технической жаргон, вторичные экстенционалы: на фотографиях реальных котов будут изображены коты, а на фотографиях котов литературных будет лишь пустота. [66] Отличие «кота» от «реального кота» состоит, говорит Кант, не в понятии, а в опыте. Нечто подобное до Канта, кстати сказать, писал

[65] Фома, «Сумма теологии»,
Вопрос 2, Pagina 1.



[66] Goodman N., "On Likeness of
Meaning".

[67] Декарт, "Возвращения некоторых учёных мыслей..."; Возр. 5, Том 2, 1994, с. 254.

[68] Современные логики иногда пытаются возражать на этот довод: сущ-ие вполне можно считать предикатом, только второпорядковым — т.е. таким, кот. можно применять только к предикатам 1-го порядка (о разных пониманиях квантификации см. Е.Г. Драгашина-Черная "Онтологии для Абельера и Эдмунда"). Однако по существу это не снимает возражения Канта: для его критики достаточно, чтобы сущ-ие не признавалось предикатом первого порядка. Даже Г. Фреге, от которого идёт традиция понимания сущ-ия как второпорядкового предиката, считал, что его экспликация существования только поясняет по существу верную критику Канта (Фреге, "Основания теории арифметики", §53).

[69] Пояснения этим терминам можно найти в коллективной работе отеч. авторов "Прологический ко всякому знанию, мощнейшему назовёмся адриформал" (ФК №11, 2016).

Пьер Гассенди, критикуя онтологическое доказательство Декарта: «ни в Боге, ни в какой-либо другой вещи существование не есть совершенство; оно лишь то, без чего не бывает совершенств». [67] А если существование не есть реальный предикат, то нельзя от понятия заключить к бытию предмета, подпадающего под это понятие. [68] На жаргоне Канта это звучит так: утверждать, что нечто есть, значит выносить синтетическое, а не аналитическое суждение, так как отрицание любого экзистенциального высказывания, т.е. высказывания о существовании, не даёт противоречия. [69]

Иван: Но постойте. Разве, например, суждение «кот нерелален» не противоречит суждению «кот испортил мои туфли»? [70]

Мастер: Быть может. Но это так только в том случае, если из самого суждения «кот испортил мои туфли» следует, что «кот существует». Не все готовы принять, что тут действительно имеет место именно логическое следование, а для противоречия нужно именно оно.

Иван: Хорошо... это уже какая-то схоластика пошла. Скажу проще: а правомерно ли вообще, рассуждая о бытии Бога, приводить в пример нечто конечное и материальное, а именно, котов, или что там у Канта было? [71]

Мастер: Сто талеров. Правомерно — до тех пор, пока не доказано обратное.

Иван: Ну как, Бог есть нечто бесконечное, талеры, пусть даже сто, есть нечто конечное. Нет ли тут существенного разрыва?

Мастер: Может и есть, но нужно доказать, что этот разрыв сам по себе ставит под сомнение правомерность аналогии. Так ведь можно сказать: Бог сотворил мир за шесть дней, а сто талеров отчеканены на монетном дворе. Тоже ведь различие! Только что из него следует? Словом, пока не доказано иное, и Бог, и сто талеров висят на одних нитках. Конечно, теологи вроде Псевдо-Дионисия и мистики, всякие суфии, заявляли, что существует радикальное различие Бога и мира, но я не вижу, чтобы это различие было ими обосновано или было доказано, что ввиду этого различия Бог и мир несопоставимы. Мистики обычно основывают свою веру не на отвлечённых понятиях, а на постижении реальности в мистическом восприятии, которое само по себе ближе к чувственности, чем к разуму или рассудку. [72] Возможно,

поэтому они не особенно заботятся о такого рода доказательствах.

Иван: Погодите! Мне тут пришло в голову: мы ведь тут просто ходим по кругу. Если мы постулируем всесовершенное существо, зная, что существование есть совершенство, а потом приходим к существованию этого существа, то, получается, мы так и не вышли за границы нашего определения. То же самое и с этой уловкой про необходимость: если мы уже знаем, что Бог есть нечто необходимое, то Он, конечно, есть, так как необходимое не может не быть.

Мастер: Это тоже возможный способ критики этого доказательства. Но, на мой взгляд, он вряд ли достигает цели. Я согласен, что если сформулировать доказательство так, как Вы сейчас это сделали, то получится круг, логическая ошибка. Но Ансельм-то формулирует его иначе. Первая посылка: Бог — это всесовершенное существо; вторая посылка: существование — это одно из совершенств. Заключение: значит, существование присуще Богу. В таком виде круга нет, иначе вообще любое дедуктивное доказательство было бы кругом. А этого никак нельзя допустить. [73]

Иван: Вот черт! Да, признаю. Хотя тут, конечно, есть что ещё обдумать.

Мастер: Поминаете вчерашнего приятеля всеу?

Иван: В каком смысле?

Мастер: А вы ещё не поняли, кто был Ваш новый знакомый, этот якобы профессор?

Иван: Нет, а Вы уже догадались?

Мастер: По первым Вашим словам угадал.

Иван: Так скажите же мне!

Мастер: А Вы не впадёте в беспокойство? Мы все здесь люди ненадёжные... Вызова врача, уколов и прочей возни не будет?

Иван: Нет-нет! Скажите, кто он такой!

Мастер: Ну хорошо. Вчера на Патриарших прудах вы встретились с сатаной.

Иван: Не может этого быть! Его не существует! [74]

[70] О том, что отрицание жустемь. высказываний может вестись к противоположно, см. у А. Платинчи в статье "Онтологическое доказательство".

[71] Гельм полагает варварством титулование выражения "это талеров" понятнее, а также осуждает сравнение конечного с бесконечным (Примечание к §51 его Малой "Науки логики" в ЭФН).

[72] Джеймс Ч., "Многообразие религиозного опыта", 2017, с. 51.

[73] Времен. верши онтологич. арг-та с использованием модальной логики были предложены К. Гёделем, Ч. Харрисхорном, И. Мальковским.

[74] Онтологич. док-во суц-ия сатаны, похотее на упоминавшееся Пономревич на допросе, есть у G. Oppy в "Arguing about Gods", 2006, p. 73.

Интермедия 2

Следователь: Так и сказал: с сатаной?

Понырев: Так и сказал. Вы же сами всё это прекрасно знаете.

Следователь: Просто уточняю.

Понырев: Ну вот, да, так и сказал.

Следователь: И Вы до сих пор думаете, что сатаны нет?

Понырев: Конечно.

Следователь: Не убедил Вас Ваш собеседник?

Понырев: Нет, конечно. Всё это довольно смешные рассуждения донаучной эпохи. Когда-то они, вероятно, сыграли свою роль в развитии научной рациональности, но сегодня их невозможно воспринимать всерьёз. Как и эти мифы про бога и сатану, его вечного противника. Конечно, у этих мифов есть объективное, классовое содержание. В них причудливым образом отражались надежда угнетённых и козни угнетающих. Помните Маркса: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа».

Николай Иванович: Как мудро!

Понырев: Знаете, как этот человек, чей разум был затуманен душевной болезнью и маразмом буржуазной философии, этот так называемый мастер, доказывал мне, что существует сатана?

Следователь: Расскажите.

Николай Иванович: Чего только не доказывают в наши дни!

Понырев: Представьте себе, пожалуйста, существо, хуже которого нет. Ясно, что реальные напасти хуже, чем напасти воображаемые. Следовательно, существует сосредоточение всех зол, или дьявол.

Следователь: Ясно. А теперь, Николай Иванович, перейдём к Вашим показаниям. Напомните нам для начала обстоятельства Вашей встречи с этим так называемым профессором.

Николай Иванович: Извольте. Начнём с того, что превратили они меня в борова...



О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос тёмный, и людская жизнь коротка.

Протагор

Часть III. Бог

Бал. Воланд в грязной заплатанной сорочке, в стоптанных ночных туфлях, его свита (Коровьев, Бегемот и другие), нагая Маргарита, голова Берлиоза. С кухни выглядывает рыльце Николая Ивановича.

Воланд: А, Михаил Александрович! Вы всегда были горячим проповедником той теории, что по отрезании головы жизнь в человеке прекращается, что он превращается в золу и уходит в небытие. А впрочем, все ваши теории стоят одна другой. Есть среди них и та, согласно которой каждому будет дано заниматься его любимым делом. Вы, дорогой Михаил Александрович, более всего любили болтать. Так сбудется же это! Да и мне хочется поговорить с мудрым человеком. Не смущайтесь моих гостей, будьте добры. Поведайте собравшимся ваши мысли.

Голова Берлиоза: Извольте, хотя мне несколько странно говорить в такой ситуации.

Воланд: А мне как странно, а мне, дорогой Михаил Александрович! И всё же тревожит меня один вопрос, который окромя вас обсудить-то в Москве и не с кем. Давеча на Патриарших вы ловко рассуждали о том, можно ли доказать бытие Бога, пользуясь одним только разумом, или для этого необходима ещё и вера, что превращает философию в подголосок чистой теологии.

Голова Берлиоза: Было дело.

Воланд: Хорошо ли вы помните свои тогдашние мысли?

Голова Берлиоза: Пожалуй.

Воланд: Прекрасно! Тогда не могли бы вы подробнее развить свою точку зрения на этот счёт?

Голова Берлиоза: Охотно, хотя прежде, чем начать, хотел бы ещё раз отметить всю нелепость нашего положения. Однако рассуждать я ещё могу, так почему бы не поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием?

Воланд: Сделайте милость мне, моей свите, моим гостям.

Голова Берлиоза: Человеку, который решил на опасные рассуждения о природе и бытии бога, следует хорошенько обдумать отношение веры и разума в этом вопросе. Причём лучше для наших целей рассмотреть этот предмет не вообще, а с точки зрения того, как мы узнаём, что то или иное доказательство бытия бога было успешно. Ясно, что прежде всего оно должно быть логически безупречно, тут спора нет. Оставляя логику в стороне, мы оказываемся в стихии чистой веры, что быть может и неплохо, но не является сейчас нашим делом. Вера может послужить нам только как источник определений бога. Тогда отношение веры и разума можно мыслить как отношение гипотезы и проверки. Попы говорят нам, что бог, которому они молятся, такой-то и такой-то. Мы проверяем разумом, является ли это понятие внутренне непротиворечивым, и пытаемся понять, подпадает ли

под него хоть один объект универсума. Так, например, я мог бы выдвинуть рабочую гипотезу, что всеильный, всеблагий и всезнающий творец мира — это, ну например, вот эта милая дама, которую Вы назвали Маргаритой. Она дана мне в ощущениях. Значит, бог существует. Но вряд ли такое «доказательство» может как-то помочь попам.

Воланд: Почему же?

Голова Берлиоза: Тут встаёт теологический вопрос: в чём разница между божественной Маргаритой, богом авраамических религий и богом, скажем, тунгусских шаманов. Для разума между ними в рамках вышеприведённого «доказательства» нет совершенно никакого различия: ко всем этим могучим духам простой человек обращается с короткой молитвой: «Не убей меня до смерти!» Тут есть значительное различие в манере веровать, но отнюдь не в принципе. [75]

Воланд: Но ведь разум может по крайней мере исследовать, нет ли какого противоречия в предлагаемом определении! Помнится, эта идея пришла мне в голову за ужином с чудачком Лейбницем, и она ему весьма приглянулась.

Голова Берлиоза: Разум может, конечно. Хотя нужно отметить, что, согласно вере многих, бог просто стоит выше всякой логики, и потому возможные противоречия в его определении ничего не стоят.

Маргарита: Ni dios, ni patrón! Свободным людям не нужен старый Бог!

Голова Берлиоза: Полагаете, всеведение принижает свободу воли? Это возможная позиция. Всеведение в целом — слабое место христианского бога.

Воланд: Многие знания — многие печали, Михаил Александрович.

Голова Берлиоза: Многознание уму не научает, я бы сказал. Так вот: всеведение противоречит, по-видимому, и всемогуществу, и наличию у людей свободной воли. Предполагается, что если бог уже знает, какие действия мы совершим в будущем, то все они оказываются предопределены. Другая проблема, о которой, как Вы наверняка знаете, мно-

[75] Тут Берлиоз явно обращается к идее "Разуми в пределах только разума" Канта.

[76] Сегодня об этом хорошо написано в P. van Inwagen, "The Problem of Evil".

[77] Лейбниц Г.-В., "Есть совершеннейшее существо" - в его СС, Том 1, 1982, с. 116.

го писали христианские мыслители, — это проблема зла: кажется, что всеблагость бога не согласуется с его всемогуществом и всезнанием. [76]

Воланд: И что вы, атеист, думаете об этих проблемах?

Голова Берлиоза: Каждую из них можно обсуждать часами и не найти удовлетворительного решения. Особенно, на мой взгляд, трудна проблема зла, так как любую рациональную теодицею человеку, чувствительному к чужой боли, будет сложно принять: эта проблема связана более с эмоциями, чем с разумом. Но всё же мне кажется, что удовлетворительное решение всем этим проблемам дал Ваш друг Лейбниц: чтобы показать несовместимость неких свойств А и В, их нужно подвергнуть анализу, показав, какие именно их компоненты вступают в противоречие; но совершенства есть нечто простое и неразложимое, а стало быть, они не могут быть несовместимыми. [77] Поэтому сформировать когерентное понятие бога можно. Другое дело: будет ли соответствовать ему какой-нибудь предмет.

Воланд: Ну тут ещё нужно отдельно обосновать, что совершенства — это нечто простое. Впрочем, не буду, пожалуй, спорить с этим старым софистом. Это же он выдумал тот вопрос: почему есть нечто, а не ничто. Вот был затейник!

Голова Берлиоза: На мой материалистический — как бы странно это ни звучало в моём положении — взгляд, нет ничего сложного в том, чтобы ответить на этот вопрос. Небытие есть лишь отрицание бытия, как учил нас Гегель. И коль скоро предполагается, что небытие есть, то должно быть и бытие. Вот и вся тайна. И нечего тут напускать хольцвейгские туманы!

Воланд: Получается, вы, Миша, сторонник космологического доказательства!

Голова Берлиоза: Только в том смысле, что должно быть и нечто, и ничто — просто в силу законов диалектической логики. Но я не считаю, что не-обходимое бытие есть бог, как полагал Лейбниц.

Хотя я действительно полагаю, что по форме космологическое доказательство верно, просто оно доказывает не то, для чего его создавали. Космологическое доказательство от случайности показывает, что есть некое необходимое бытие. Космологическое доказательство от регресса показывает, что у мира должно быть некое начало во времени и что это начало одновременно является началом самого времени, в чём при определённой благожелательности можно усмотреть предвосхищение некоторых из современных моделей нестационарной Вселенной. [78] Но в обоих случаях доказывается существование лишь некоего X — некоего необходимого бытия или некоего начала времени, но называть это богом?.. В самом деле, какие у нас есть для этого основания? Очевидно, что объяснять известное — существование мира, времени и т.п. — через неизвестное — это классическая логическая ошибка. Но даже если верующий в порыве благочестия согласится считать эти наши иксы богом, то это выйдет ему боком: объясняя непонятное современной науке через бога, он рискует в будущем остаться без своего господина, ведь по мере развития нашего знания и сокращения числа того, что современная наука неспособна объяснить, в мире будет оставаться всё меньше места для его божества, пока однажды, быть может, место это не закончится совсем. Очевидно, что такой бог — бог белых пятен — не может ни снискать уважения разума, ни даже вполне удовлетворить веру.

Воланд: Да, такой Бог никому не нужен.

Коровьев (гнусаво): Но позво-о-ольте-с, позволите-с, разве ж можно применять термин «необходимое» по отношению к бытию?

Голова Берлиоза: Почему нет, к богу-то его применяют!

Воланд: Так-то оно так, но ведь вы как атеист должны считать такое словоупотребление некорректным! Разве неверно, что необходимыми бывают только суждения?

Голова Берлиоза: Это — заблуждение логических

[78] Сегодня мы бы назвали "теорию Большого Взрыва".

[79] Подробнее этот вопрос раскрыт в диспуте Б. Рассела и Ф. Коппстона о существовании Бога.

[80] Воланд, похоже, имеет в виду то, как Кант разбирается с 1-ой антиномией — о том, имеет ли мир предел или он беспределен. Кант приходит к выводу, что как тезис, так и антитезис ложны — именно в силу бессмысленности самого понятия "мир как целое". Мир, по Канту, не есть законченная сущ-ть: мы сами непрерывно конструируем и достраиваем его, а потому вопрос о конечности мира не может быть осмысленно поставлен. Хотя это, конечно, не единственная проблема, связываемая Кантом с понятием мира как целого, и Воланд мог иметь тут в виду что-то другое.

[81] См. R. Swinburne, "Why Hume and Kant Were Mistaken in Rejecting Natural Theology". Несмотря на общие историко-философские выкладки и логич. несуразы, в этой статье есть любопытный, оперирующий к неевклидовым геометриям довод против док-в из 1-ой антиномии Канта.

позитивистов и других семантических философов. Но я не вижу, почему нельзя сказать, что бытие необходимо. Ну давайте вместо этого скажем, что суждение «бытие есть» истинно во всех возможных мирах, и что бытие не может не быть. Какая разница?

Воланд: Ну допустим. Но ведь есть и другая проблема подобного рода. Для успешного функционирования космологического аргумента от регресса, который исходит из того, что мир как целое должен иметь причину, необходимо, чтобы все используемые в нём понятия были осмысленными. Однако в отношении понятия «мир как целое» такую осмысленность нередко подвергали сомнению. Многие философы считали, что это понятие просто не предполагает эффективной процедуры установления референции к какому-либо объекту, и потому, даже если оно не является буквально бессмысленным, оно может выполнять лишь условно полезную функцию в языке, как артикль или что-то вроде того. [79]

Коровьев: Мир у них бессмысленный! Империалистические поджигатели войны!

Бегемот: Сволочи!

Голова Берлиоза: Это всё опять извороты семантических идеалистов. На деле, конечно, то, что выполняет полезные функции, не может быть совсем бессмысленным. Да и недостаточно сказать, что понятие мира как целого может выполнять функцию, подобную артиклю, — нужно ещё отдельно показать, что в этом аргументе оно действительно выполняет именно такую функцию.

Воланд: Пусть так! Но даже если мы признаем несостоятельность этого, как вы говорите, идеалистического упрека, тем самым мы ещё не докажем состоятельность понятия «мир как целое» в космологическом аргументе. Взять хотя антиномию Канта!.. [80]

Голова Берлиоза: Человек, знающий современную геометрию, может поспорить во всяком случае с некоторыми аргументами его диалектики... [81]

Воланд: Да бросьте! Канта-то вы хорошо знаете! Вам же только на руку его доказательства того, что понятия вроде «причинности» действуют лишь в пределах возможного опыта! Раз вы признаёте, что Бог находится за пределами возможного опыта, признайте, что там же находится и бытие! Не работает, Михаил Александрович, ваш материалистический космологический аргумент!

Голова Берлиоза: Бытие мы можем просто потрогать...

Воланд: Ну вы же образованный человек, побойтесь Бога, ну или, по крайней мере, меня! Нельзя потрогать бытие. Нельзя.

Голова Берлиоза: Ну мир-то можно.

Воланд: Нет уж, батенька! Если уж вы из небытия собирались что-то дедуцировать, то кроме бытия у вас из него достать ничего не получится, а вы тут из него мир получить пытаетесь. Опять у вас ничего не выходит.

Голова Берлиоза: Ну не знаю... Я вообще-то думал, что вы со мной не моё доказательство хотели обсудить, а доказательства бытия божьего, коих, как известно, мы уже насчитали чорт знает сколько. Так давайте к ним и вернёмся: Вы спросили про применимость понятия «причинности» к богу. По Юму и Канту, применять это понятие здесь нельзя, поскольку бог возлежит у нас за пределами возможного опыта. По Юму, причинность есть регулярность, а так как творение мира богом есть событие, не повторявшееся ни разу, то назвать бога причиной мира просто нельзя. По Канту же, понятие причинности применимо лишь к явлениям, а бог — это не явление. Однако тут есть определённая трудность: у нас нет чёткого принципа, который позволил бы нам для каждого случая определить, относится ли нечто к миру явлений, или нет. Скажем, в случае многих объектов микромира, по отношению к которым мы уверенно и успешно оперируем понятием причинности, существуют серьёзные сомнения, принадлежат ли они сфере явлений. Вот, например, электрон, по всей видимости,

[82] Три кванта для
мистера Канта!

не принадлежит этой сфере, но принцип причинности мы распространяем и на него. И непонятно, почему мы не можем поступить так же с богом. Но если к богу понятие причинности применимо, вся кантианская критика космологического доказательства проваливается. Так что заслуги Канта перед ниспровержением рациональной теологии сильно преувеличены, и научному атеизму с Кантом не по пути.

Воланд: Кант, конечно, до открытия квантов не дожил, [82] но, пожалуй, мог бы ответить вам вот что. Всё ваше рассуждение, Михаил Александрович, основывается на тезисе, что электрон не принадлежит сфере явлений, а это-то ещё надо доказать. Поскольку существование электрона поддаётся косвенной верификации, его всё же можно признать принадлежащим сфере возможного опыта, тогда как бытие Бога не верифицируемо никоим образом, что однозначно выводит его за пределы сферы явлений.

Голова Берлиоза: Допустим! Но на это я спрошу Вас: а как Вы собираетесь доказать, что бог не поддаётся косвенной верификации? Да и достаточно ли её для того, чтобы причислить электроны к области возможного опыта?!

Воланд: Достаточно! Не нравится мне, Миша, то, что вы говорите. При туловище вы были куда убедительнее. Сегодняшнюю нашу беседу я вынужден прервать и закончить: зовут дела. Но мы обязательно продолжим разговор завтра. Я всё же хотел бы удостовериться в том, что Бога не существует.

Голова Берлиоза: Так и поступим.

Из дневниковых записей безымянного следователя:

15 мая 2017 года, Ленинград:

Сегодня вновь допрашивал Н<иколая> И<вановича> и И<вана> Н<иколаевича>. Кое-что начало проясняться:

Призраки бродят по Европе: призраки давно покинувших нас страхов и нерождённых светлых идей. И призраки эти правят умами жителей стран дряхлеющего капиталистического блока. На иссохших полях доживающей свой век буржуазной философии идёт война. Сражаются атеисты и теисты. [REDACTED]

[REDACTED] Боевая задача-минимум для атеистов: доказать, что рациональный человек может быть атеистом, а для теистов: доказать, что рациональный человек может быть теистом. Боевая задача-медиум для атеистов: доказать, что существуют разумные основания для принятия атеизма; для теистов: доказать, что существуют разумные основания для принятия теизма. Боевая задача-максимум для атеистов: доказать, что человек, оставаясь рациональным, не может жить религиозной жизнью: не должен исполнять обрядов, совершать поклонения и т.п. Боевая задача-максимум для теистов: доказать, что рациональный человек во всех своих действиях не может не руководствоваться верой. В настоящий момент обе стороны конфликта выполнили задачи-минимум, показав, что их лучшие представители отзывчивы к рациональной аргументации. В результате реализации атеистической программы-медиум и развития естествознания было показано, что старая рациональная теология (онтологический, космологический и телеологический аргументы), доводы от морали, истории и прагматические аргументы всех типов не являются (по крайней мере в нынешнем своём виде) достаточными для признания существования Бога. Буржуазными религиозными мыслителями делаются попытки отбить захваченные противником территории, но пока что теисты терпят поражения, находясь в заранее невыгодной позиции, будучи отягощены бременем доказательства. Наиболее перспективным для теистов, видимо, является

направление, настаивающее на уникальности и подлинности религиозного опыта: если бы каким-либо образом получилось доказать, что переживаемый некоторыми верующими мистический опыт действительно свидетельствует о существовании высших сил; если бы можно было удостовериться, что его природа необъяснима ни с какой психологической, нейрофизиологической или иной позиции, за исключением позиции теологии; если бы удалось убедиться, что высшая, являющаяся в мистическом опыте сила — действительно Сам Бог, атеистам пришлось бы туго. Но пока что за их спинами стоит стозевое животное бездуховного капитализма, сила современной науки, успехи новейшей техники. Как бы не случилось у них от успехов головокружения! Ведь нельзя забывать, что не все их цели ещё ими достигнуты. [REDACTED]

[REDACTED] Позиция атеистов поддерживается правилом «доказывает тот, кто утверждает существование». Но почему разумно принимать это правило? Почему ничто более вероятно, чем нечто? Ответы на эти вопросы позволят буржуазным философам-атеистам выполнить свою боевую задачу-медиум. Пока что ни одна из сторон не достигла в выполнении задачи-медиум решающего успеха. Соответственно, о выполнении программ-максимум ещё рано говорить. Несомненно, объективная диалектическая логика исторического процесса рано или поздно принудит их признать верность решения проблемы доказательства существования Бога, найденного усилиями советской философской мысли, а именно, что [REDACTED] Бог [REDACTED]

[REDACTED] поскольку [REDACTED] и, таким образом, несомненно, что [REDACTED].

Онтологический аргумент

Краткий обзор современных версий

Статья Юлии Горбатовой

Иллюстрация Марины Миталевой

Онтологический аргумент (ОА), без всяких сомнений, — самый популярный аргумент в пользу существования Бога. При всём многообразии других доказательств, ОА лидирует с большим отрывом. Данная статья посвящена анализу доказательств этого типа.

1. Доаналитическая предыстория

Своё название аргумент получил благодаря Иммануэлю Канту, который подверг его мощнейшей критике¹. Исторически первым, «настоящим» вариантом ОА принято считать рассуждения, изложенные во II и III главах (а иногда — только II или только III) «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского.

У ОА всегда находились серьёзные сторонники. Так, Дунс Скот, Рене Декарт, Готфрид Вильгельм Лейбниц, Георг Вильгельм Фридрих Гегель не только признавали силу ОА, но и предлагали свои версии этого аргумента. До некоторого момента обсуждения ОА (вновь после долгого перерыва оживившиеся в начале 30-х годов XX века) охватывали в основном доказательство из второй главы «Прослогиона» и велись без каких-либо попыток формализации². Пожалуй, единственным исключением является онтологическое доказательство Курта Гёделя, опубликованное в 1931 г.

Здесь, в доаналитической предыстории, мы оставим все варианты возражений о сомнительности некоторых допущений, которые требуются для доказательства существования (в частности — необходимого существования) Бога, так как это — проблема, свойственная всему

1. Сразу отметим, что до сих пор многие философы (в частности — ваша покорная слуга) считают критику Канта если не решающей, то очень существенной в вопросе о невозможности построения успешного варианта ОА.
2. К примеру, Э. Жильсон относительно аргумента Ансельма приходит к выводам, которые в настоящее время выглядят более чем наивными — в первую очередь потому, что слишком далеки от современных методов формального анализа модальных контекстов. Так, по мнению Жильсона, аргументация Ансельма «базируется на следующих принципах: 1) понятие о Боге дается верой; 2) существование в мышлении уже означает истинное существование; 3) существование в мышлении понятия Бога логически требует утверждения, что он существует в действительности. Здесь исходят ещё и из <...> факта особого порядка — факта веры» [Жильсон 2004, 186].

корпусу доказательств подобного рода. Здесь же мы оставим проблемы, характерные для всех доказательств именно онтологического толка и связанные с проблемой точного определения термина «Бог». Очевидно, от того, какое определение этому термину будет дано, напрямую зависит, каким образом будет строиться собственно доказательство. Обе упомянутые проблемы чрезвычайно интересны; для их преодоления придумана масса разнообразных мысленных экспериментов, однако они не входят в область наших интересов в рамках данной статьи. Мы поговорим о формально-онтологической стороне вопроса, по возможности отвлекаясь от сугубо метафизических аспектов дела.

II. Аналитическая предыстория

Благодаря Норману Малкольму [Malcolm 1960], с 1960 г. обсуждение онтологического аргумента получило новое направление: как наиболее перспективное стало рассматриваться доказательство не из второй, но из третьей главы «Прослогиона». Как правило, современные философы-аналитики, говорящие об онтологическом аргументе, имеют в виду именно его:

«Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*], существует и в уме, и в действительности. И оно, конечно, существует столь истинно, что его нельзя представить себе несуществующим. Ибо можно представить себе, что существует нечто такое, чего нельзя представить себе как несуществующее; и оно больше, чем то, что можно представить себе как несуществующее. Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; противоречие. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим. И это

Ты и есть, Господи Боже наш» [Ансельм 1995, 102–103].

Именно это рассуждение пытаются формализовать начиная с 1961 г. Первый вариант формализации, принадлежащий Чарлзу Хартсхорну [Hartshorne 1961], не отличается особым изяществом (здесь «P» означает «совершенство», а бокс — стандартное обозначение необходимости)³:

1.	$\exists xP(x) \supset \Box\exists xP(x)$	<i>Df</i>
2.	$\neg\Box\exists xP(x) \supset \Box\neg\exists xP(x)$	<i>Частный случай характеристической аксиомы S5: $\Diamond A \supset \Box\Diamond A$</i>
3.	$\Box\neg\Box\exists xP(x) \supset \Box\neg\exists xP(x)$	<i>модальная контрапозиция к 1</i>
4.	$\Box\exists xP(x) \vee \Box\neg\exists xP(x)$	<i>закон искл. третьего 2, 3</i>
5.	$\neg\Box\neg\exists xP(x)$	<i>доп.</i>
6.	$\Box\exists xP(x)$	<i>modus tollendo-ponens 4, 5</i>

Расшифровывается рассуждение, согласно Хартсхорну, следующим образом:

1. Если совершенство существует, оно существует с необходимостью.
2. Если совершенство не существует с необходимостью, тогда сам этот факт имеет место с необходимостью.
3. Если необходимо ненecessary существование совершенства, значит, необходимо его несуществование.
4. Однако совершенство или необходимо существует, или необходимо не существует.

3. Анализ шагов рассуждения Хартсхорна принадлежит автору статьи и может служить темой для дискуссий.

5. Нет никакой необходимости в несуществовании совершенства.
6. Таким образом, совершенство существует с необходимостью.

Честно говоря, рассуждение больше похоже на софистический набор хитростей, чем на доказательство в строгом смысле слова. При этом самым слабым местом выглядит допущение (5) — о том, что нет необходимости в несуществовании Бога. С таким же успехом мы могли бы заявить, что в его *существовании* нет никакой необходимости: $\neg \exists x P(x)$. И тогда по *modus tollendo-ponens* из (4) и (5) тут же получили бы заключение, что Бог с необходимостью *не* существует.

Даже если мы допустим, что рассуждение Хартсхорна не является доказательством в строгом смысле и попытка формализации — всего лишь попытка, а также уточним, что Хартсхорн, судя по всему, не имел представления о системах Льюиса (или не стремился их использовать), — даже тогда все эти оговорки не отменяют последующей рецепции идей Хартсхорна как формализации аргумента в системе S5 (см, напр., [Friedman 1980]).

Так, Роберт Кейн [Kane 1984] предложил рассмотреть «облегчённую» самим Хартсхорном и формализованную Кейном реконструкцию этого доказательства (где «G» — сокращение для высказывания «совершенный объект существует»):

- | | | |
|----|---|--|
| 1. | $\Box(G \supset \Box G)$ | <i>доп.</i> |
| 2. | $\Diamond G$ | <i>доп.</i> |
| 3. | $\Box(G \supset \Box G) \supset (\Diamond G \supset \Diamond \Box G)$ | <i>подстановка в акс. $\Box(A \supset B) \supset (\Diamond A \supset \Diamond B)$</i> |
| 4. | $\Diamond G \supset \Diamond \Box G$ | <i>modus ponens 1,3</i> |
| 5. | $\Diamond \Box G$ | <i>тр 2, 4</i> |
| 6. | $\Diamond \Box G \supset G$ | <i>Характеристическая аксиома В:
$A \supset \Box A$</i> |
| 7. | G | <i>тр 5, 6</i> |

Такая трактовка позволяет Кейну показать, что доказательство проходит не только в модальной системе Льюиса S5, но и в более слабой — системе В. Однако ни одна из трактовок всё равно не пригодна для более слабых модальных систем Льюиса (в частности, для S4).

Кроме того, к доказательству Хартсхорна предъявлялась очевидная претензия, что оно нерелевантно доказательству Ансельма: всё дело в том, что в формализации Хартсхорна используется исключительно модальность *de dicto*, в то время как у Ансельма — только модальность *de re* (об этом — ниже).

III. Аналитическая история

В 70-х годах в руках у философов-аналитиков появился новый эффективный инструмент анализа модальных контекстов — семантика возможных миров. Стало очевидным, что наибольший успех в формализации ОА может быть достигнут именно с его помощью.

В 1974-м году Алвин Плантинга [Plantinga 1974] впервые попытался сформулировать модальный онтологический аргумент в терминах семантики возможных миров. Формулировка имела следующий вид:

1. Найдётся возможный мир, в котором максимальное величие имеет место. *доп.*
2. Необходимо, что объект является максимально великим, только если он обладает максимальным совершенством в каждом мире. *Df*
3. Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в каждом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в каждом мире. *Df*
4. Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным по крайней мере в одном возможном мире. *согласно 1*

5. То, что невозможно в одном мире, невозможно в каждом мире.

6. Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным в каждом мире.

согласно
4, 5

7. Существует объект, который обладает всемогуществом, всезнанием и моральной безупречностью в каждом возможном мире, в том числе и в актуальном.

согласно 6

По поводу этого, прямо скажем, не совсем формализованного доказательства, было сломано немало копий. У него есть как серьёзные защитники (например, Michael Tooley, Joel I. Friedman и Edward Wierenga), так и грозные противники (Pavel Tichy, Graham Oppy, Patrick Grim и др.). Это доказательство очень популярно среди, так сказать, обычных верующих, многие из которых полагают, что после работ Плантинги существование Бога не должно вызывать никаких сомнений.

Тем не менее в рассуждении Плантинги произвольным образом сочетаются утверждения о высказываниях и об объектах в возможном мире (мирах), что не вполне корректно, поскольку высказывания и объекты в мире — сущности разного порядка. В силу рассмотрения этих сущностей как сущностей одного порядка, в доказательстве происходит смешение модальностей *de re* (т.е. относящихся к вещам) и *de dicto* (относящихся к предложениям языка). Плантинга, правда, утверждает, что попросту не видит разницы между этими видами модальности, поскольку оба (по его мнению) чрезвычайно туманны и непрояснены, однако само это утверждение требует обоснования. В качестве простой констатации факта оно выглядит несколько спорным. Более подробный анализ аргумента Плантинги можно посмотреть в [Горбатова 2012].

В 1979 году другой американский философ, Джоэл Фридман [Friedman 1979], предложил ещё один вариант онтологического аргумента. Сам он назвал его «мистическим». Как и многие другие авторы, Фридман стремился предложить такое доказательство, в котором а) суще-

ствование не было бы реальным предикатом; б) имена собственные и определённые дескрипции были бы употреблены корректно; в) не было бы ошибок в трактовке модальностей.

У аргумента две версии. Первая — упрощённая и неформализованная:

1. Бог — максимально непостижимое существо. *mystic's Df*
2. Необходимо, что нечто является непостижимым. *доп.*
3. Необходимо, что существует максимально непостижимое существо. *из 1, 2*
4. Бог необходимо существует. *согласно 3*

Для понятия «быть непостижимым» даётся следующее определение:

Df:

x является непостижимым, если и только если x является неопределимым с помощью логики первого порядка и невоспринимаемым, а также не существует примеров или проявлений (или, возможно, хороших аналогов) x, которые были бы определимы или воспринимаемы.

К каждому пункту доказательства автор предлагает пояснения, почему этот аргумент стоит признать не только правильным (valid), но и убедительным (sound). С одной стороны, неплохо, что Фридман так озабочен убедительной силой своего аргумента, что считает необходимым пояснять каждый пункт подробно: вполне резонным кажется желание быть не только (а иногда — и не столько) логически корректным, но и убедительным, понятным и не вызывать лишних вопросов. С другой стороны, выглядит это несколько странно: обычно убедительности стремятся достичь за счёт простых и содержательно ясных посылок, которые не требовали бы разъяснений на несколько страниц. Хотя, возможно, моё удивление не имеет под собой серьёзных оснований: в конце концов, пропедевтический азарт Фридмана можно попробо-

вать оправдать, сказав, что раньше метод самоочевидных посылок ещё никого не делал «счастливым».

Вторая, формализованная версия аргумента впечатляет своей монументальностью. Мы не будем здесь её подробно рассматривать. Сам Фридман считает её развернутой версией упрощённого варианта, но при беглом просмотре возникает подозрение, что к ней встаёт вопросов ещё больше, чем к первой. Что касается формализации, то из неё ясно видно, что автор работает с квантифицированной модальной логикой с предикатами равенства и существования. Другими словами, перед нами второпорядковая модальная логика. Мощный набор предикатов, взятый на вооружение Фридманом, накладывает серьёзные онтологические обязательства на область сущего. Повторюсь, однако, что подробный анализ большого формализованного доказательства не укладывается в цели и задачи данной обзорной, по своей сути, статьи.

IV. Аналитическое (схоластическое) настоящее

После довольно бурного этапа многочисленных попыток формализации ОА, к концу 80-х годов XX века наступил период, который вполне можно назвать Новой схоластикой: в ход пошли изощрённые определения и новые термины, дающие возможность по-новому сформулировать хорошо известный аргумент.

Так, в 1988 г. Стивен Мэйкин [Makin 1988] предложил свой вариант ОА, который должен был преодолеть основные возражения против возможности модальной версии онтологического доказательства. Ход рассуждения Мэйкина следующий:

Принцип А

Для любой пары понятий *A* и *B* верно, что если *A* — необходимо экземплифицируемое понятие, а *B* — нет, тогда (при прочих равных) *a* больше *b* (где *a* и *b* — элементы объемов понятий *A* и *B* соответственно).

1. *S* — это понятие о вещи, больше которой нельзя помыслить. *Df₁*

2. *Необходимо экземплифицируемым* называется такое понятие *F*, объём которого необходимо непуст (то есть, существует по крайней мере одна вещь, обладающая признаком, указанным в данном понятии). *Df₂*
 3. *S* не является необходимо экземплифицируемым понятием. *доп.*
 4. *F* — это понятие о том, что больше *S*. *Пр.А: 2, 3*
 5. *F* — это понятие о том, что больше вещи, больше которой нельзя помыслить. *подстановка 1 в 4*
- Абсурдно.*
6. *S* — необходимо экземплифицируемое понятие. *отказ от 3*
 7. Существует нечто, больше чего нельзя себе помыслить. *Df₂, 7*

Аргумент очень изящен, поскольку хотя и является явным и прямым наследником доказательства самого Ансельма, он в то же время избегает основных претензий, предъявляемых к классической версии и её последующим реинкарнациям. Так, аргумент Мэйкина не требует ни явного, ни даже косвенного признания существования в качестве реального предиката, а также нечувствителен к проблеме неразличения модальностей *de re* и *de dicto*. Тем не менее, увы, помимо безусловных достоинств, у этого аргумента есть и недостатки, которые, однако, не настолько очевидны и грубы, чтобы решительно отказать этому варианту доказательства быть состоятельным.

Доказательство Мэйкина вызвало заметный интерес среди аналитических теологов, и он получил свою дозу критики (найти сторонников Мэйкина мне не удалось). Не вся критика бьёт точно в цель, хотя в качестве оппонентов выступали очень маститые авторы (см., напр., [McGrath 1988] и [Oppy 1991]). Лично я считаю (подробнее см. [Горбатова 2015]), что наиболее слабым

моментом доказательства является признание непустоты класса необходимо экземплифицируемых понятий на том основании, что класс необходимо неэкземплифицируемых понятий непуст, а модальности взаимовыразимы.

В 1997 году Стивен Дэвис [Дэвис 2016] в 8-й главе своей книги «Бог, разум и теистические доказательства» попытался показать валидность и убедительность аргумента Ансельма, опираясь на свои представления об алетических модальностях.

Он вводит классификацию вещей по двум основаниям, разделяя их на существующие и несуществующие и на необходимые, возможные и случайные. Введя классификацию, Дэвис проверяет её на «мыслимость»: относительно каждой категории он задаётся вопросом, можем ли мы помыслить вещь такого рода, и отвечает на него, опираясь исключительно на здравый смысл. С его точки зрения, положительный ответ мы получаем на вопрос относительно 4 из 6 категорий: невозможные существующие вещи и необходимые несуществующие вещи являются, на его взгляд, немислимыми (по сути, перед нами — одна и та же категория, если мы опираемся на стандартную взаимовыразимость модальных операторов: $\neg\Diamond A \equiv \Box\neg A$). Таким образом, два члена деления отображаются в силу своей пустоты.

В рамках обновлённой классификации Дэвис предлагает найти место Богу — СВМС — «самому великому мыслимому существу». Ссылаясь на уже доказанное Ансельмом, Дэвис не находит возможным отнести СВМС к случайно существующим или случайно несуществующим объектам, поскольку и то, и другое несовместимо с представлением о самом великом существе. Интрига достигает своего апогея. Кто же всё-таки Бог: невозможный несуществующий или же необходимый существующий объект? К невозможным несуществующим Дэвис относит вещи, понятия о которых логически противоречивы или некогерентны. С его точки зрения, понятие самого великого мыслимого существа не является ни противоречивым, ни некогерентным. Таким образом, единственная категория, к которой можно отнести Бога — это необходимые существующие вещи.

Дэвис не скрывает, что это доказательство не является окончательным, а мне так и вообще кажется весьма по-

дозрительным, но в рамках настоящей статьи у меня нет возможности раскрыть свои сомнения более подробно.

В свою очередь, в 2010 г. Гарет Мэттьюз и Линн Бэйкер [Matthews & Baker 2010] предложили упростить аргумент Ансельма так, чтобы чётче проступили его естественные строгость и изящество. Для этого они ввели различие между непосредственной (unmediated) и опосредованной (mediated) каузальной силой: так, объекты, существующие в действительности, обладают непосредственной каузальной силой, в то время как объекты, не существующие в действительности (например, Пегас или Шерлок Холмс) — только опосредованной. Соответственно, вопрос о существовании Бога должен решаться за счёт ответа на вопрос о том, какой каузальной силой он обладает: опосредованной или непосредственной.

- | | | |
|----|---|--------------|
| 1. | Бог — это то, <i>более</i> чего нельзя помыслить. | <i>Df</i> |
| 2. | Только объекты, существующие | <i>no Df</i> |



в действительности, обладают непосредственной каузальной силой.

3. Любой объект, обладающий непосредственной каузальной силой, *больше* любого объекта, у которого такой силы нет.
4. Бог является объектом в действительности.

За «Глупца» против «двойного Ансельма» (в лице Бэйкер и Мэтьюза) выступил самый известный знаток всех мыслимых версий онтологического аргумента — Грэм Оппи (см. его монографию, полностью посвящённую современным формам онтологического аргумента, [Оппу 1995]). В серии коротких статей Оппи с одной стороны, а Бэйкер и Мэтьюз — с другой, разыграли стремительный диалог Глупца и Ансельма. Глупец (Оппи) стремился показать, что при предложенной трактовке понятий разницы между Пегасом и Богом не так уж и много. И Бог если и обладает непосредственной каузальной силой, то лишь в том же смысле, в каком Пегас умеет летать (умение летать относится к непосредственным каузальным способностям): мы, конечно, говорим, что Пегас — это лошадь с крыльями, умеющая летать, однако не подразумеваем ни её существования, ни того, что этот вымышленный объект действительно обладает какими бы то ни было способностями.

Мэтьюз и Бэйкер настаивают, что объект, обладающий непосредственной каузальной силой, очевидно, «больше» объекта, такой силой не обладающего. Новых существенных аргументов они не приводят, а Оппи — приводит, предлагая дополнительное, вполне в духе новой схоластики, разделение несуществующих объектов на те, что обладают очевидно опосредованной и неочевидно опосредованной каузальной силой. Бога он, естественно, относит к объектам последнего вида: то есть нам лишь кажется, что он обладает непосредственной каузальной силой.

В 2007–09 гг. Елена Григорьевна Драгалина-Чёрная выпустила серию статей (см., например, [Драгалина-Чёрная 2007, 2009, 2011]), посвящённых одной из самых красивых (на мой взгляд) трактовок онтологического аргумента Ансельма. Елена Григорьевна предлагает оце-

нивать доказательство Ансельма не как логическое, но как перформативное, то есть такое, которое характеризуется «переходом не от одних истинных высказываний к другим, а от одних обоснованных действий к другим, получающим таким образом свою обоснованность» [Драгалина-Чёрная 2011, 55]. Обосновывающим действием в случае онтологического аргумента является референция к «тому, больше чего нельзя помыслить». Референция к столь необычному объекту представляет собой особый рефлексивный акт, в котором «познающий интеллект осознает себя познающим», будучи обращён сразу к двум уровням: предметному уровню «вещи, о которой идёт речь», и метауровню «мысли об этой вещи». Идея эта кажется мне невероятно изящной и удачной, однако она очевидно выбивается из ряда сугубо логических трактовок онтологического аргумента.

V. Заключение

Тут я вынуждена остановиться, поскольку где-то остановиться всё же необходимо. Далеко не все современные версии онтологического аргумента были упомянуты в этой статье. За кадром осталась большая часть возражений и критических замечаний (критиковать, конечно, гораздо проще, а потому критической литературы по поводу практически каждого доказательства найдётся в избытке).

Очевидно, что с онтологическим доказательством всё не так просто: будь оно безнадёжно, к нему не подступались бы всё с новыми и новыми силами и методами всё новые и новые философы. Наш маленький и краткий обзор помогает, тем не менее, увидеть, что время бурных и «точных» формализаций для аргумента, кажется, осталось в прошлом (к середине 80-х годов XX века они практически сходят на нет). В то же время интерес не иссяк, но вновь переместился в область чистой метафизики: кажется, что, если удастся дать хорошее (читай — удачное) определение термину «Бог» (или его аналогу), доказательство, наконец, станет не только очевидно правильным, но и максимально убедительным.

Библиография

1. Friedman 1979 — Friedman J.L. The Mystic's Ontological Argument // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. No. 1. P. 73–78.
2. Friedman 1980 — Friedman J.L. Necessity and the Ontological Argument // *Erkenntnis*. 1980. Vol. 15. No. 3. P. 301–331.
3. Hartshorne 1961 — Hartshorne Ch. The Logic of Ontological Argument // *The Journal of Philosophy*. 1961. Vol. 58. No. 17. P. 471–473.
4. Kane 1984 — Kane R. The Modal Ontological Argument // *Mind. New Series*. 1984. Vol. 93. No. 371. P. 336–350.
5. Makin 1988 — Makin S. The Ontological Argument // *Philosophy*. 1988. Vol. 63. No. 243. P. 83–91.
6. Malcolm 1960 — Malcolm N. Anselm's Ontological Argument // *The Philosophical Review*. 1960. Vol. 69. No. 1. P. 41–62.
7. Matthews & Baker 2010 — Matthews G.B., Baker L.R. The Ontological Argument Simplified // *Analysis*. 2010. Vol. 70. № 2. P. 210–212.
8. McGrath 1988 — McGrath P.J. The Ontological Argument Revisited // *Philosophy*. 1988. Vol. 63. No. 246. P. 529–533.
9. Oppy 1991 — Oppy G. Makin on the Ontological Argument // *Philosophy*. 1991. Vol. 66. No. 255. P. 106–114.
10. Oppy 1995 — Oppy G. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge University Press, 1995.
11. Plantinga 1974 — Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford, 1974.
12. Ансельм 1995 — Ансельм Кентерберийский. *Сочинения*. М.: Канон, 1995.
13. Горбатова 2012 — Горбатова Ю.В. Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // *История философии*. 2012. № 17. С. 243–261.
14. Горбатова 2015 — Горбатова Ю.В. Онтологический аргумент Стивена Мэйкина: понятие, обеспечивающее необходимое существование Бога // *Кантовский сборник*. 2015. № 1 (51). С. 43–54.
15. Драгалина-Чёрная 2007 — Драгалина-Чёрная Е.Г. «Слово к внеземлющему» или диалог с «безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // *Модели рассуждения — 1: Логика и аргументация*. Калининград: Изд-во Российского университета им. И. Канта, 2007. С. 170–180.
16. Драгалина-Чёрная 2009 — Драгалина-Чёрная Е.Г. Тяжба о «ста талерах». *Via Eminentiae* // *Кантовский сборник*. 2009. № 2 (30). С. 89–100.
17. Драгалина-Чёрная 2011 — Драгалина-Чёрная Е.Г. Дедукции существования. Путешествуя по возможным и невозможным мирам // *Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика*. М.: Канон+, 2011. С. 40–66.
18. Дэвис 2016 — Дэвис С.Т. *Бог, разум и теистические доказательства*. М.: Наука — Восточная литература, 2016.
19. Жильсон 2004 — Жильсон Э. *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века*. М.: Республика, 2004.

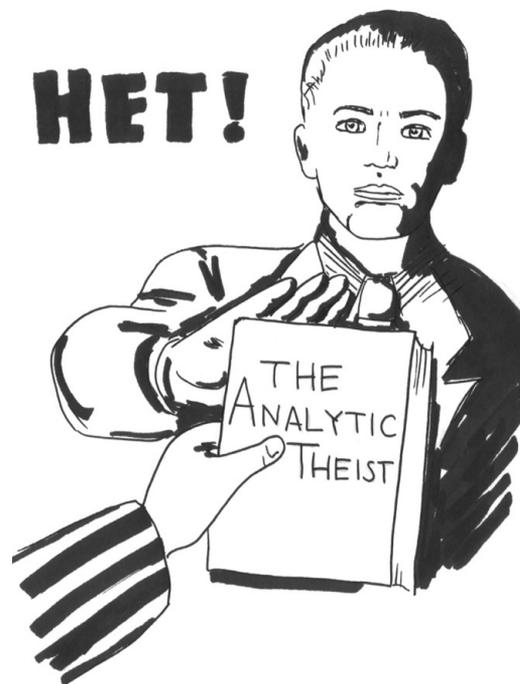
Кому нужны доказательства?

Реформатская эпистемология Алвина Плантинги

Статья Александра Саттара

Иллюстрация Марины Миталевой

Алвин Плантинга резюмировал проект своей «реформатской эпистемологии» (reformed epistemology) так: «моя цель — показать, как христиане могут обоснованно, рационально <...> и с полным правом придерживаться полнокровной христианской веры — будучи не просто “невежественными фундаменталистами”, но утонченными, сведущими, образованными людьми рубежа тысячелетий» [Plantinga 2000, 200]. Отвечая на один из важнейших вопросов аналитической философии религии — могут ли религиозные пропозиции быть рационально обоснованны и иметь статус знания — он доказывал несостоятельность классических критериев истины и рационалистической критики религии. Более того, он утверждал, что религиозная вера *a priori* является не менее рационально обоснованной, чем интуитивная вера в существование внешнего мира или показания памяти, цитируя убеждение Кальвина в том, что «уверенность в существовании Бога укоренена во всех людях по природе и неотъемлема от них, как плоть от костей. <...> Этой науке научаются не в школе, но каждый человек становится в ней магистром и доктором уже в материнском чреве» [Кальвин



1997, 41]. Эти провокативные тезисы требуют внимания, и в последующем тексте мы последовательно рассмотрим мир неопровержимых религиозных очевидностей Алвина Платинга — в надежде, что читатель сумеет отличить их от «невежественного фундаментализма» прежних эпох.

Реформатское возражение

Исходя из того, что «Проблема Геттиера» [Геттиер 1998] камня на камне не оставила от аналитической эпистемологии, потому что показала всю несостоятельность её объяснений сущности знания и природы рациональности [Plantinga 1993b, 31–32], Платинга заявляет, что доверие подорвано и к позитивистской — и вообще рационалистической — критике религии. Доверия не заслуживают ни «фундаменталисты» — слепые сторонники принципа верификации [Plantinga 1993b, 84], ни «интерналисты» и «когерентисты», уповающие на достоверность верований, к которым у субъекта якобы есть приватный доступ через рефлексию. Запомним аргументы против последних: во-первых, «никакая степень достоверности не может быть достаточной для обоснования» [Ibid., 43]; во-вторых, их критерий не позволяет отличать эпистемический статус обоснованного суждения от суждения сумасшедшего или жертвы картезианского злокозненного гения [Ibid., 82].

Гораздо более правдоподобной Платинге кажется «экстерналистская» (в действительности, прагматистская) точка зрения Уильяма Элстона, поскольку она ставит обоснованность суждения в прямую зависимость от не-ментальных (внешних) условий его возникновения — наличия надёжного (reliable) указателя (indicator), *внешнего* основания (ground) для этого указателя и прямого, непосредственного доступа (access) к нему. Однако и этот критерий, признающий невозможность рационального обоснования наших базовых верований и апеллирующий к их «ценностному» и субъективному измерению, не решает проблемы Геттиера, ведь всякий на первый взгляд надёжный индикатор может быть лишь *случайно* надёжным [Ibid., 192]. Следовательно, говорит

Платинга, в отсутствие вменяемых критериев истинности суждений вообще (в частности, собственных), рационалистическая критика не обладает ни правом судить теизм, ни инструментариум для этого [Plantinga 2000, 109–134].

Теория правильного функционирования

Отбив несостоятельные, хоть и настоятельные атаки логических позитивистов, эмпиристов и «интерналистов» и отдав должное Элстону, Платинга принимает «практический» критерий «обоснованности» (warrant) суждений. При этом он противопоставляет их своей концепции «обоснованности» (justification) и заявляет: «Точка зрения, которую я предлагаю, — это радикальный натурализм» [Plantinga 1993b, 46]. Он выдвигает четыре необходимых и в сумме достаточных критерия обоснованности суждений, вместе составляющих фундамент его теории подлинного, или правильного функционирования (proper functioning) познавательных способностей: (1) суждение производится субъектом с правильно функционирующими познавательными способностями (т.е. функционирующими так, как это предусмотрено планом творения); (2) когнитивные условия, в которых суждение выносится, существенно схожи с теми, для которых соответствующая познавательная способность или способности и созданы; (3) эти способности нужны для того, чтобы с их помощью выносить истинные суждения; (4) мир сотворён таким образом, чтобы живущие в нём существа могли выносить о нём истинные суждения [Plantinga 1993a, 211; Plantinga 1993b, 19; Plantinga 2000, 156].

Самые лакомые плоды утончённости и образованности Платинги кроются именно в этой позитивной части его программы, цель которой — доказать, что религиозные суждения можно подвергнуть суду разума не более, чем рациональность математических истин [Plantinga 2000, 121]. Однако эпистемологический прагматизм Платинги не так уж и «натуралистичен», поскольку без обиняков как аксиому предполагает существование определённого «плана творения» (design plan), в соответствии

с которым наши познавательные «способности (механизмы) были созданы — Богом или эволюцией (или ими обоими)» [Plantinga 1993b, 7]. Читателю не следует обольщаться ссылкой на «эволюцию»: ниже он увидит, что это лишь лукавство, ибо «с теистической точки зрения, человеческие существа, как соборы и 747-е Боинги, были *созданы*; мы могли бы сказать, что они — божественные артефакты» [Ibid., 197].

Впрочем, это не единственная произвольно принятая предпосылка теории Плантинга: вопреки собственной критике концепции истины как когерентности, он утверждает, что степень объективной и субъективной обоснованности суждения в его «экстерналистской» теории прямо пропорциональны: «Когда мои способности работают правильно, суждение обоснованно в той степени, в какой я склонен верить в него, <...> в какой действительно принимаю его. <...> Эта степень может изменяться от контекста к контексту» [Ibid., 9]. Возникает закономерный вопрос: каким же образом эта концепция уходит от упреков, которые наш *doctor subtilis* предъявляет всем основным эпистемологическим стратегиям XX в.? Ответ разочаровывает: никак. Ибо наличие и адекватность всех четырёх упомянутых условий, выдвигаемых теорией правильного функционирования, определяются самим же субъектом через некий внутренний «доксастический опыт». Более того, Плантинга утверждает, что от показаний этого самоуверяющего опыта зависят даже априорные истины (подробнее об этом виде опыта см. ниже) [Ibid., 15]. Впрочем, обоснованность суждения удостоверяется также и... Создателем — ведь именно Он сотворил мир так, чтобы в нём было возможно выносить истинные суждения: именно этот уже без доказательств постулированный Создатель может сказать, обманывает ли субъекта этого «опыта» картезианский злой гений или «пришельцы с Альфы Центавра». В конечном итоге Плантинга, предвосхищая обвинение в субъективизме и смутно чувствуя *petitio principii* в своих выкладках, лишь разводит руками и признаётся, что этот вопрос для него «тёмен» [Sennet 1998, 46]. Здесь, как и во многих других местах, единственное нерелигиозное основание его аргументов — здравый смысл в духе Томаса Рида [Plantinga 1993a, vii], частью которого, впрочем,

уже предполагается религиозная вера.

Но какое же отношение всё это имеет к «практическим критериям истины» и «натурализму»? Плантинга отвечает: конечно, такой натурализм предполагает уверенность в том, что наши познавательные способности безусловно обеспечивают нас правильными верованиями, но он также исключает эволюционное объяснение этого факта как несостоятельное. Дело в том, что «естественный отбор заинтересован не в истине, а в подходящем поведении» [Plantinga 1993b, 218], и даже если «семантика» наших верований (их содержание) существенно связана с их «синтаксисом» (способом их использования), из полезности последнего для выживания не обязательно следует истинность убеждений, которые ведут к такому «спасительному» поведению (подробнее см.: [Plantinga, Tooley 2008; Plantinga, Dennett 2010; Plantinga 2011]). Что касается тезиса о том, что обоснованность пропозиции зависит от соответствия условий, в которых она была произведена и производящих её познавательных способностей, Плантинга не предложил сколько-нибудь исчерпывающего списка подобных «соответствий». Он лишь ограничился лирической капитуляцией: «Есть много разных состояний и обстоятельств, которые вызывают веру в Бога: вина, благодать, опасность, чувство Его присутствия, ощущение того, что Он говорит, восприятия различных частей Вселенной. Завершённая работа изучит феноменологию всех этих состояний. <...> Это большая и важная тема, но здесь я могу лишь указать на их существование» [Sennet 1998, 154]. Разумеется, «завершённой работы» в этом направлении так и не последовало, поэтому и ключевой для эпистемологии Плантинга критерий остаётся контекстуальным, индуктивным, «его надо представлять не *ex cathedra*, а обосновывать и проверять релевантным набором примеров» [Ibid., 151; см. также: Плантинга 2010].

Нет ничего удивительного в том, что субъективный и контекстуальный характер критерия обоснованности суждения позволяет Плантинге считать вполне очевидными все свои религиозные представления, тем самым перекладывая бремя доказательства на тех, кто в них сомневается [Plantinga 2000, 135–163, 192–198]. Помимо указанных выше соображений в пользу этого тезиса,

Плантинга предлагает ещё два. Во-первых, отчасти дело просто-напросто в том, что истинность христианской веры намного более вероятна, чем её неистинность, ведь глупо считать, что Бог позволил бы нам ошибаться относительно Его существования и природы [Plantinga 2000, 189–190]; во всяком случае, *more arithmetico* Плантинге удалось выяснить, что вероятность истинности евангельского рассказа не меньше 35% [Ibid, 272–279]. Во-вторых, как любит говорить Плантинга в тех случаях, когда невежественный фундаментализм «атеологов» не может разглядеть очевидную истину, «отчасти ответ состоит здесь, конечно, в том, что ответа нет» [Plantinga 1993b, 11].

Вера как подлинно базовое суждение

Таким образом, не может быть никаких сомнений в «деонтологической» (внутренней, эпистемической) правомерности религиозной веры, и задача сводится к доказательству только внешней рациональности (обоснованности) этих психологически несомненных истин. С этой целью Плантинга предлагает модель, основанную на «общем для Фомы Аквинского и Жана Кальвина намерении» — «модель А-К» («Aquinas/Calvin model», или «A/C model»). Её исходный пункт — досада Плантинги на то, что фундаменталисты от позитивизма догматически приняли принцип обоснования (justification) как фундаментальный и невыводимый. Поэтому в основу своей модели, которую он также называет «ридовским фундаментализмом», он положил равно догматическое убеждение в том, что в число «базовых верований» чело- века входит также и вера в Бога. Впрочем, Плантинга не был бы «утончённым и образованным» верующим рубежа веков, если бы просто заявил о своём праве на догматизм; отнюдь нет — он подкрепил его неоспоримым доводом «а почему бы нет?»: «Почему нельзя, неприемлемо верить в Бога вообще без всякой очевидности (доказательства или аргумента)? Вероятно, возражающий не имеет в виду того, что *вообще* нет таких пропозиций, которых бы нельзя было придерживаться или принимать без подтверждения, ибо если у вас будет подтверждение для *каждой* пропозиции, в которую вы верите, тогда

<...> вы будете верить в бесконечное количество пропозиций; и ни у кого, в наши тяжелые будни, нет для этого времени. Значит, вероятно, в *какие-то* пропозиции можно верить и принимать их без подтверждения. Так почему таковой не может быть вера в Бога? <...> вера в Бога вообще, без каких-либо аргументов или подтверждений?» [Sennet 1998, 121].

Что же такое вера в Бога как подлинно базовое суждение? Отвлекаясь от вопроса о невнятном различии базовых и подлинно базовых суждений, мы вновь видим уже встречавшийся нам теистический субъективизм: религиозность есть не врождённая идея Бога или вера в Него, а врождённая интенция, *предрасположенность* к такой вере; она актуализируется в обстоятельствах определённого рода и *чувствуется* как истинная. Эта предрасположенность — то, что Кальвин называл *sensus divinitatis*, или *semen religionis*, те «правильные (appropriate) суждения», которые просто *«формируются в нас»*, а мы «просто находим их в себе» [Sennet 1998, 165], они «просто возникают в нас. Обстоятельство — это *повод* для них, а не их причина» [Ibid., 175]. В этом и состоит докстический опыт: истинность таких суждений мы познаём интуитивно — вернее, *чувствуем* её: «Мысль о $2+1=3$ ощущается (feels) иначе, чем мысль $2+1=4$; и эта разница в опыте самым существенным образом связана с нашим принятием первой мысли и отказом от второй» [Ibid., 166]. Религиозное чувство «действует в разных условиях, с тем чтобы производить суждения о Боге, включая, разумеется, верования, которые немедленно влекут за собой Его существование. <...> Если это так и если держаться за эту веру достаточно сильно, она составит основу знания» [Plantinga 2000, 199].

Именно этот опыт *вчувствования* Плантинга называет «докстическим», однако никак не связывает его с опытом эмпирическим. Конечно, «в данном случае требуется полное и достаточно искусное и пронизательное описание роли опыта в формировании этих различных типов суждений; но этот проект, — заверяет Плантинга, — пойдёт другого случая, как говорят, когда не знают, как его завершить» [Ibid.]. Хорошо, но каков же статус этого «докстического» опыта в концепции Плантинги, если он не является эмпирическим? К несчастью, Плантинга

предположил, что его правильное понимание само по себе сложится из аллюзий на словоупотребление Элсто-на и из анализа его собственных примеров (так, для того чтобы нам, читающим эти строки, быть уверенными в том, что их читаем именно мы, а не кто-либо другой, не требуется производить какое-то особое умозаключение, говорит он). И действительно, из *эмпирического* опыта чтения Плантинги мы можем заключить, что он имел в виду непосредственно очевидный опыт, который является единственным основанием сопровождающего его суждения и *неотъемлемой* частью *естественного* когнитивного устройства человека; в феноменологии подобный «тетический» акт связан с естественной верой в существование внешнего мира. Подчеркнём, между прочим, что продукт этого опыта — верование (belief) — именно тем и отличается от христианской веры (faith), что последняя является особым, *сверхъестественным* актом благодати Духа Святого [Plantinga 2000, 199].

Но что общего есть у этого феноменологического «опыта» с натурализмом и «практическими» критериями обоснованности суждений в теории Плантинги, каким образом мы можем удостоверить суждения «индуктивно», каким образом мы вообще можем отличить такой опыт от «эмпирического», — остаётся неясным. Сам автор признаёт этот вопрос сложным, но несущественным: «Это тёмные и мрачные теологические воды; к счастью, для [моей] модели не нужно отвечать на этот вопрос» [Plantinga 1993b, 213]. Увы, вопреки Плантинге, дело обстоит ровно противоположным образом, и для его модели совершенно необходимо ответить на этот вопрос, коль скоро именно не зависящий от эмпирического и логики характер этого «опыта» должен показать, что истины веры не требуют доказательств, но являются при этом знанием. Впрочем, в конечном итоге Плантинга всё равно признаёт, что вера в Бога вообще-то не является подлинно базовой «в строгом смысле», поскольку лишь *следует* из смутных и неопределённых показаний док-састического опыта (вроде ощущений «со мной говорит некто» или «я испытываю чувство вины») [Sennet 1998, 154–155]. И всё же в других местах он, тем не менее, настаивает на «непосредственном», «невыводимом» характере религиозной веры (см., напр.: [Plantinga 1993a, 86;

Plantinga 1993b, 42, 48, 183, 212n]); именно в этой связи он любит ссылаться на Кальвина и его уверенность в том, что «Писание познаётся столько же непосредственным и непогрешимым ощущением, как познаются белый и черный цвет, сладкий и горький вкус» [Кальвин 1997, 2].

Однако даже если допустить, что убеждение в бытии Бога как *sensus divinitatis* Кальвина не нуждается в каких бы то ни было доказательствах, поскольку является «неотъемлемой» частью «ноэтической структуры личности» (см., напр.: [Plantinga 1993a, 72; Plantinga 2000, 180]), до сих пор остаётся неясным, каково же *содержание* этого волшебного подлинно базового верования, притом такое, которое бы имело отчётливо религиозный и даже отчетливо христианский характер. Иначе говоря, каким образом Плантинга может защитить свою собственную теорию от стандартного «возражения против естественной теологии» (с которого и началась карьера реформатской эпистемологии (см.: [Plantinga, Wolterstorff 1983])? Ведь «если бы люди получали наставление только от природы, они ни в чём не имели бы уверенности и держались бы того смутного принципа, что поклоняться следует какому-то неведомому богу» [Кальвин 1997, 59]. Чтобы наполнить его реальным содержанием, Плантинге приходится строить «расширенную модель А-К» (extended A/C model) и наspiговывать её концентрированным богословием.

Истинная вера без доказательств

Именно на камне своей эпистемологии Плантинга воздвигает храм «расширенной модели А-К» — «модели, в которой полнокровная *христианская* вера со всеми её особенностями правомерна, рациональна и обоснована» [Plantinga 2000, 200]. Именно в рамках этой модели утверждается, что подлинная теория познания может опираться только на троичную благодать, которая исчерпывающим образом подтверждает эпистемическую обоснованность истин Писания, «запечатлеваясь в нашем сердце» [Ibid., 249–252]. Наивный читатель также может спросить себя: какой смысл тогда имела «естествен-

ная» вера в Бога, эта «*неотъемлемая* часть нозетической структуры личности», если всё её содержание — смутные психологические переживания, без посредства Святого Духа беспомощно трепыхающиеся в безблагодатном воздухе субъективизма?

Но терпение: «расширенная модель А-К» таит куда более удивительные сюрпризы. Как мы помним, теория правильно функционирующих способностей подтверждала бытие Бога на том основании, что способности, позволяющие выносить суждения о Его бытии (наше *чувство божественного*), функционируют правильно и безусловно надёжны — ведь это, по признанию самого Плантинги, единственное, что отличает нашу твёрдую истинную веру в Бога и реальность внешнего мира от фантазий, психоза или проказ злокозненного гения. Однако теперь оказывается, что ключевой тезис богословия Плантинги составляет отрицание именно этого центрального положения его эпистемологии: грехопадение «повредило» нозетическую структуру человека, и его способности познания больше не функционируют правильно [Ibid., 186, 294, 323 etc.]! Наконец, если Святой Дух сам за себя свидетельствует [Ibid., 252], то что в теории Плантинги мешает неоспоримому и повальному «самообоснованию» духов культа Вуду? В ответ на это возражение Плантинга пишет невразумительный раздел «Сын Великой Тыквы», в котором высказывается в том смысле, что вера в кальвинистского Бога априори качественно отлична от всех прочих верований [Ibid., 342–351; см. также: Плантинга 2010; ср. с: DeRose web]. Остаётся неясным, почему Плантинга не замечает логического круга в своей аргументации.

Впрочем, истины реформатской эпистемологии слишком неоспоримы, чтобы пострадать от критики, и Плантинга завершает систему, в рамках «расширенной модели А-К» подменяя прежнее смутное «верование» (belief) в реальность Бога религиозной «верой» (faith), ставя на место докстического убеждения, эпистемической уверенности вообще, специфически теистическую систему убеждений и ценностей, разумеется, со всеми христианскими догматами, о которых и речи не было в изначальной модели А-К. При этом он продолжает приписывать религиозной вере всю ту несомненность и

обоснованность, которую увидел в веровании вообще, как если бы до тех пор речь шла именно о первой и её рациональность не нуждалась ни в каком «естественном», «натуралистическом» обосновании. Он даже уверяет, что вера как *faith* может быть названа полноценным и твёрдым знанием [Plantinga 2000, 257–258]. Ибо «блажен, кто не видел, но уверовал. <...> Те, чья вера является источником знания, которое превосходит наши обычные перцептивные способности и познавательные процессы, <...> они воистину блаженны» [Ibid., 266]. Так спасительная голословность избавляет Плантингу от невзгод согласования первоначально лишь *гнозетического* характера религиозной веры (belief) как подлинно базового суждения (аргумент «а почему бы нет?») с догматическим постулированием её в качестве христианской *faith*. Видимо, понимая неудовлетворительный характер своих попыток избавиться от этих проблем убедительной логикой, Плантинга предлагает принимать *sensus divinitatis* и истины Евангелия в качестве неоспоримых, основываясь хотя бы на... их красоте [Ibid., 305–309].

Итак, «для того, кто имеет веру, <...> присутствие и благодать Бога в определённой степени будут очевидны; так что для них вера в то, что Бог есть, будет в значительной степени обоснованной» [Ibid., 489]. Остаётся лишь задать риторически тщетный вопрос: только ли для блаженных верующих создан этот проект — тех самых утончённых и образованных людей, которым и без того аргументы были без надобности? Ответ ожидаем: даже неопределённая «докстическая» «уверенность» (belief) недоступна тем, в чьи «базовые» верования, «докстический опыт», «нозетическую структуру личности» и прочий «здравый смысл» не включены все положения «Наставления в христианской вере», ведь эпистемология в своей основе религиозна [Hoitenga 1991, 185]. Что уж говорить в таком случае о теологически нагруженной и догматически определённой вере (faith)? «Последователи Бертрона Рассела <...> с этим, наверное, не согласятся; но какое это имеет отношение к сути дела? Должны ли мои критерии и критерии всего христианского сообщества соответствовать их примерам и образцам? Вовсе нет. Христианское сообщество отвечает за свои образцы, а не чужие» [Плантинга 2010, 226]; «наш способ пони-

мания этих вещей будет неизбежно отличен от способа понимания тех, кто не разделяет нашей общей глубокой приверженности Господу» [Sennet 1998, 344–345]. Поэтому, говорит Плантинга, не философия должна привести веру в соответствие с разумом, а разум должен привести философию в соответствие с верой — в этом и состоит суть «современного апостольства»: «Христианский философ в первую очередь христианин и только во вторую очередь — философ» [Ibid., 352]. И это очевидно: ведь он «не просто “невежественный фундаменталист”, но утончённый, сведущий, образованный человек рубежа тысячелетий».

Библиография

1. Baker 2007 — Baker D.-P. (ed). Alvin Plantinga (Contemporary Philosophy in Focus Series). New York: Cambridge University Press, 2007.
2. Beilby — Beilby J. Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology. Aldershot: Ashgate, 2005.
3. Beilby 2002 — Beilby J. (ed.). Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism. Cornell University Press, 2002.
4. Crisp 2006 — Crisp T.M., Davidson M., Vander Laan D. (eds). Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga. Dordrecht: Springer, 2006.
5. DeRose web — DeRose K. Voodoo Epistemology // URL: http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/derose_keith/voodoo_epistemology.pdf
6. Hoitenga 1991 — Hoitenga D.J. Faith and Reason from Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology. NY.: SUNY Press, 1991.
7. Mascrod 2007 — Mascrod K. Alvin Plantinga and Christian Apologetics. Wipf & Stock, 2007.
8. Plantinga 1993a — Plantinga A. Warrant: The Current Debate. NY: Oxford University Press, 1993.
9. Plantinga 1993b — Plantinga A. Warrant and Proper Function. NY: Oxford University Press, 1993.
10. Plantinga 2000 — Plantinga A. Warranted Christian Belief. NY: Oxford University Press, 2000.
11. Plantinga 2011 — Plantinga A. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. Oxford: Oxford University Press, 2011.
12. Plantinga, Dennett 2010 — Plantinga A., Dennett D. Science and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2010.
13. Plantinga, Tooley 2008 — Plantinga A., Tooley M. Knowledge of God. Oxford: Blackwell, 2008.
14. Plantinga, Wolterstorff 1983 — Plantinga A., Wolterstorff N. (eds.). Faith and Rationality Reason and Belief in God. University of Notre Dame Press, 1983.
15. Sennet 1998 — Sennet J.F. (ed.). The Analytic Theist: An Alvin Plantinga reader. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
16. Геттиер 1998 — Геттиер Э. Является ли знание истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: Становление и развитие. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 231–234.
17. Кальвин 1997 — Кальвин Жан. Наставление в христианской вере. В 3х тт. Т.1. М.: Изд-во РГГУ, 1997.
18. Плантинга 2010 — Плантинга А. Реформатское возражение против естественной теологии // Философия религии: Альманах 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010.

Каким было бы опровержение существования Бога?

Статья Богдана Фауля

Иллюстрация Анастасии Бени

Современная эпистемология религии постепенно отходит от абсолютного доказательства или опровержения существования Бога, концентрируясь на аргументах, свидетельствующих о большей или меньшей вероятности Его существования, или на вопросах рациональности веры [Forrest 2014]. Однако поиски абсолютных доказательств и опровержений всё ещё продолжаются. В пример можно привести дискуссии об онтологическом доказательстве существования Бога в современной аналитической философии (см., например, [Kane 1984]) или попытки опровержения Его существования в современной континентальной мысли (см., например, [Watkin 2011]).

В данной работе я постараюсь ответить на вопрос, вынесенный в заглавие статьи. Заранее хотелось бы сделать акцент на том, что в рамках данной работы я буду рассматривать такое доказательство несуществования Бога, которое, как предполагается, невозможно было бы опровергнуть. Я сформулирую три требования, которым должно удовлетворять предполагаемое абсолютно беспорное опровержение существования Бога. Эти

требования многим могут показаться слишком суровыми, однако ожидать другого было бы наивно, ведь речь идёт о таком аргументе, который мог бы опровергнуть существование Бога раз и навсегда.

Выделяемые требования будут сопровождаться примерами опровержений существования Бога. Сначала я рассмотрю пародийное онтологическое опровержение существования Бога, а затем — опровержение, предложенное Квентином Мейясу. После этого я кратко рассмотрю распространённые аргументы против существования Бога, такие как аргумент от зла, аргумент от множественности откровений и т.п. В конце я попытаюсь доказать невозможность существования опровержения, которое удовлетворяло бы сформулированным требованиям.

Онтологическое опровержение существования Бога

Что означает для аргумента опровергнуть что-либо?

Начнём с того, что

I. Опровержение должно содержать обоснование своей связи с реальным положением дел.

Такое доказательство, иными словами, должно быть способным прорваться через занавес нашей субъективности к реальности самой по себе (чем бы она ни была). Похоже, что онтологический аргумент против бытия Бога удовлетворяет этому требованию. Рассмотрим пародийное онтологическое опровержение, созданное для того, чтобы сделать проблемы, связанные с онтологическим аргументом, более наглядными (аргумент взят из [Орру 2016]):

1) Творение мира является самым великим воображимым достижением.

2) Величие достижения является продуктом либо (а) качества самого мира, либо (б) способностей творца, либо и (а), и (б).

3) Чем большим бессилием или увечьем обладает творец, тем более впечатляют его достижения.

4) Наиболее жутким увечьем для создателя является несуществование.

5) Таким образом, если мы предполагаем, что вселенная создана существующим творцом, то мы можем вообразить и более великое существо — того, кто создал всё, будучи несуществующим.

6) Существующий Бог, таким образом, не является максимально великим существом, потому как максимально великим творцом всего является несуществующий Бог.

7) Таким образом, Бог не существует.

В данной ситуации в понятие величия входит несуществование. Поэтому по определению оказывается, что если Бог велик, а величие предполагает несуществование Бога, то Бог не существует. Есть много возражений в ответ на онтологическое доказательство, они же применимы и к пародийному онтологическому опровержению. Я кратко затрону лишь, с моей точки зрения, два самых существенных.

Первое возражение связано с тем, что данный ар-

гумент не предоставляет убедительных оснований для принятия посылки о том, что несуществование является совершенством. Иными словами, посылки аргумента не являются бесспорными. Например, если у фигуры, образованной прямыми, есть три угла, то мы вынуждены принять и то, что у неё есть только три стороны, в противном случае мы получим противоречие. В ситуации с онтологическим опровержением я могу просто не согласиться с тем понятием совершенства, которое предлагается в аргументе. То же самое справедливо и для онтологического доказательства существования Бога. Таким образом,

II. Посылки аргумента должны быть бесспорными.

Несмотря на то, что данное требование кажется неподъёмным, не все философы считают, что этому требованию невозможно удовлетворить; мы ещё затронем это в дальнейшем.

Но допустим, что мы принимаем посылку, в которой конкретизируется понятие совершенства. В этом случае у нас остаётся ещё одно возражение.

Второе возражение связано с первым требованием. Онтологическое опровержение, как и онтологическое доказательство, не предоставляет обоснования своей способности делать заключения о реальном положении дел. Рассмотрим это возражение подробнее.

Допустим, я решил определять понятие «стол» как нечто, что существует и у чего есть четыре ножки, на которых располагается горизонтальная поверхность. Это определение можно представить в виде бланка под названием «стол», в котором справа от надписи «обладает четырьмя ножками, на которых располагается горизонтальная поверхность» стоит квадратик для галочки, как и напротив надписи «существует». Теперь представим, что я сталкиваюсь с объектом и хочу понять, является ли этот объект столом. Я сравниваю объект с пунктами в бланке и ставлю галочку напротив «обладает четырьмя ножками, на которых располагается горизонтальная поверхность» и напротив надписи «существует». Получается, что передо мной стоит то, что я определил как «стол». Теперь я беру бланк для понятия «Бог». В бланке

будет два пункта: «обладает всеми совершенствами» и «существует». Если, столкнувшись с определённым объектом, я поставлю галочки напротив всех пунктов в бланке под названием «Бог», то я признаю, что передо мной — то, что я решил называть Богом. Но возможно ли на основании одного лишь бланка говорить о том, что происходит в реальном мире? Следует ли из одного только наличия бланка то, что я могу столкнуться с объектом, который я называю «Бог»?

Бланк — это метафора нашего языка, мышления и т.д. Если мы хотим лишь из определений получать существование или отсутствие реальных объектов, то нам требуется дополнительное обоснование возможности таких утверждений, описание принципов их работы, а также критерии, с помощью которых мы можем отличить утверждения такого рода от обычных утверждений. Именно этого не предоставляет нам онтологическое доказательство существования Бога или его онтологическое опровержение. Таким образом, пародийное онтологическое опровержение не соответствует требованиям (I) и (II).

Опровержение, предложенное К. Мейясу

Тот факт, что онтологическое опровержение не удовлетворяет требованиям (I) и (II), не означает, что удовлетворение этим требованиям невозможно — по крайней мере, по мнению К. Мейясу. Мейясу считает, что он обосновал способность нашего мышления делать истинные утверждения о реальном положении дел, и послылки его аргумента кажутся бесспорными. Предвосхищая события, сформулируем третье требование:

III. Опровержение должно быть логически когерентным.

Мейясу является одним из самых значимых представителей современной континентальной философии. В своей работе «После конечности. Эссе о необходимости контингентности», он доказывает абсолютную необходимость контингентности, то есть невозможность

существования необходимого сущего [Мейясу 2015, 86].

Проект Мейясу заключается не столько в том, чтобы опровергнуть существование Бога, сколько в доказательстве обоснованности некоторых наших утверждений о реальном мире.

Перед тем, как перейти к аргументу Мейясу и критике этого аргумента, необходимо разобраться с его основными идеями, релевантными нашей теме. Заранее стоит предупредить, что я сознательно опушу некоторую терминологию Мейясу, сконцентрировавшись на передаче сути его размышлений (для более глубокого погружения в его терминологию см. недавно выпущенный словарь [Gratton 2014]).

Конечность, с точки зрения Мейясу, — это интуиция всей постканттианской философии, согласно которой невозможно достичь сферы в-себе. Такую позицию он также называет корреляционизмом. Корреляционизм формулируется следующим образом: «Не существует X без данности X. <...> Если Вы говорите о чём-то, Вы говорите о том, что дано Вам и утверждается Вами. В результате предложение “X есть” означает: “X есть коррелят мышления” в картезианском смысле» ([Meillasoux 2008, 409] цит. по: [Gratton 2014, 47]).

Таким образом, корреляционизм становится универсальной критикой любого утверждения, претендующего на абсолютность. Например, если бы онтологическое доказательство действительно работало и доказывало, что существует Бог, то корреляционист всегда смог бы возразить, что это только мы вынуждены считать, что Бог существует, но мы не знаем, существует ли Он в сфере в-себе [Мейясу 2015, 39]. С другой стороны, корреляционист может сказать, что наше мышление ограничено, а потому в области в-себе может оказаться и Бог. Именно это, с точки зрения Мейясу, легитимирует фидеизм или то, что он называет иррациональным дискурсом. С точки зрения иррационального религиозного дискурса, Богу не обязательно быть логически непротиворечивым, как того требует наше мышление, Его существование не обязательно обосновывать в терминах свидетельств или доказательств. Именно поэтому откровение и вера, в фидеистическом смысле, становятся по-своему обоснованными в современной философии [Watkin 2011, 136].

Однако, с точки зрения Мейясу, корреляционизм внутренне противоречив. Корреляционист считает, что ничего нельзя утверждать наверняка. В области в-себе может оказаться противоречивое, необходимое или контингентное сущее, но невозможно установить, какое именно. Мейясу называет это в том числе возможностью по незнанию. Но когда корреляционист предполагает возможность по незнанию, он на самом деле утверждает, что есть реальная возможность существования необходимого, контингентного или противоречивого сущего в реальности самой по себе. Утверждение реальной возможности существования любого сущего в в-себе — это и есть утверждение необходимости контингентности.

Корреляционист, таким образом, не может помыслить возможность по незнанию без имплицитного предположения необходимости контингентности [Мейясу 2015, 87]. Утверждая возможность по незнанию, корреляционист утверждает как необходимость контингентности, так и возможность существования необходимого сущего, что противоречиво. Корреляционистская позиция в целом отрицает возможность познания абсолютной необходимости, одновременно с этим утверждая абсолютную необходимость контингентности.

Таким образом, тезис о необходимости контингентности невозможно опровергнуть. «Всё в равной степени возможно» — является таким абсолютом, который нельзя деабсолютизировать, не помыслив его снова как абсолют» [Мейясу 2015, 82]. С помощью корреляционистского аргумента мы можем опровергнуть онтологическое доказательство (даже согласившись, что оно не является софизмом; корреляционист всегда может сказать, что существование Бога доказано для нас, но не для сферы в-себе), но когда мы пытаемся опровергнуть необходимость контингентности, этот аргумент уже не работает. Корреляционист утверждает, что это только мы мыслим необходимость контингентности, но никто не знает реального положения дел. Но утверждая это, он должен допустить реальную возможность существования в в-себе контингентного, необходимого или противоречивого сущего, что уже предполагает необходимость контингентности. Каждый раз, когда корреляционист будет опровергать необходимость контингентности, он

будет её предполагать. Мейясу называет это принципом фактуальности.

На основании необходимости контингентности Мейясу доказывает невозможность существования не только необходимого сущего, но и противоречивого сущего. Противоречивое сущее, с точки зрения Мейясу, не может быть уничтожено, так как является одновременно своим собственным отрицанием, существующим и несуществующим. Иными словами, противоречивое сущее не перестанет оставаться тем, что оно есть, даже если его не станет, так как его отсутствие входит в то, чем оно является. Если противоречивое сущее не может не быть, то оно является необходимым сущим, что противоречит тезису о необходимости контингентности. Поэтому противоречивое сущее невозможно. Именно на этом базисе Мейясу в дальнейшем легитимизирует математический дискурс о в-себе.

Можно схематично представить аргумент Мейясу в следующем виде:

- 1) Если опровержение некоторой пропозиции немислимо, то пропозиция является необходимо истинной.
- 2) Опровержение пропозиции о том, что контингентность необходима, немислимо.

Следовательно

- 3) Контингентность необходима.

Далее:

- 4) Контингентный Бог не является истинным Богом (так как может исчезнуть в любой момент без всякой причины).

- 5) Следовательно, Бога нет.

На мой взгляд, есть серьёзные основания согласиться с посылкой (1). В ней имеется в виду то, что для обсуждаемой пропозиции немислима непротиворечивая альтернатива. Например, можно непротиворечиво помыслить, что Бога нет, но нельзя непротиворечиво помыслить, что контингентность не необходима. Мы также можем согласиться с (2), так как если мы мыслим возможность по незнанию, то мы мыслим реальную возможность, что приводит нас к выводу (3). Мы соглашались с тезисом (4), так как едва ли кто согласится с тем, что существо, которое может исчезнуть в любой момент, является Богом (классический Бог теизма является необ-

ходимым). Всё это приводит нас к выводу (5).

Проблема аргумента Мейясу заключается в том, что он доказывает необходимость контингентности, но не необходимость логико-математических форм, которые он использует для доказательства [Watkin 2011, 157]. Мейясу говорит о контингентности как о реальной возможности всех инвариантов мира быть иными [Мейясу 2015, 54]. Среди этих инвариантов есть законы природы, но его рассуждение также применимо и к законам логики. Если бы законы логики радикально поменялись, имели бы понятия «необходимость», «контингентность», «противоречивость», «мыслимость» и т.д. тот же смысл, что они имеют сейчас? И как бы мы вообще узнали о том, что произошло изменение [Watkin 2011, 154]?

Именно необходимость логико-математических форм утверждается в посылке (1), которая может быть переформулирована следующим образом: 1.1) наше мышление (логико-математические формы) способно делать истинные утверждения о реальности самой по себе, 1.2) если нечто является необходимо мыслимым, то оно необходимо и для реальности самой по себе. Теперь нам вовсе не обязательно соглашаться с этим, мы можем возразить, что посылка сомнительна и не обосновывает своей связи с реальностью, а лишь утверждает существование этой связи.

Однако проблема аргумента Мейясу заключается не столько в возможности не принять посылку (1), сколько в логической невозможности сохранить её после вывода (3). Ведь после того, как мы доказали необходимость контингентности и, допустим, согласились с посылками аргумента, мы уже не можем принять никакой необходимости, в том числе и необходимости логико-математических форм, которая утверждается в посылке (1). Выходит, что мы просто логически не можем согласиться с выводом, сохранив при этом структуру аргумента. Мы не просто можем как согласиться, так и не согласиться с Мейясу, мы не можем с ним согласиться, не впадая



в противоречие¹.

Опровержение, предложенное Мейясу, не соответствует требованию (III), так как является логически противоречивым. Некоторые из посылок аргумента не вынуждают нас их принимать (посылка (1)), что не соответствует требованию (II). В результате аргумент не обосновывает своей связи с реальностью, что не соответствует требованию (I).

Перед тем как я перейду к финальной части данной работы, следует отметить, что требование (I) является частным случаем требования (II), когда речь идёт о доказательствах, претендующих на неопровержимость. Каждый аргумент, претендующий на абсолютность своих выводов, должен содержать в посылках обоснование своей способности отражать реальное положение дел.

1. В процессе работы над аргументом Мейясу я выяснил, что указанное противоречие является более тонким и неоднозначным. В рамках данной статьи у меня нет возможности уделить этому достаточное количество внимания. Стоит отметить, что написанное в данной статье в целом отражает точку зрения исследователей философии Мейясу. В любом случае, этого более чем достаточно для целей данной статьи — демонстрации работы критериев на реальных аргументах.

Если этого обоснования нет, то эта способность просто вводится как допущение, а следовательно, эта неявная посылка о наличии у доказательства такой способности не является бесспорной. Если посылка не является бесспорной, то это не соответствует критерию (II). В начале я выделил первый критерий в отдельный пункт, так как считаю, что предположение наличия связи между мышлением и реальностью является особой предпосылкой. Хотя первый критерий может быть редуцирован ко второму.

Дополнительные примеры опровержений

Помимо рассмотренных аргументов, многие другие также не удовлетворяют указанным требованиям. В данном разделе я кратко рассмотрю самые популярные из них для демонстрации работы установленных критериев и продемонстрирую причину, по которой, с моей точки зрения, невозможно возникновение аргумента, неоспоримо опровергающего существование Бога.

Аргументы будут взяты в их «сильной» версии, то есть мы представим, что они призваны не просто снижать вероятность существования Бога или свидетельствовать в пользу метафизического натурализма, но опровергать Его существование. Я рассчитываю на то, что читатель уже знаком с этими аргументами, поэтому я сразу же сконцентрируюсь на их опровержении, только при необходимости затрагивая ключевые посылки.

Аргумент бритвы Оккама против существования Бога в его сильной версии имплицитно предполагает способность этого аргумента отражать реальное положение дел, чего не следует из самого аргумента. То есть аргумент не соответствует требованию (I).

Аргумент от зла в некоторых своих версиях предполагает, что в мире существует такое зло, которое не может быть оправдано никаким большим благом. На это можно возразить, что, возможно, существует такое благо, которое превышает любое зло и делает его оправданным. То есть аргумент как минимум не соответствует требованию (II) — не вынуждает нас согласиться с некоторыми своими посылками.

Аргумент от неконсистентных откровений предполагает, что если невозможно установить, какое из конфликтующих откровений является истинным (так как все они основываются на авторитете священных писаний, на вере и т.д.), то истинного откровения нет. Аргумент не соответствует требованию (I), так как не обосновывает того, что на основании нашего мышления мы можем делать выводы о реальном положении дел.

Парадокс всемогущества и остальные парадоксы, связанные с противоречивостью определений понятия «Бог», осуществляют (в их сильной версии) переход от противоречивости понятия «Бог» к невозможности реального Бога, что требует отдельной демонстрации их соответствия требованию (I): тот факт, что противоречивое сущее немислимо, не означает, что такое сущее невозможно. Более того, если мы примем невозможность Бога философов, из этого не следует, что невозможен реальный Бог.

Подобный список можно продолжить. Аргумент от божественной сокрытости, аргумент от существования ада, аргумент от несовместимости всеведения и свободы Бога и т.д. так или иначе могут быть опровергнуты в их сильных версиях ссылкой на их несоответствие выделенным критериям.

В данный момент мне не известно удовлетворяющего всем требованиям аргумента. Более того, у меня есть серьёзные основания считать, что такой аргумент невозможен, в силу следующей трудности: для обоснования того, что аргумент отражает реальное положение дел, требуется ещё один аргумент, который, в свою очередь, даже если и будет убедительным, будет основываться на логике. Тогда возникнет вопрос: почему логика является надёжным эпистемическим инструментом? Обосновать надёжность логики можно либо с помощью этой же логики, либо с помощью металогики. Эта металогика также будет требовать метаметалогического обоснования и т.д. Таким образом, мы впадаем либо в предвосхищение основания (с помощью логики доказываем необходимость логики), либо в бесконечный регресс (каждый раз для обоснования логики мы будем использовать логику более высокого порядка, и так — до бесконечности). Таким образом, невозможно обосновать эпистемическую

надёжность логики. Из этого следует, что невозможно абсолютное доказательство или опровержение чего бы то ни было в принципе², в том числе и существования или отсутствия Бога. Скептический вывод о невозможности неопровержимых доказательств может показаться крайне неутешительным, однако он, по крайней мере, полностью легитимирует философский фидеизм и, более того, создает пространство для его рационального обоснования (см., например, [Bishop 2007], [Evans 1998]).

8. Watkin 2011 — Watkin C. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh University Press, 2011.
9. Мейясу 2015 — Мейясу К. *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург, М.: Кабинетный учёный, 2015.

Библиография

1. Bishop 2007 — Bishop J. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford University Press, 2007.
2. Evans 1998 — Evans C.S. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
3. Forrest 2014 — Forrest P. *The Epistemology of Religion* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology/> [*на русском*: Форрест П. Эпистемология религии // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей. URL: http://philosophy.ru/epistemology_of_religion/]
4. Gratton 2014 — Gratton P., Ennis P.J. (eds.). *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh University Press, 2014.
5. Kane 1984 — Kane R. *The modal ontological argument* // *Mind*. New Series. 1984. Vol. 93. No. 371. P. 336–350.
6. Meillassoux 2008 — Meillassoux Q. *Speculative Realism* // Robin Mackay (ed.). *Collapse Volume III: Unknown Deleuze [+Speculative Realism]*. Falmouth: Urbanomic, 2008. P. 408–99.
7. Oppy 2016 — Oppy G. *Ontological Arguments* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-arguments/>

2. Я отдаю себе отчёт в том, что есть вещи, которые существуют в качестве фактов, а именно — данности опыта. Я не могу усомниться в том, что вижу дерево, но я не могу доказать, стоит ли за этим опытом реальное дерево или нет. Таким образом, невозможно доказать или опровергнуть метафизические пропозиции, утверждающие о чём-то, что лежит за пределами непосредственных данностей сознания.

Доказательство бытия Бога как инструмент просвещения и дорога в ад

Статья Александра Мишуры
Иллюстрация Евы Ксенофоновой

Под философским доказательством бытия Бога обычно имеется в виду некоторое рассуждение. Какова возможная цель этого рассуждения? В этом коротком очерке я постараюсь рассмотреть некоторые из потенциальных целей философского доказательства бытия Бога. Главным образом я сосредоточусь на значении этого доказательства для атеистов. Начнём с очевидного.

Доказательство бытия Бога как инструмент просвещения

Первая цель доказательства бытия Бога — просвещение, пробуждение разума. Все доказательства можно понимать как иллюстрации простой мысли: вера в Бога не противна разуму. «Верить в Бога» и «думать своей головой» — не взаимоисключающие позиции. Это доказательство демонстрирует, как можно с помощью последовательного рассуждения прийти к выводу о существовании Бога. Это ценно. Во-первых, «думающий своей головой» в подавляющем большинстве случаев не

сможет сходу представить ясных возражений и столкнётся с необходимостью наконец-то подумать *своей* головой. Во-вторых, возражения к доказательствам бытия Бога демонстрируют возможность рациональной дискуссии по теологическим вопросам. Зачастую само наличие такой возможности оказывается для «думающего своей головой» в новинку. Более того, разговор о доказательствах бытия Бога может стать первым шагом к пониманию важнейшей максимы критического мышления: «всё испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5:21).

Здесь важно добавить несколько слов о роли возражений к доказательствам бытия Бога. Во-первых, наличие убедительных контраргументов против существующих доказательств полезно для достижения главной цели — пробуждения разума. Это наглядная иллюстрация тезиса о возможности разумного диалога по теологическим вопросам. Как и в любом другом споре, аргумент — первый шаг, возражение к нему — второй, ответ на возражение — третий, и т.д. Во-вторых, возражение — это не плевок в оппонента, не демонстрация его личного скудоумия или идиотизма его позиции. Непонимание первого положения может стоять за намеренным утаиванием

возражений к доказательствам бытия Бога со стороны апологетов религии. Второе положение зачастую игнорируется яростными критиками религии.

Последствия игнорирования первого положения — сведение просветительского эффекта к нулю. Если многократно оспоренное доказательство представлено в качестве абсолютной истины, спустя пять минут поиска в интернете «просвещённый» просто решит (возможно, справедливо), что его хотели надуть. Ему предложили некий интеллектуальный трюк, который он триумфально разоблачил (с помощью Википедии) и теперь может продолжать спокойно «думать своей головой». Последствия игнорирования второго положения — постоянное нагнетание ненависти и презрения в отношении религии, церкви, верующих. Дело обстоит так, поскольку возражения против теистических доказательств, одобренные словами вроде «эти доказательства просто глупы/катастрофически несостоятельны/смехотворны», подразумевают, что озвучивающие соответствующие доказательства также глупы, катастрофически несостоятельны и смехотворны или, что ещё хуже, обманщики, которые выдают ничего не стоящее словоблудие за доказательство.

In summa: доказательства бытия Бога и возражения к нему обнаруживают пространство рационального диалога.

Перейдём к несколько менее очевидным вещам.

Доказательство бытия Бога как дорога в ад

В данной части я постараюсь показать, что атеисты, жаждущие неопровержимого доказательства бытия Бога, по сути, жаждут оказаться в аду.

Начать вновь стоит с вопроса о цели доказательства. Зачем нужны доказательства бытия Бога, если не для просвещения, не для упражнения ума, не для развития культуры диалога и критического мышления? Целью философского доказательства бытия Бога может быть создание принципиально неопровержимого рассуждения, способного с необходимостью убедить любого мыслящего человека в существовании Бога. Именно такого аргу-

мента, как представляется, жаждут некоторые атеисты. Говоря о том, что нет никаких доказательств в пользу бытия Бога, они либо совершают очевидную фактическую ошибку, т.к. доказательств в избытке (трудно найти в истории человечества иной тезис, который бы столь же разносторонне обосновывался и опровергался), либо имеют в виду, что не существует ни одного *неопровержимо* доказательства бытия Бога, либо утверждают, что ни одно из представленных доказательств не является достаточно хорошим. Вопрос о «достаточно хорошем доказательстве» заслуживает отдельного рассмотрения: какое доказательство кроме того, в котором из посылок необходимо следует заключение, а посылки неоспоримы, атеист счел бы достаточно хорошим доказательством бытия Бога? Я, однако, предлагаю обратить внимание на тех атеистов, которые, говоря об отсутствии доказательств, жаждут абсолютного достоверного доказательства.

Давайте подумаем, как бы оно могло быть устроено. Это доказательство должно было бы начинаться не просто с истинных посылок, но с истинных посылок, которые любой человек по здравому размышлению, поняв их значение, признает за истину. Таким образом, посылки должны включать базовые, универсальные для всех людей убеждения. Заключение должно утверждать существование Бога. При этом связь между посылками и заключением должна быть такой, что из истинности посылок должна становиться очевидной истинность заключения. Возможная критика доказательств бытия Бога относится либо к 1) истинности посылок, либо к 2) выводу от посылок к заключению, либо к 3) смыслу заключения. Неопровержимое доказательство было бы таким, в котором ни посылки, ни вывод, ни смысл заключения было бы невозможно оспорить, понимая, что они значат. Трудности с пунктами 1 и 2 очевидны, однако стоит обратить отдельное внимание на пункт 3. Объект, существование которого доказывается, должен неоспоримо признаваться Богом. Так, из доказательства того, что у мира есть первопричина, ещё не следует, что эта первопричина является Богом. Из доказательства существования разумного Творца мира также не следует, что доказано существование именно Бога. При этом, по-

сколькo доказательство не должно содержать порочного круга, в его посылках не должно предполагаться существование Бога. И в таком случае эти посылки можно было бы непротиворечиво принять, будучи атеистом. Таким в общих чертах могло бы быть неопровержимое доказательство бытия Бога. Именно такое доказательство могут требовать *некоторые* атеисты, говоря, что доказательств нет.

Давайте представим, что некий атеист по имени Фома нашёл бы такое доказательство, и подумаем, что бы это означало. Поскольку посылки, по условию мысленного эксперимента, признаются самоочевидно истинными базовыми убеждениями, отвергаться от них Фоме невозможно. Обнаружив доказательство, Фома оказывается лишён свободы выбора: теперь он принуждён к принятию существования Бога. Причём принуждён собственным разумом. Ему невозможно сохранить консистентность базовых убеждений (на которых основывается и из которых следует признание истинности посылок), одновременно отрицая бытие Бога. Кроме того, Фома больше не сможет пройти путь к вере, «осуществлению ожидаемого и уверенности в невидимом» (Евр. 11:1). Ему, собственно, нечего уже будет ожидать, и бытие Бога для него будет совершенно видимо.

Проблема Фомы, однако, в том, что он оказывается вовсе не готов к встрече с Богом, к знанию бытия Бога. Ведь Фома — это не только и не столько базовые, универсальные для всех убеждения, но личность со своими индивидуальными взглядами, которые, по условию, являются вполне атеистическими. Получив доказательство бытия Бога, он не становится другим человеком. Он остаётся тем же самым атеистом, который, однако, вынужден теперь признавать бытие Бога. Здесь мы сталкиваемся с некоторым парадоксом: атеист, вынужденный признавать существование Бога. Увидеть возможность такого парадоксального состояния можно, исходя из следующего обстоятельства: если наш убеждённый атеист Фома, имея некоторую систему базовых убеждений А (в которых, по условию, нельзя усомниться), а также систему личных убеждений В, сталкивается с тем, что из А необходимо следует существование Бога, он остаётся тем же самым человеком, ведь система личных

убеждений В, в которой он является атеистом, осталась та же, но теперь он понимает необходимость существования Бога, он видит необходимость следования из системы А. Здесь важно уточнить, что посылки, из которых следует существование Бога, должны быть для Фомы более убедительны, чем тезис о Его несуществовании. Дело будет обстоять так, поскольку теистическая вера следует из универсальных базовых убеждений А, которые примет всякий человек, поняв их смысл, а атеистическая вера в данном мысленном эксперименте является индивидуальной особенностью Фомы, частью системы В. В этом смысле все люди были бы скрытыми теистами, имея соответствующие базовые убеждения, однако их личностные особенности могут включать атеистические убеждения. Обнаруживая свои базовые убеждения и то, что из них следует бытие Бога, Фома сталкивается с тем, что его личность противоречит его же базовым убеждениям, устройству его разума. Таким образом, Фома вынужден соглашаться с тезисом о существовании Бога, поскольку от посылок доказательства отказаться, по условию нашего мысленного эксперимента, невозможно, однако, поскольку система его личных убеждений В осталась той же, он является тем же человеком, который был атеистом, только теперь он не может непротиворечиво удерживать одно из своих личностных убеждений — «Бога нет».

Между тем, последнее может оказаться настоящей мукой, которую вполне уместно назвать подобием ада на земле. Фома постольку, поскольку он атеист, совершенно не готов к тому, что Бог *действительно* существует. Его неготовность определяется тем, что к убеждению о существовании Бога он пришёл не в ходе некоторой длительной перестройки своих взглядов, системы личных убеждений, а одним махом, обнаружив однажды искомое доказательство бытия Бога, основанное на базовых убеждениях. Однако если, как мы и условились, доказательство бытия Бога доказывает именно бытие Бога, а не какого-то его абстрактного подобия, то Фома, обнаруживая указанное следование, впервые сталкивается лицом к лицу с собственно Богом, к чему, как было сказано выше, он оказывается не готов в силу природы рассматриваемого доказательства: оно не меняет систему

личных взглядов человека, а демонстрирует ему голую необходимость существования Бога на основе уже имеющихся, неоспоримых убеждений.

Чтобы лучше понять эту мысль приведём знаменитое место из преподобного Исаака Сирина: «Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть *порождение ведения истины* (курсив мой — А.М.), которое (в чём всякий согласен) даётся всем вообще» [Исаак Сирин 2008, 106].

Ад в таком понимании — это мучительное переживание бытия Бога как любви и истины, которые человек отвергал своей жизнью и вынужденно познал после смерти и воскресения. Наш Фома, обнаружив бытие Бога, открывает одновременно свою предельную несовершенство, неготовность к вере в Бога, к отношениям с Богом. Однако у него нет возможности вернуться к неведению, он вынужден *терпеть* бытие Бога. Состояние Фомы можно сравнить с состоянием человека, который впервые попал на службу в храм, не понимает, что и зачем там происходит, но вынужден бесконечно выносить происходящее. Возможные последствия такого прозрения может прояснить нам другая известная цитата того же автора: «Если же нечиста зеница душевного ока твоего, то не дерзай устремлять взор на солнечный шар, чтобы не утратить тебе и сего малого луча, то есть простой веры, и смирения, и сердечного исповедания, и малых посильных тебе дел, и не быть извергнутым в единую область духовных существ, которая есть тьма кромешная, то, что вне Бога и есть подобие ада, как извергнут был тот, кто не устыдился прийти на брак в нечистых одеждах» [Там же, 34]. Таким же образом и Фома, желая посредством необходимо истинного доказательства перейти к убеждению в существовании Бога, хочет, оставшись прежним, узнать Бога. Последствия удовлетворения такого желания и сравнимы с адом.

Нашего атеиста Фому можно сравнить с платонов-

ским узником пещеры, которому сразу показали солнце, причём таким образом, что он даже и ослепнуть не в состоянии, а вынужден страдать и смотреть. Фома не имеет и самой простой веры, но просит неопровержимого доказательства, не задумываясь о том, какие бы это имело последствия для него самого, учитывая его текущее состояние. Апостол Павел, которому по пути в Дамаск явился Христос, хотя и был глубоко верующим иудеем Савлом, и то ослеп. Что было бы с атеистом Фомой, даже представлять себе не хочется. Есть надежда, что его могли бы спасти покаяние, перемена ума, полная перестройка системы личностных убеждений.

Итак, Фома, получив неоспоримое доказательство бытия Бога, оказался бы изнасилован собственным разумом, теми самыми базовыми убеждениями. Он лишился бы возможности постепенного движения к познанию Бога. Его душа, понуждённая отношением логического следования, одним махом была бы приведена к Истине, но вовсе не была бы готова к этой Истине. Знание бытия Бога оказалось для него вынужденным. Только насильником в данном случае выступает его собственная разумная способность. Именно такого изнасилования собственным умом, впрочем, и требуют некоторые атеисты, говоря об отсутствии доказательств бытия Бога. Им нужны не просто аргументы, им нужна непреодолимая, неопровержимая сила. Железная логика, вынуждающая к принятию бытия Бога.

Пожалуй, самое суровое пожелание атеисту, которое можно было бы себе представить, — найти неопровержимое доказательство бытия Бога.

Заключение. Между тем, было бы удивительно, если бы Бог Библии, постоянно оставляющий человеку выбор, возможность быть с Ним или без Него, создал мир, в котором возможно такое адское орудие, как бесспорное дискурсивное доказательство бытия Бога. По сути, наличие такого доказательства лишило бы смысла всю священную историю как историю добровольного союза человека и Бога. Доказательство бытия Бога в этом смысле отбирает у человека свободу верить, цель существования свободной воли. К счастью, Бог создал человека со свободой воли, свободным прийти

к Богу или отказаться от него. Любой атеист может быть уверенным, что до Страшного Суда ему не представят неопровержимых доказательств бытия Бога.

Библиография

1. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.



Недостаточность естественной теологии

Статья Михаила Шпаковского
Иллюстрация Ксении Федоренко



Когда заходит речь о доказательствах бытия Бога (далее — ДББ), часто приходится слышать, что содержание понятия «Бог» берётся как нечто само собой разумеющееся. Это связано с тем, что многие разговоры о существовании Бога ведутся в русле так называемой естественной теологии (далее — ЕТ). ЕТ — явление не новое, и дать ей определение достаточно сложно. В этой статье под естественной теологией я буду понимать исследование божественного, исходящее из двух тезисов: 1) изучая мир, человек может прийти к выводу о существовании Бога; 2) существование Бога выводимо из существования мира в силу того, что Бог оставил в нём некие «следы». «Следы» эти, далее, можно искать либо в природе, вне человека, как это делает Фома Аквинский, восходя от явлений в мире к Богу как их первопричине, либо в человеке, как это принято в августирианской традиции, например, у Ансельма Кентебрерийского. В этой статье я хочу показать, что ЕТ основана на нескольких внутренних противоречиях, которые делают необходимой теологию, которую можно было бы назвать мисти-

ческой. Для этого я сначала разберу позицию Фомы, а потом — позицию Ансельма.

Перед тем, как идти дальше, к сердцу теологического лабиринта, мне следует обозначить свою собственную теологическую позицию. Я пытаюсь основывать свои взгляды на традиции неоплатонизированной греческой теологии, а именно, на учении, изложенном в «Corpus Areopagiticum», и его рецепции в традиции, идущей от Иоанна Скифопольского до Григория Паламы (его роль в моём понимании Ареопагита очень важна). Сформулирую ряд посылок, которых я придерживаюсь: 1) верующий имеет непосредственное мистическое знание о Боге через Откровение, данное Им Самим; 2) Бог есть запредельное и неизреченное Существо. Теперь, когда я обозначил свою позицию, мы можем перейти непосредственно к ЕТ.

ЕТ предлагает нам посмотреть на мир как на систему причинных связей. Классическое обоснование наличия первой причины даёт нам Фома Аквинат, два из пяти ДББ которого как раз и являются доказательствами от первопричины и начала движения. Он считает, что

у каждого произвольно указанного события есть причина, и у этой причины есть своя причина и т.д.; нерационально считать, что есть некая бесконечная череда причин, а значит, должно допустить, что есть некая первопричина. Доминиканец считал невозможным, чтобы порядок действующих причин уходил в бесконечность. Почему? «Поскольку, — отвечает Фома, — во всех упорядоченных [друг относительно друга] действующих причинах первое есть причина среднего, а среднее — причина последнего (неважно, одно это среднее или их много). Но при устранении причины, устраняется и её следствие. Следовательно, если в [порядке] действующих причин не будет первого, не будет последнего и среднего. Но если [порядок] действующих причин уходит в бесконечность, то не будет первой действующей причины, а потому не будет и последнего следствия и средней действующей причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо допускать некую первую действующую причину, которую все называют Богом» [Фома 2013, 68–69].

В рассуждениях Фомы можно усмотреть изъян. Заявленное Аквинатом обоснование существования первопричины с порога показывает свой «наивный» характер: обоснование Аквината базируется на ярко выраженной дофилософской вере в принцип причинности; он предполагает его самоочевидным, тогда как мы, стараниями Юма, знаем, что он таковым не является. Если Юм прав, а в этом сегодня мало кто сомневается, то мы не можем говорить о причинности за пределами опыта, а именно это и делает Фома в случае возведения причинного ряда к Богу. Можно привести и богословский аргумент: зачем Богу для порождения причин нужно создавать причины, им предшествующие? Разве Его могущества недостаточно и Ему нужны тварные посредники? Меня также смущает постулируемая Фомой связь между действующей причиной и следствием — такая, что «при устранении причины, устраняется и её следствие» [Фома 2013, 68]: разве следствия всегда уничтожаются вместе с исчезновением своей причины? Ведь легко заметить, что от смерти отца не уничтожаются дети и внуки. Фома мог бы возразить, соединяя свои второй и третий пути, что в его аргументе речь идёт лишь о цепи именно не-

обходимых причин. В мире мы наблюдаем в том числе необходимые процессы, например, вечное вращение небесных сфер или вечное воспроизводство биологических видов. Необходимое может иметь своей причиной лишь другое необходимое. Этот ряд, считает Фома, не может уходить в бесконечность, будучи рядом действующих причин. Значит, существует начало этого ряда, абсолютно необходимое сущее, или Бог. Это говорит о том, что случай причинного ряда, началом которого является Бог, отличен от случая причинного ряда деда и внуков в силу своей необходимости. Необходимое — это то, чего не может не быть, следовательно, все члены необходимого причинного ряда должны быть даны вместе, и если исчезает один из них, то уничтожаются все последующие. Этот аргумент основан на специфическом аристотелевском понимании необходимости, у которого сегодня не много поклонников. Сегодня большинство философов связывают необходимость с невозможностью помыслить обратное положение дел (например, немислимо, что $2+2$ не равно 4). Тогда как для Аристотеля и Фомы критерием необходимости является фактическая вечность определённого положения дел, а не наша способность представления. Однако многое из того, что эти философы сами назначили необходимым, сегодня нам не кажется таковым ни по их критерию, ни по нашему. Так, космическая и биологическая эволюции исключают вечность астрономических и биологических явлений, и мы также можем представить иной космос, населённый иными существами. Таким образом, чтобы возражение Фомы работало, его сторонник должен не только обосновать довольно архаичную аристотелевскую концепцию необходимости, но и модернизировать её таким образом, чтобы понятие необходимости имело смысл в условиях современной научной картины мира. До тех пор можно считать, что аргументы Фомы не работают.

Но даже если они работают, то на основании них можно прийти как к теистическим, так и к атеистическим выводам. Действительно, положим, мы пришли к выводу о существовании первопричины. Но почему далее мы должны утверждать, что это — Бог? Почему роль первопричины не может играть, скажем, Большой взрыв или что-либо ещё? Но если Большой взрыв может играть

роль первопричины, доказываемой исходя из указанного толкования принципа причинности, то получается, что такое толкование делает рационально обоснованным как теистическое заключение о существовании Бога, так и атеистическое толкование первой причины.

Однако, как отмечалось выше, ЕТ может отталкиваться не только от идеи причинности в мире, но и от «следов», оставленных Богом в нас самих. Этот путь в первую очередь связан с позицией Ансельма и его классическим ДББ, изложенным им во 2 главе «Прослогиона». Суть такова. Уму всякого человека — даже того, кто не верит в Бога, — доступно понятие Бога. Это понятие можно раскрыть как представление о существе, больше которого (т.е. совершеннее которого) нельзя себе представить. Если теперь мы предположим, что описываемое этим понятием существо существует только в уме (т.е. только лишь в качестве понятия), но не в действительности, оно не будет соответствовать своему определению, поскольку в таком случае можно будет представить себе более совершенное существо: существование только в уме менее совершенно, чем существование и в уме, и в действительности, и мы можем представить себе существо, которое существует и в уме, и в действительности. Таким образом, существо, больше которого нельзя себе представить, должно существовать и там, и там. А стало быть, Бог существует.

Основной посыл Ансельма заслуживает самого пристального внимания. Философ определяет Бога через нашу способность представления — как существо, больше которого мы не можем себе представить. Определить — значит тем самым ограничить. Следовательно, Бог Ансельма оказывается в тисках человеческого мышления. Ограниченный таким образом Бог не есть христианский Бог. Следовательно, аргумент Ансельма приводит к недопустимым для него самым следствиям. Рабски следуя ЕТ, мы вольно или невольно оказываемся заложниками наших познавательных способностей и делаем таковым Бога.

Допустим, однако, что в мире — всё равно, в природе или в нас самих, — действительно оставлены «следы» Бога, которые при должной работе когнитивных способностей, по мысли Алвина Плантинги, вторящего Жану

Кальвину [Плантинга 2014, 242–245], должны приводить нас к рациональному знанию о существовании Бога. Важно, что эти следы должны быть некими тварными механизмами, способными привести нас к такому знанию. Если расклад вещей таков, то следует считать, что либо а) атеисты и другие несогласные с выводами ЕТ имеют проблемы с функционированием когнитивных способностей; либо б) этих «следов» недостаточно для вывода о существовании Бога. Первое решение представляется, мягко говоря, неприемлемым. Помимо атеистов, отрицающих рациональность ДББ, у нас, например, есть атеисты, признающие рациональность ДББ, и агностики, которые считают существование Бога вполне допустимым, но не считают, что его можно доказать. По идее, они должны соприкасаться со «следами» Бога не меньше, чем верующие. Но атеист, признающий гипотетическую вероятность существования Бога, и агностик всё равно не верят в Бога. Скорее всего, следует признать, что механизм, который должен обуславливать переход от «следов» к познанию Бога, в их случае просто не работает. Возможно, что какие-то «следы» Бога есть, и верующие люди действительно их видят, а все остальные — нет, но тогда работа «следов», похоже, оказывается зависимой от факта наличия веры, что подрывает претензию сторонников ЕТ на чистую рациональность и независимость ДББ от религиозного опыта. Такой вариант согласуется с предположением, что если «следы» есть, то их явно недостаточно для вывода о существовании Бога. Остаётся заключить, что кто хочет — верит, а кто не хочет — тот не верит, и без всяких следов.

Если это верно, то теория «следов» не может быть принята как основание доказательств бытия Бога. Однако она всё ещё может быть полезна теологам в пропедевтических и апологетических целях. Если вы уже верите, то красота и необычная устроенность Божьего мира могут поддерживать вашу веру. Здесь следует обратить внимание на рассуждения представителей ЕТ, которые считали, что наше рациональное знание о бытии Бога может быть только гипотетическим, т.е. не непосредственным, а зависящим от изучения природы. Говоря точнее, эти теологи настаивали скорее на рациональности наших выводов о существовании Бога, чем собственно на необ-

ходимости ДББ. В восточно-христианской патристике, у апологетов, у Дионисия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Дамаскина и др. встречаются элементы такого варианта ЕТ.

Когда теология оказывается жертвой разума, на помощь приходит Предание (включающее также Писание, святоотеческие тексты, агиографию и др.), свидетельствующее о Боге и реальности Богообщения. Для верующего опыт Богообщения несомненно является надёжным источником знания о Боге. В конце концов, Бог Сам рассказывает нам о Себе. Опираясь на этот рассказ, Отцы пишут, что природа Бога оказывается вне досягаемости человеческого познания. Она изъята из строя сущего. Творец есть Сверхбог, существующий выше чего бы то ни было. За эти определения надо быть благодарным Псевдо-Дионисию Ареопагиту, сформулировавшему принципы так называемой мистической теологии (далее — МТ). Принимая существование Сверхбога, МТ может успешно «поглотить» порочность ЕТ: Бог, с одной стороны, является трансцендентной и имманентной причиной бытия каждой вещи, а с другой стороны, Он таковой причиной одновременно и не является, и всякое доказательство бытия Бога не будет ничего доказывать. Даже атеистическая точка зрения в перспективе МТ работает как восхваление Творца: выражаемое в ней представление о невозможности существования Бога отражает Его сущностную непричастность к миру.

Но как мы в таком случае вообще можем говорить о природе Бога? Как это возможно, если любое языковое выражение а *prōti* является неадекватным Его природе? Представители МТ могут ответить на этот вопрос по-разному, хотя в идеале, конечно же, следует молчать.

К этому и стремятся праведники. Но так как мы не праведники, то попытаемся дать ответ. Здесь уместным будет привести слова Псевдо-Дионисия: «Впрочем, если Он выше всякого слова и всякого познания и утверждается превыше целокупного ума и сущности, объемля, оставаясь Сам совершенно непостижимым, и если Его не обнаруживает ни чувство, ни воображение, ни мнение, ни имя, ни слово, ни прикосновение, ни знание, как же будет раскрыто у нас учение о Божественных именах, когда сверхсущное Божество является неназванным и превышающим именованья? <...> Итак, зная об этом, богословы славословят Его и как неименоваемого, и называя Его всеми именами» [Дионисий 2016, 242, 243]. Иными словами, язык изгаляется как может для выражения непередаваемого. В самом деле, что же плохого в символических выражениях богословия, если эти символы были явлены праотцам, пророкам, апостолам и святым по Божественному изъявлению, а мы лучше сказать не можем? Сам Бог заключил с нами языковую и символическую конвенцию, легитимизировав появление МТ.

МТ допускает два уровня понимания: первый — употребление синтетических конструкций с приставками *сверх-* и *пре-*, которые позволяют разграничивать в нашем уме Бога и мир (после базовых процедур апофатической и катафатической предикации), т.е. позволяют говорить о Боге как о Боге; второй — МТ как осуществление *unio mystica*¹, реальное приобщение к причастуемому в Боге (в нашем понимании, это нетварные энергии Бога²), которое даёт причастнику знание о Нём.

Какие доводы ЕТ может выставить против МТ? Можно, например, сказать, что отрицательное знание есть

1. Букв.: «мистический союз» — термин, применяющийся исследователями неоплатонизма и его различных изводов для обозначения главной цели адепта — единения с Божеством/Единым. В зависимости от того, в какой религиозный контекст помещён философский аппарат неоплатонизма, меняется и содержание этого союза. В нашем христианском случае это — обожение.

2. Может показаться, что энергии — такие же следы, как у Плантинги. Это совсем не так. Конечно, «энергией» в широком смысле этого слова можно обозначать каждую сотворённую вещь, так как она есть действие Бога (сотворена Им). Любой тварный результат деяний Бога называется энергией/эргоном. Но в строгом, узком смысле слова, который имеется в виду в данном пассаже, под энергиями понимается само нетварное действие Бога (сюда также включаются Его свойства), отличное от непричастуемой сущности. Пример по аналогии: процесс строительства, осуществляемый зодчим, не тождественен самому зданию. Так же различаются сотворение Богом мира как действие и сам мир.

противоречие в определении, т.к. знание есть всегда знание чего-то, то есть нечто положительное. На поверку этот тезис оказывается весьма сомнительным. Обратимся к «Corpus Aegeraticum», в котором мы находим важную опору для апофатических рассуждений. Этот текст сообщает нам, что и апофатическая, и катафатическая теология выражаются в суждениях. Если мы объединим обе эти системы, возникнет противоречие между тезисами, которые отстаивает тот и другой род теологии: например, можно будет утверждать, что Бог одновременно и существует, и не существует, и всеведущ, и не всеведущ и т.д. Традиционно эту трудность избегают за счёт использования понятий, выраженных в лексике, образованной с помощью приставки «сверх», что соответствует выделяемому мною первому уровню понимания МТ: Сверхбог, Сверхсущее и т.п. Апофатика старается подчеркнуть, что Бог не причастен ни одной вещи тварного мира, а катафатика подчёркивает, что имя любого тварного сущего, взятое по аналогии, при предикции к Богу может быть Его именем. Однако противоречие между методами сказывания никуда не девается: предикация теонимов с приставками сверх-/пре- оказывается просто модифицированным вариантом катафатики, учитывающим первичные отрицания апофатики, что не мешает отрицать полученные таким образом имена, создавая бесконечные противоречия: Он и Сверхблагой и Несверхблагой, и Сверхвсемогущий и Несверхвсемогущий. Поэтому от этого лингвистического уровня МТ следует переходить к мистической теологии в прямом смысле слова: человеку необходимо обратиться непосредственно к Богу, к тому, что Он открыл ему в Своём Преображении, и попытаться осуществить сверхчувственное восхождение. Следует чётко зафиксировать, что реальный Бог — где-то там, за пределами наших познавательных способностей. При такой постановке вопроса знание о Боге есть знание сверхрациональное.

В свете этого возражения против апофатики легко отводятся. Нам предлагают пользоваться только катафатикой, но даёт ли она нам те данные, которые являются собственно знанием о Нём? Не выдаём ли мы в таком случае за знание некую гипотезу и не судим ли лишь о ней? Я не думаю, что предлагаемое катафатической

теологией знание можно назвать положительным знанием о Боге. Бог не является частью этого мира, а значит, все катафатические суждения описывают Его в лучшем случае косвенно (справедливости ради, отмечу, что этот аргумент работает, если мы принимаем Откровение, ведь именно из него мы имеем знание о различии Бога и мира, что является одной из основных посылок данной статьи). Если же тезис о необходимости положительного знания ничего не даёт для получения надёжного знания о Боге, то можно уверенно пользоваться апофатикой: отделяя Бога от сущего, она, в пределах наших способностей, позволяет говорить о том, чем Он точно не является, намечая подступы к сверхпостижаемому.

Подведём итог. Первая группа заключений касается ЕТ. Для меня является приемлемым в апологетических и пропедевтических целях усечённый вариант ЕТ, но её теории о «следах», мне кажется, решительно не могут быть использованы для доказательства бытия Бога: из ЕТ можно вывести как теистические, так и атеистические заключения, что для неё самой (в отличие от МТ) не является приемлемым. Вторая группа выводов касается МТ. МТ, в свою очередь, как раз позволяет принять как теистические, так и атеистические следствия, считая их доводами в свою пользу. Особым преимуществом для верующего МТ обладает в силу того, что она пытается положить в своё основание реальный опыт Богообщения, что даёт возможность посмотреть на наши проблемы сверху вниз, а не снизу вверх.

Библиография.

1. Дионисий 2016 — Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах // Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т.1. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 240–293.
2. Плантинга 2014 — Плантинга А. Разум и вера в Бога. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет. М.: Языки славянской культуры, 2014.
3. Фома 2013 — Фома Аквинский. Сумма теологии: Т. I. Первая часть: Вопросы 1–64. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

Одно затруднение, связанное с бытием Бога

Статья Евгения Логинова

Иллюстрация Александры Трифионовой

и вдруг Бабах
БОГ
ах ты Господи

Всеволод Некрасов

Странность позиции многих из тех, кто называет себя атеистами, состоит в том, что они утверждают, что никто не должен доказывать тезисы об отсутствии. Если товарищи атеисты хотят видеть в этом удачный риторический ход в споре — это их дело. Признаю, что в пылу спора, особенно вынужденного спора с неприятным тебе оппонентом, выгоднее всего переложить на него бремя доказательств и смотреть, как оправдательное слово не сходит с вражьего языка. Но всё же не стоит всерьёз утверждать, что положения об отсутствии нельзя доказать. Математики и логики доказывают, например, отсутствие разрешающей процедуры в арифметике, физики — отсутствие теплорода, эфира, флогистона и т.д. Христианские теологи иногда брались доказывать отсутствие языческих божков — что породило известную шутку Ричарда Докинза: «Когда меня спрашивают о моих атеистических убеждениях,

я всегда с удовольствием отвечаю, что собеседник сам является атеистом в отношении Зевса, Аполлона, Амона Ра, Митры, Ваала, Тора, Одина, Золотого тельца и Летящего Макаронного Чудища. Просто я добавил в этот список ещё одного бога» [Докинз 2008, 56]. Поэтому я считаю, что философ, занимаясь исследованием положений, подтверждающих божественное существование или свидетельствующих против него, не должен отвергать возможность доказательства отсутствия Бога.

В этой работе я изложу рассуждение, некоторое время назад убедившее меня в том, что люди, принявшие существование Бога, скорее всего совершили ошибку. Если же я сам совершил ошибку, то, надеюсь, она послужит уроком другим исследователям божественных предметов. Сначала я представлю свой довод максимально кратко, потом раскрою стоящую за ним интуицию и сделаю необходимые уточнения, затем раскрою свою аргументацию более подробно и завершу текст обзором известных мне трудностей, с которым сталкивается моё размышление.

Кратко мой довод можно изложить следующим образом.

(1) Катафатическая теология и естественное богословие основаны на представлении о соразмерности божественности

ственного и земного — представлении, которое является источником столь огромного числа софистических основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход всё диалектическое искусство, дабы вызвать возможно большую трансцендентальную видимость. Апофатическое богословие, отрицающее эту соразмерность, потому есть наша лучшая теория Бога. Апофатическое богословие предсказывает, что, поскольку Бог является чем-то радикально отличным от мира, данное Им Откровение приоткрывает нам нечто исключительное, существенно отличное от нашего прошлого опыта, ведь обычно мы думаем о чём-то с помощью тех или иных предикатов, извлечённых нами из прошлого опыта.

(2) Однако известные нам представления о Боге не выпадают из нашего опыта и согласуются с ним. Все приписываемые Ему предикаты либо являются прямой аналогией человеческой деятельности (быть Творцом, Отцом, Господом), либо являются обычными положительными свойствами в превосходной степени (всезнание, всемогущество, всеблагость, абсолютная свобода и т.п.). Остальные предикаты конструируются из имеющих путем добавления разного рода приставок.

(3) Значит, апофатическая теология ложна. Ложность лучшей теории Бога, подразумевающей Его существование (или сверхсуществование, сейчас это неважно), означает, что у нас нет законного способа думать о Боге как о существующем.

Главная интуиция, стоящая за этим рассуждением, состоит в том, что если можно спекулятивно или эмпирически, из подручных материалов, построить такое представление о Боге, что оно не будет подразумевать Его существования и при этом в остальном будет неотлично от реально существующих представлений о Боге, то несуществование Бога более вероятно, чем Его существование. Апофатическое богословие вместе с положением об индуктивной природе нашего познания дают следствие, противоречащее наличному положению дел: не существует ни одного неожиданного определения Бога, не вписывающегося в контекст нашего опыта (кроме одного исключения, о котором я скажу в конце статьи). Сейчас я попробую воспроизвести это рассужде-

ние более развернуто.

Спекулятивная естественная теология — странный предмет. Вот уже более двух столетий как она утратила былую власть над умами. Сегодня даже среди философов редко встречается человек, убеждённый в логической корректности традиционных доказательств бытия Бога. Сталкиваясь с противоречиями внутри естественной теологии, можно либо ввести дополнительные дилекции, которые могли бы их сгладить или устранить, либо поставить себя выше самой концепции противоречия. Многие представители западного богословия и некоторые нынешние сторонники аналитической теологии, насколько мне известно, пользуются первым советом и пытаются вдохнуть жизнь в обветшавшие представления предков, а представители восточного богословия идут другим путём — как, например, автор текстов т.н. «Ареопагитского корпуса». Он осуждает «привязанных к сущему», утверждая, что подобает «всеобщей Причине приписывать все качества сущего и ещё более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща» [Дионисий Ареопагит 2002, 741]. Из этих слов авторитетного автора часто делают вывод о неуязвимости Бога для обычных логических доказательств и опровержений. А это — большое завоевание на пути теологических рассуждений. И хотя с таким Богом нельзя встретиться за завтраком, многие надеются, что смогут «посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания» [Дионисий Ареопагит 2002, 748].

Разумно спросить: что делает Бога столь выдающимся? По всей видимости, Бога отличает то, что Его природа состоит в совмещении радикального отрицания всего чувственно воспринимаемого и способности оказывать воздействие любого рода на любого чувственно воспринимаемого индивида. (Вопрос о Его способности воздействовать на классы и тем более классы классов гораздо сложнее; средневековые философы в этом отношении были куда менее либеральны по отношению к Богу, чем Рене Декарт и некоторые его последователи (см. [Гарнцев 1996])).

Как философов, нас интересует совместимость результатов апофатического богословия с устройством нашего познания. Апофатическое богословие отрицает приме-

нимость всех известных нам предикатов по отношению к Богу. В случае же всех других предметов, представления о которых не могут укрыться за щитом апофатического богословия, мы ожидаем, что они будут вести себя так же, как и подобные им предметы, с которыми мы уже сталкивались в опыте. Таким образом, Бог должен быть чем-то, что никак не соответствует нашему обыденному опыту, ко встрече с чем наш прошлый опыт никак не мог бы нас подготовить — т.е. чем-то, по отношению к чему любые наши ожидания были бы заведомо неоправданными.

Чем дальше что-то находится от наших ожиданий, тем меньше мы можем верить в реальность этого чего-то. Бог совершенно далёк от наших ожиданий, и мы могли бы сказать, что не имеем никаких оснований предполагать, что мы могли бы иметь понятие такого Бога, поскольку понятия формируются лишь на основании прошлого опыта. Но на деле мы имеем такое понятие. Как оно возникло — был ли его источником непосредственно Творец или оно было сформировано нами самими — отдельный вопрос. Но оно у нас есть, и мы можем выдвинуть убедительные предположения о том, как оно могло бы быть сконструировано.

Диванных философов может устроить кантовское объяснение идеи Бога как необходимого продукта разума. Другое объяснение более подходит натуралистически ориентированным мыслителям: чёрными, как известно, мыслят богов и курносые все эфиопы, голубоокие их же и русыми мыслят фракийцы (Ксенофан В 18 DK). Ещё более сциентистски настроенных людей могут убеждать исследования нейротеологов, когнитивных религиоведов и т.п. Я не знаю, следовало ли бы придумать Бога, если бы Его не было, как считал Вольтер, но я уверен, что такая выдумка точно была бы возможна.

Итак, апофатическое богословие утверждает, что представление о Боге таково, что оно могло бы появиться у нас только в результате откровения. Однако наш обыденный опыт и когнитивное устройство таковы, что их одних может оказаться вполне достаточно для конструирования понятия Бога. Иными словами, представление о Боге, соответствующее нашей лучшей теологической теории, никак не коррелирует с тем представлением

о Боге, которым мы фактически обладаем; более того, справедливость этой теории должна была бы вести к невозможности наличествующего у нас представления. Тем самым апофатическое учение просто не находит себе оправдания. Чем больше Бог скрывается во пресветлом сумраке апофатики, тем лучше нам его видно.

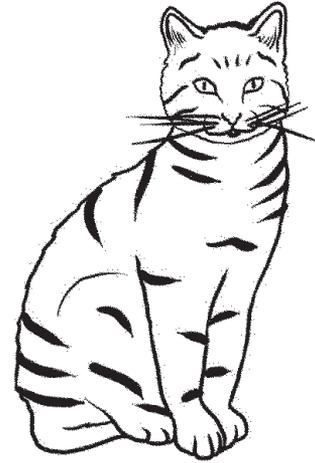
С изложенным аргументом связано немало трудностей. Мне приходят в голову три интересных возражения, и теперь я остановлюсь на них.

Возможно ли в принципе узнать что-то радикально новое? Если всё, что мы знаем, есть просто сборка из прошлого опыта, как могли бы сказать нам защитники апофатического богословия, это создало бы серьезные трудности для моего аргумента. Можно было бы сказать, что, даже узнав что-то новое посредством откровения, люди, пережившие мистический опыт, не смогли бы осмыслить это знание иначе, чем используя обыденные слова и прошлый опыт. И идеи, почерпнутые из этого прошлого, земного опыта, они использовали бы для обозначения чего-то из мира горнего. Но мы, люди без мистического опыта, никак не могли бы понять, к чему отсылают эти знаки — никакие имеющиеся у нас представления не могли бы помочь нам даже отдалённо догадаться, о чём идёт речь. Таким образом, апофатика оказывается выведенной из-под удара на том основании, что, хотя свойства Бога, явленные верующим в откровении, действительно радикально отличаются от свойств, известных в силу знакомства с миром, пережившие опыт соприкосновения с божественными свойствами люди, делясь своим опытом с другими, не имевшими опыта богообщения, оказываются вынуждены использовать способы выражения, апеллирующие к свойствам мира (просто для того, чтобы быть понятыми) — что для реципиентов такого описания создаёт иллюзию Бога, составленного из вполне мирских свойств.

Многие современные православные богословы указывают нам на ту пользу, которую может принести верующим знакомство с квантовой механикой. Епископ Григорий Лурье считает, что логика, необходимая для описания квантового мира, помогает нам и в теологических штудиях. Алексей Осипов указывает, что изучение квантового мира должно удерживать нас от опрометчивых

суждений о мире духовном: если уж наши обыденные понятия так плохо подходят для описания квантового мира, то чего уж говорить о природе божественного Логоса. В совокупности с приведёнными выше рассуждениями это положение приводит нас к выводам, противоположным тем, что делают обычно богословы. Открытия квантовой физики показывают нам, что существуют объекты, лежащие за пределом нашего обыденного опыта, которые нельзя описать на его основе. Однако у нас есть возможность сконструировать необыденные, контринтуитивные и при этом доступные для понимания людям, никогда не имевшим опыта физиков-экспериментаторов, описания, которые позволяют нам, в конечном итоге, работать с описываемыми объектами и создавать, опираясь на эти описания, технику, приборы и всякие полезные в хозяйстве штуки: не до конца зная «что», физики говорят нам, что они неплохо представляют себе «как». Эти «знания как», несводимые к прошлому обыденному опыту, оказываются, тем не менее, доступными для понимания. Не всё, что не является производным от прошлого опыта, вопреки приведённому выше возражению воображаемых защитников апофатики, является радикально новым: мы всегда ищем промежуточные сходства, чтобы вписать новый опыт в старый. Радикально же новым опытом можно было бы считать такой, к которому таковые сходства были бы неприменимы, и при этом самоочевидность этого опыта делала бы невозможным его игнорирование.

Вторая трудность станет очевидной, если мы сопоставим моё рассуждение с тем, как организовано обыденное знание. Можно было бы возразить, что представление о котках может быть собрано из представлений о других животных так же, как представление о Боге, согласно нашей мысли, может быть собрано из уже имеющихся представлений. Значит ли это, что гипотеза о существовании котков не находит себе оправдания? Краткий ответ на это возражение состоит в том, что без посылки о бытии котков в моём прошлом опыте объяснение существования представления о котках будет куда сложнее, чем с этой посылкой. Приведу другой пример. У меня также есть представление о бытии Австралии. Я люблю читать австралийских философов, но моё тело никогда не было



южнее экватора. Это значит, что Австралия никогда не была частью моего прошлого опыта. Однако для меня существует реальная возможность оказаться, например, в Мельбурне, и таким образом подтвердить кое-что из того, что я сейчас знаю об этом материке. Эта возможность делает случай Австралии куда более похожим на случай котков, чем на случай с Богом.

Последняя, но не по значению, трудность связана с анонсированным выше исключением. Это исключение — определённое понимание Троицы. Я не отрицаю, что можно сконструировать богословие, которое бы противоречило обыденному опыту и было бы в этом подобно квантовой физике. Рассуждения о Троице, скажем, Шеллинга или Николая из Кузы кажутся мне хоть и искусными, но всё же в значительной степени искусственными. Но византийские богословы, во всяком случае, в толковании Григория Лурье, утверждали нечто действительно волнующее: что единица равна тройке [Лурье 2016]. Это кажется мне настоящим безумием для эллинов. Это — то, что никак не стыкуется со всем имеющимся у меня опытом. Возможно, это хороший контрпример для моего аргумента, в настоящий момент я не знаю, как ответить на этот вызов.

Возможно, философам вроде меня стоит лучше читать святых отцов и учителей церкви. Так, Псевдо-Дионисий в первой же главе трактата «О мистическом богословии» предупреждает своего читателя о заботе, которую должен тот проявить, чтобы никто из непосвящённых не услышал о мистическом богословии, а Фома Аквинский сообщает, что с непризнавшими откровение нечего и разговаривать о доказательствах положений веры, допускается лишь препятствовать их попыткам опровергнуть эти положения [Фома Аквинский 2007, 14]. Возможно, в будущем у нас с последователями Псевдо-Дионисия и Фомы появится тема для беседы.

Библиография

1. Гарнцев 1996 — Гарнцев М.А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. 1996. № 8. С. 7–16.
2. Дионисий Ареопагит 2002 — Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002.
3. Докинз 2008 — Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Из-во КоЛибри, 2008.
4. Лурье 2016 — Лурье В.М. Понятие числа в триадологии восточной патристики // URL: academia.edu/30246820/
5. Фома Аквинский 2007 — Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Ника-Центр, Эльга; СПб.: Алетейя, 2007.

Можно ли доказывать существование Б-га после Освенцима?

Статья Давида Апфельбаума
Иллюстрация Екатерины Зыряновой

Известно выражение Теодора Адорно: «После Освенцима нельзя писать стихи». Но, продолжая мысль автора «Диалектики Просвещения», можно задаться риторическим вопросом: можно ли доказывать существование Б-га после Освенцима?

Почти всё время существования иудаизма, древнейшей формы монотеизма, вопрос о бытии Б-жием был за скобками. С Ним можно было разговаривать и даже спорить — по крайней мере, в пространстве ТаНаХа, Еврейской Библии. Он или приказывал, что делать, а что не делать, как на Синае, или прислушивался к молитвам пророков, или вообще скрывался, незримо присутствуя в сознании читателя книги Эстер.

Но нигде не было написано, что надо верить в Него. Да, у вод Красного моря «поверили они в Господа и Моисея, раба Его». Да, потом на Синае Он говорит: «Я Господь — Б-г твой». Но нигде — в дошедших до нас книгах ТаНаХа, по крайней мере — Он не говорит «верь в меня».

Действительно, среди 613 заповедей, формулировки которых рассеяны по Талмуду и собраны воедино Май-

монидом в XII веке, нет заповеди — «верить». Да и сам Маймонид в «Законах основ Торы» решительно говорит: «Основа основ — *знать*, что существует Он». Именно «знать», но не «верить».

Но в чём же основание такого подхода, неясного «фаустовской душе» западного, христианского человека? Отчасти в том, что в библейской литературе (в каком-то смысле и в постбиблейской тоже: в апокрифах, в обоих Талмудах и мидрашах) Откровение становится расхожим явлением — Б-г всюду: Он говорит, спорит с вами, порой ругает вас... Верите ли вы, дорогой читатель, в существование вашего собеседника в повседневном разговоре? Наверное, нет, правда же? — он вот, перед вами, в прямом вашем доступе, дан с очевидностью, которая выносит вышеуказанный вопрос за скобки. Вопрос о вере появляется значительно позднее — у идеологов христианства, которые, на скорую руку готовя программу для многочисленных (как добровольных, так и обращённых против своей воли) неопитов, создавали целые системы «credo» и «πιστεύω»... Да, конечно, слово «вера» на иврите есть — *эмуна*. Однако оно, как и в русском, близко по корню и значению к слову «верный», «предан-

ный» — *неман*. Т.е. *эмуна* — скорее верность Б-гу, чем вера в Него.

Со времён написания Пятикнижия прошло уже три тысячи лет, а со времени завершения Талмудов и комpendиума мидрашей — полторы тысячи. Никто из разумных людей уже давно не верит в Творение за буквально шесть дней, в то, что миру 5777 лет, или в то, что если стричь ногти на руках в том порядке, в котором идут пальцы, умрут родственники, как и во многое другое. Всё это убрано на пыльную музейную полку. Но живое ощущение бытия Б-га и верность идеям ТаНаХа: свободе воли человека, человеческому достоинству, неприятию любого угнетения. Почему? Возможно ли это без, как говорят христиане, «веры»?

Оказывается, возможно. Благодаря знанию, которому, однако, нужны доказательства. И простая очевидность присутствия Б-га доказательством в строгом смысле, разумеется, не является.

Около ста лет назад перед ассимилированным евреем из Германии, Мартином Бубером, встал похожий вопрос. Анализируя тексты древнееврейских молитв, он увидел характерное обращение к Б-гу: *ата*, т.е. Ты. Как и в большинстве старых языков Европы (в том числе и древнерусском), обращением ко второму лицу — кем бы оно ни было: от раба до царя — было именно «ты». И Б-г не был исключением. Откровение с Его стороны и молитва — с человеческой слагались в непринуждённую беседу со всей эмоциональной палитрой, описанной выше на библейских примерах. Человек и Б-г ведут диалог.

Но как же быть с постбиблейским пространством, где формам откровений и пророчеств не осталось места? Какой же может быть диалог, когда одна из сторон не отвечает, манкирует собеседника?

Это один из главных метафизических вопросов постхрамового иудаизма, который ещё называют раввинистическим ввиду того, что именно учителя Торы (*раббаним*

на иврите) стали интеллектуальным и духовным ядром еврейской религии после разрушения Иерусалимского Храма около 70 г. н.э. Эти интеллектуалы, повидавшие на своём веку поражение в Иудейской войне, а потом и в Великом восстании, испытывавшие гонения Тита и Адриана, задавались тем же вопросом, что и узники упомянутого в начале статьи Освенцима: как мог Б-г, если Он благ, такое допустить? Но раввины — не священники и не пророки, они не разговаривают, как Моисей, с горними через нечто, именуемое *аспаклярия меора*, или, как царь Давид, через ещё более непонятное нечто под названием *урим ве-тумим*¹. Им, как и нам, тем, кто живёт после Освенцима, остаётся вопрошать Текст. Именно с Текстом остаётся вести диалог. Но как разговаривать с Текстом, раз и навсегда данным и зафиксированным, где каждая буква закреплена намертво? И тем не менее. Это — второй вопрос после «как Творец допустил Аушвиц?», который задаёт испуганный парадоксом разум.

Но начнём издалека. Была ли у вас когда-нибудь любимая книга? Настолько любимая, что хотелось (или хочется до сих пор) перечитать её бесконечное количество раз. Не приходилось ли вам ловить себя на мысли, что у вас готов куда лучший финал для этой книги, чем написал автор? Или вы своих героев провели бы по жизни чуток по-иному? Текст вашей любимой книги начинает жить своей собственной жизнью — в вашем сознании, а иногда вопреки ему, являясь в новом, неожиданном повороте событий в сновидении или в виде странной, внезапно возникшей из глубин вашего Я идеи.

Такая книга была и у мудрецов Талмуда. Именно она помогла им выдержать терзания римского орла подобно тому, как спустя две тысячи лет терзания нацистского орла перенесли их потомки. И эта книга — ТаНаХ. Однако писатели и составители этого Текста, с одной стороны, и создатели Талмуда и мидрашей, с другой, — люди разных формаций, порой различным образом этот

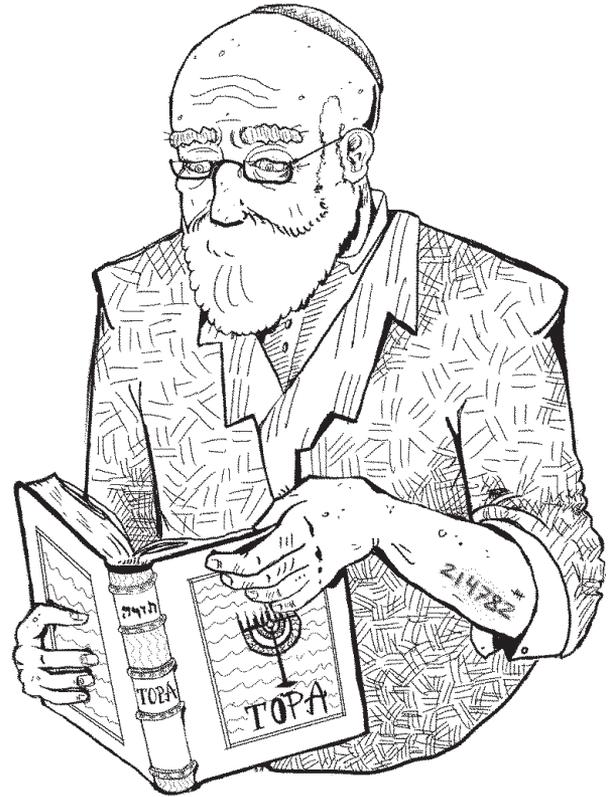
1. *Аспаклярия меора* — букв.: светящееся зеркало, через которое Моисей якобы разговаривал с Б-гом. Перевод же *урим ве-тумим* толком неизвестен, в Синодальном переводе так и оставляют: «*урим и тумим*». Некоторые считают, что это — нагрудник первосвященника с драгоценными камнями; камни эти, как утверждается, загорались в определённой последовательности, подсказывая тем самым ответ на тот или иной вопрос.

Текст читающие. Если пророки, авторы различных книг Еврейской Библии, работали в агрессивных условиях какофонии голосов архаического язычества, то те интеллектуалы, чьи суждения приведены в талмудической литературе, были одной из скрипок симфонии эллинистической мысли, пытаясь перманентно стать первой скрипкой в этом оркестре (что, на взгляд автора сих строк, им удалось). Первые работали в телеграфном стиле: ясные, чёткие, на вес золота формулировки; вторые же — в стиле русских литературных критиков XIX века: литература — лишь повод для разговора.

И этот разговор с Текстом стал для каждого из пост-храмовых интеллектуалов диалогом с Б-гом.

Автор этих строк не может назвать точное количество раз, сколько он читал ТаНаХ или отрывки из него. Но каждый раз это — иной Текст. Текст вечно обновляющийся и готовый для диалога — диалога в любое время и на любую тему. Смыслы рождаются в нём, как вселенные в пространственно-временной пене. А значит, Текст до сих пор пишется. И разум приходит к выводу: если Автор Текста его до сих пор пишет, значит, Автор существует.

И даже после Освенцима Он пишет стихи.



Трудный путь Франца Brentано

Статья Дмитрия Миронова
Иллюстрация Маус

Как это ни удивительно, но и в таком вопросе, как доказательство существования Бога, возможны только два пути: трудный и лёгкий. Трудность при этом может заключаться не только в самом характере (или технике) доказательства, но и в том, как нам дальше быть с таким доказательством. Вполне может выясниться, что доказанный объект недостаточно специфицирован. И в этом отношении онтологическое доказательство становится более лёгким путём: начав с предельно «нагруженного» понятия Бога, мы далее можем легко вывести свойства, традиционно ассоциируемые с именем Бога. С другой стороны, телеологическое доказательство может поначалу казаться лёгким (мы всего лишь доказываем существование Первой причины в цепи причин), однако со сложностями мы столкнёмся, когда затем потребуется объяснить, что доказанный объект и есть тот Бог, о котором говорится в традиции.

Франц Brentано полагал, что доказательство существования Бога есть трудная, но вполне разрешимая задача. И в качестве своих противников он равно рассматривал как тех, кто полагал, что эта задача неразрешима, так и тех, кто считал, что она не так уж сложна. Единственным достойным доказательством существования Бога для Brentано было телеологическое доказательство (учение Brentано о существовании Бога (лекции на данную



тему, прочитанные в Венском университете, и дополнительные аргументы, представленные в заметках 1910-х годов) содержится в книге [Brentano 1968]).

Сторонники онтологического доказательства, согласно Brentano, были в числе тех, кто полагал, что доказать существование Бога легко, достаточно только понять значение фразы «Бог существует». Некоторым мыслителям существование Бога представлялось самоочевидным. Говорили: Бог — это то, благодаря чему мы знаем всё то, что мы знаем; однако принцип, делающий для нас достоверными другие принципы, сам должен быть максимально достоверным; значит, Бога мы должны знать в совершенстве. Такой аргумент Brentano рассматривал как паралогизм, основанный на эквивокации: он возникает в силу смешения разных смыслов выражения «благодаря чему». Одно дело, когда мы знаем о вещи, творении Бога, другое дело, когда мы знаем о вещи как о творении Бога. О многом мы знаем, согласно Brentano, вне какой-либо связи со знанием о соответствующей первой причине. Мы можем ничего не знать об оптическом нерве, сетчатке, строении глаза, обо всех вещах, которые порождают свет и цвет, однако именно благодаря им мы многое знаем.

Само онтологическое доказательство, — во всех его формах, — для Brentano есть паралогизм, основанный на эквивокации. В онтологическом аргументе притаились две эквивокации: во-первых, смешение номинального и реального определения, во-вторых, смешение отрицательного суждения и утвердительного.

Номинальное определение путали с реальным в следующем аргументе:

1. Бесконечно совершенное существо обладает необходимым существованием.
2. Бог есть бесконечно совершенное существо.
3. Значит, Бог обладает необходимым существованием.
4. Следовательно, Бог существует.

Что в этом аргументе означает предложение «Бог есть бесконечно совершенное существо»? Можно сказать, что это предложение эквивалентно предложению вида «Имеется Бог, который есть бесконечно совершенное существо». В таком случае определение понимается как реальное и включает в себя то, что требуется доказать.

С другой стороны, можно сказать, что это предложение эквивалентно предложению вида «Под Богом понимается бесконечно совершенное существо». Тогда определение номинальное и из него следует только то, что под Богом понимается такое существо, которое обладает необходимым существованием. Но тогда остаётся открытым вопрос, существует ли предмет, соответствующий данному определению.

Отрицательное суждение путали с утвердительным в следующем аргументе:

1. О чём мы знаем ясно и отчётливо, что оно принадлежит к природе вещи (т.е., что оно содержится в понятии вещи), то мы можем с достоверностью утверждать об этой вещи.
2. Мы знаем ясно и отчётливо, что к природе наиболее совершенного существа принадлежит то, что оно обладает вечным существованием, в себе необходимым.
3. Следовательно, о Боге можно утверждать, что Он обладает существованием, которое в себе необходимо.
4. Следовательно, Бог существует.

Опасность путаницы таится в большей посылке, в слове «утверждать». То, что содержится в понятии вещи, согласно Brentano, должно утверждаться об этой вещи не категорически, а гипотетически. То есть мы должны утверждать не то, что субъект имеет это определение, а то, что соответствующая вещь не может не иметь этого определения, если она существует. Поэтому из аргумента следует только такой вывод: «Не имеется Бога, лишённого существования, в себе необходимого».

Онтологические доказательства для Brentano имеют точно такой же характер, как и доказательство следующего вида:

То, что состоит из золота, существует.

Золотая гора состоит из золота.

Следовательно, золотая гора существует.

А может ли научить нас чему-то онтологическое доказательство (кроме, разумеется, того, что люди всегда подвержены ошибкам и недосмотрам)? По Brentano, есть урок, который мы усваиваем, конструируя онтологические аргументы: предложение «Бог существует» могло бы стать очевидной истиной только для того, кто имел бы в своём распоряжении адекватную идею Бога.

Если бы мы могли в совершенной интуиции постигнуть Бога, то, конечно, на её основании мы знали бы с очевидностью о Его существовании. Используемые в онтологических аргументах понятия Бога могут представляться нам ясными и отчетливыми, однако эти понятия далеки от того, чтобы быть адекватными идеями Бога.

Другой вопрос, стоит ли вообще браться за доказательство существования Бога. Вполне может оказаться, что из природы Бога, из значения имени «Бог» следует невозможность доказательства Его существования.

Брентано рассматривал и опровергал несколько «атеистических» тезисов.

Некоторые утверждали: понятие Бога противоречиво. Бесконечно совершенное существо должно обладать каждым совершенством. Но это невозможно, тем более что среди совершенств есть такие, которые могут существовать в разных объектах раздельно, но никак не в одном и том же объекте вместе.

Такой тезис Брентано легко парировал: понятие *ens realissimum* противоречиво, однако это понятие не совпадает с понятием Бога. Указанные в этом «атеистическом» тезисе сложности возникают для сторонников онтологического доказательства. Против сторонников телеологического доказательства можно выдвинуть следующие тезисы.

Тезис 1. Допустим, Бог понимается как бесконечно совершенная причина мира. Мы знаем, что творение мастера столь же хорошо, сколь хорошо его искусство. Творение бесконечно совершенного творца должно быть бесконечно совершенно. Однако мир, очевидно, далёк от совершенства.

Брентано отвечал так. Мы совсем не обязаны утверждать, что бесконечно совершенный мастер творит бесконечно совершенный мир. Можно утверждать только то, что божественное творение становится до бесконечности совершенным. Также можно утверждать, что мы знакомы лишь с подготовительными стадиями: ни финальное состояние мира, ни непосредственно предшествующие ему стадии нам не известны. Если мир есть художественное творение, то судить о замысле и цели с полным правом мы можем лишь по завершении мирового развития, когда станет явным Универсум во всей

его целостности. Согласно Брентано, вся история мира, вплоть до теперешнего момента, может рассматриваться только как слабая прелюдия к бесконечно возвышенной драме.

Тезис 2. В мире есть зло. А если оно возникло, то у него должна быть причина. Если Бог существует, то всё, возникшее по какой-то причине, в конечном итоге возникло благодаря Богу. Всякая действующая причина своё действие делает подобным себе. Если Бог сотворил всё, что существует, то всё, существующее каким-то способом, должно быть подобным Ему; следовательно, и зло в такой же мере подобно Ему.

Брентано отвечал так. В этом тезисе не доказан принцип подобия причины действию. Обобщенно можно сказать, что посылки и вывод, представление и суждение, желание цели и выбор средств — все они находятся друг к другу в отношении причины и действия. Но нельзя сказать, что элементы каждой из этих пар подобны друг другу.

Тезис 3. В природных процессах есть регулярность. Регулярность образует основу всякого нашего начинания; но она очевидным образом несовместима с существованием всемогущего Бога. Если мы допустим Его существование, то мы также должны будем допустить непрерывные случайные вмешательства в ход природы, а это уничтожит всякую регулярность и тем самым всякую возможность разумного предвидения.

Брентано отвечал так. Во-первых, Бог не только свободен и могущественен, Он также и мудр. И совсем немудрой по своим последствиям была бы процедура постоянного случайного вмешательства. Во-вторых, когда говорится о чудесах, то имеется в виду божественное откровение; но Бог точно так же открывает себя в природном порядке. Чудеса не уничтожают природный порядок, поскольку в противном случае исчезли бы сами чудеса: для чудес требуется определенный стандарт, с помощью которого мы могли бы судить о некоторых событиях как о чудесных. Более того, теист может смело утверждать, что божественное Провидение порождает вещи не прямым вмешательством, а посредством вторичных причин, т.е. посредством того, что уже есть в мире. Присутствие Бога в мире теист может понимать только

как наличие во Вселенной единого замысла и цели.

Приведённые опровержения «атеистических» тезисов, равно как и критика онтологического доказательства, не могут заменить само телеологическое доказательство в версии Brentano. Телеологический аргумент Brentano имеет следующую общую форму: вначале доказывается, что все вещи, которые мы постигаем в опыте, существуют не случайно, а необходимо (необходимость вещи означает, что имеется непосредственная причина, обусловившая существование этой вещи); затем доказывается, что ряд причин не может уходить в бесконечность, должна существовать Первая причина; после чего доказывается, что эта причина имеет свойства, традиционно приписываемые Богу.

Доказательство необходимости всех вещей нашего опыта может быть общим, применимым ко всем вещам (если мы исходим из непрерывности времени), или частным, применимым к физическим вещам (если мы исходим из непрерывности пространства).

Общий аргумент такой.

1. Представление, равно как и суждение, не может не иметь временного модуса.

2. Если вещь действительно существует, то она может быть представлена в настоящем. Для нас нет ничего, что не существует во времени.

3. Но представление в настоящем есть всего лишь граница внутри непрерывного процесса, само по себе есть почти ничто и предполагает существование континуума фаз представления, предшествующих и следующих за представлением в настоящем. Всё, что для нас существует в настоящем, бесконечно малое время должно существовать неизменно (и в континууме фаз представления будет подвергаться бесконечно малому изменению).

4. Если бы вещь существовала случайно, то она могла бы внезапно (случайно) возникнуть и внезапно (случайно) исчезнуть. В какой угодно момент времени были бы возможны (с равной вероятностью) две ситуации: одна — неопределённое (случайное) колебание между бытием и небытием, другая — бесконечно малое по длительности существование или несуществование. Но из предыдущих достоверных для нас тезисов (достоверность тезисов 1–3 основывается на внутреннем восприятии) следует, что

случаи существования, или бесконечно малого процесса, бесконечно более часты, чем случаи внезапного (случайного) колебания между бытием и небытием.

5. Следовательно, допуская случайное существование вещей нашего опыта, мы впадаем в противоречие. Следовательно, всё, что существует, необходимо.

Частный аргумент такой.

1. Априорная вероятность того, что любое место в пространстве будет занято некоторым телом, никак не меньше вероятности того, что любое место в пространстве не будет занято каким-то телом.

2. Очевидно, однако, что во всем пространстве бесконечно больше мест остаются незанятыми, чем занятыми. Ибо совокупность всех вещей, выражаемая через некоторую конечную величину, необходимо ограничена такой частью пространства, которая бесконечно мала по сравнению с совершенно пустой частью пространства.

3. Актуальное существование бесконечно протяжённого тела есть противоречие. Немыслимо без противоречия актуальное присутствие тела во всех возможных частях всех возможных пространств.

4. Если тела существуют в пространстве случайно, то существование любого тела в каком угодно месте пространства было бы столь же вероятно, как и его несуществование. Тогда вероятность занятости любого места пространства была бы реально равна вероятности его незанятости (и выражалась бы как $\frac{1}{2}$). А это вступает в противоречие с тем, что пустых мест пространства бесконечно больше, чем занятых (в силу того очевидного обстоятельства, что (актуально) бесконечное множество тел невозможно).

5. Следовательно, физические вещи существуют необходимо.

Из того, что все вещи нашего опыта существуют необходимо, не следует, что они напрямую необходимы. Достаточно допустить непрямую необходимость, обусловленную ближайшими причинами.

Исходя из тезиса непрямой необходимости всех вещей нашего опыта, согласно Brentano, уже можно доказать, что существует нечто напрямую необходимое, обуславливающее собой непрямую необходимость вещей. Предположим, что в ряду причин каждая причина обу-

словливает последующую причину и сама обусловлена предыдущей причиной. Но в таком случае вся последовательность вещей, которая обозначается как непрямо необходимая, будет случайной. Это особенно ясно в случае физических вещей. Представим себе такую последовательность физических объектов, в которой каждый объект порождается предыдущим объектом. Если такая последовательность может где-то возникнуть, то ничто не препятствует тому, чтобы она возникла в любом месте пространства. Она не может возникнуть во всех местах пространства, а значит, её присутствие в любом месте пространства будет случайным. Против случайности существования вещей Brentano уже привёл аргументы. Поэтому остаётся только одно: существует нечто вне нашего прямого опыта, что, в противоположность вещам опыта, напрямую необходимо и должно рассматриваться как первая причина вещей опыта.

Далее Brentano доказывал, что Первая причина есть подверженный изменениям разумный принцип. Почему «подверженный изменениям»? Всё, что мы постигаем в опыте, подвержено изменениям; если Первая причина неизменна, то невозможно понять природу изменений. Более того, изменчивость Первого принципа очень хорошо сочетается с его разумностью. Если Первое начало знает все истины, то оно также знает такие истины, которые «индексикальны» (сказали бы мы теперь). Оно знает, что в отношении к какому-то моменту времени правильно желать скорого возникновения вещи, в отношении к другому моменту времени правильно желать длительного существования вещи, а в отношении к ещё какому-то моменту времени правильно желать существования вещи тогда, когда она существовала. Изменяясь, разумный принцип остаётся в согласии с самим собой. Наоборот, мы бы не назвали разумным того, кто, замыслив совершить нечто важное через год, после того, как год прошёл, всё ещё сохранял бы в неизменности своё намерение совершить нечто важное через год.

Рамки данной статьи не позволяют указать на все сложности, с которыми сталкивалось и может столкнуться доказательство Франца Brentano. От него самого выбранный путь требовал обстоятельной полемики с противниками телеологии (в частности, с дарвинистами).

Совсем нетривиальной задачей оказывается и теодицея. К сложностям концептуальным здесь добавляются сложности морального характера. Стоит ещё раз подчеркнуть: Brentano выбрал трудный путь.

Библиография

1. Brentano 1968 — Brentano F. *Vom Dasein Gottes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

Боги в раннем буддизме

Статья Анастасии Ложкиной
Иллюстрации Лизы Кузиной

Вопрос о том, существуют ли боги в раннем буддизме, а также в чём состоят их особенности и функции по сравнению с богами других индийских религий, не может быть решён исчерпывающим образом. В рамках данной заметки мне хотелось бы всего лишь наметить контур основных проблем, связанных с данной тематикой. Сразу необходимо сделать оговорку касательно того, что я понимаю под ранним буддизмом, а также о том, на какие именно источники я буду опираться.

В первую очередь меня интересует традиция «Палийского канона» (я буду вести своё рассуждение, основываясь на своём опыте изучения этого источника) — основополагающего и чрезвычайно обширного корпуса раннебуддийских текстов, основная часть которого сложилась во второй половине первого тысячелетия до нашей эры. Именно «Палийский канон» является главным источником для изучения раннего буддизма как религии, философии, нарратива. «Палийский канон» представляет собой собрание различных по жанру текстов, сложившихся в разное, вплоть до нескольких веков, время, и передающихся устным путем. Фиксация «слова Будды» (*будха-вачана*) в виде «Трёх корзин» (*Типитака* — обычное название для «Палийского канона») не делает его застывшим и неизменным. Инкорпорации в текст и редакции текста происходили даже спустя несколько столетий после оформления его структурного ядра.

«Учение Пробуждённого» (*буддха-дхарма*) представ-

ляет собой многоуровневый дискурс, в котором каждая часть, подобно кругу из зеркал, отражает другие части и сама отражается в них, а также во всей совокупности текстов как в метатексте. Религиозно-философские представления раннего буддизма дробятся на множество воззрений отдельных школ (в каноническом списке их 18, но такое их количество условно), ведущих между собой постоянную полемику. «Палийский канон» принято считать корпусом текстов школы Тхеравада (Стхавиравада), однако большая его часть сложилась ещё до дифференциации и институционального выделения школ, а отдельные тексты «Трёх корзин» репрезентируют общие для всех школ индийской философии культурные воззрения. Особенно это касается второй корзины, «Сутта-питаки», отрывки из текстов которой я преимущественно и буду в этой заметке рассматривать. Важно отметить, что мы в данном случае можем говорить только о внутритекстовой, литературной, но никак не о хронологической логике появления, развития и изменения тех или иных интересующих нас концептов.

Итак, признаёт ли ранний буддизм существование богов? В «Сутта-питаке» повсеместно встречаются упоминания о ведийских богах — Индре, Варуне, Агни, Яме, Брахме. Прямого запрета и осуждения веры в богов тексты, относящиеся к жанрам *сутта* (проповедь Будды, касающаяся основных положений Учения (см. [Сутта 1984], [Буддийские сутры 1990])), *джатка* (рассказ о прошлой жизни Будды и связанное с ним

наставление, [Джатака 1984]) и *гатха* (песнь монаха или монахини о своём обращении в буддизм и достижении Пробуждения, [Тхерагатха 1984]), являющимся основными жанрами «Сутта-питаки», не содержат. Однако боги в раннем буддизме не являются создателями и правителями мироздания. В более поздний период этот взгляд был концептуализирован в форме *ниришвара-вады* (пали *ниссара-ниммана вада*) — учения («говорения»), что Бога-Творца не существует. Этот взгляд разделяли и другие школы индийской философии классического периода. Подробный последовательный разбор его можно найти в таких сочинениях, как «Абхидхармакоша» Васубандху, «Праманавартика карика» Дхармакирти, трактаты Камалашилы и Шантаракшиты.

Боги в буддийской космологии представляют собой один из шести разрядов живых существ. Они, как и все существа, подвержены действию закона причинности (*пратитья-самутпада* — закон взаимозависимого возникновения). Боги не живут вечно, но срок их жизни необычайно долгов по сравнению с людским сроком жизни. В соответствии с накопленной заслугой, человек может переродиться богом или же бог может переродиться человеком. Считается, что рождение человеком самое удачное, ведь только человек может достигнуть Пробуждения.

Не все боги наделены равным могуществом. Существуют раннебуддийские классификации богов разных сфер мироздания (*Девалока* — «сферы богов», *Арупадхату* — «сферы не имеющего формы-образа»). Некоторые боги напрямую связываются со ступенями медитации-дхьяны (боги *Брахмалоки* — «мира Брахмы»). Кроме того, в мире существуют *локапалы* — боги-защитники сторон света

[Lamotte 1988].

Таковы основные сведения о роли богов и их видах в раннем буддизме. В «Сутта-питаке» включены многочисленные нарративы с участием богов. Можно согласиться с буддологом Аланом Уоллесом, доказывающим в своей лекции «Является ли буддизм действительно нетеистическим?», что нетеистичность всего буддизма есть большое упрощение.

Я уже упомянула, что боги раннего буддизма — те же самые, что и боги в ведийской традиции, то есть традиционные боги ведийской религии не отрицаются буддизмом. Для раннего буддизма вообще характерно особое отношение к ведийской традиции. В недавнем прошлом было принято писать, что буддизм возникает как альтернатива брахманизму, на основе его критики. В последнее время появляется всё больше исследований, посвящённых соотношению этих двух традиций и доказывающих их взаимовлияние. Во многом буддизм возникает как попытка переосмысления ключевых идей ведийского мировоззрения в период его кризиса, когда возможным в рамках самой ведийской традиции стало даже заявить, что Веды не имеют смысла. Сложно судить, касается ли это вопроса о существовании богов или же признание существования основных богов в буддизме является уступкой распространённой культурной модели, как полагают некоторые исследователи. Во всяком случае, ведийские боги являются неотъемлемой частью буддийского Космоса, они часто изображаются на рельефах древних буддийских культовых сооружений — ступ¹. (По этому поводу см. диссертацию Л. Андерсон, посвящённую изображениям Индры в Санчи и Бхархуте [Anderson, 1978]). Индра, как правило, изобра-

1. Раннебуддийские ступы представляют собой памятники древней религиозной архитектуры Индии и прилегающих к ней стран. Известно, что в период развития буддизма в Индии было сооружено огромное количество ступ, поскольку считалось, что постройка ступы приносит великую заслугу. Часто правители, утверждая свою власть в определённом регионе, приказывали построить там ступу. Однако до нашего времени сохранились лишь некоторые из этих сооружений. Среди мирян-буддистов ритуал почитания ступы является основным. Этот ритуал несложный, он состоит в ритуальном обходе ступы по солнцу (*прадакшина*), символическом подношении цветов и плодов, в своих ключевых моментах совпадая с семантикой почитания значимых объектов в индуизме. О семантике и сакральной символике этих построек среди исследователей ведётся многолетняя полемика. В общих чертах можно сказать, что любая ступа считается воплощением тела Учения или тела Будды. Наглядно эта идея выражается в том, что в ступу для придания ей сакрального статуса помещались тексты Канона или частицы праха Будды. Самые известные из сохранившихся ступ — это ступы в Сваямбхунатхе и Санчи.

жается несущим над Буддой зонтик, что является знаком высшего почёта в Индии. Зонтиками с разноцветными флагами украшаются до сих пор ступы во всём мире. Также Индра может изображаться несущим чашу для подаяний Будды (чаша для подаяний — один из немногих предметов, владение которыми разрешено буддийским монахам-*бхиккшу*) [Encyclopedia 2004, 374].



В «Сутта-питаке» очень часто используются такие понятия брахманизма, как *брахман* (жрец и знаток священных гимнов), *снатака* («совершивший омовение», то есть вступивший в пору ученичества юноша), *шраман* (бродячий аскет небрахманского толка), *брахмачарья* (праведный образ жизни) и другие. Эти понятия наделяются в буддизме новым смыслом — например, подлинным брахманом может быть назван только тот, кто постиг Учение. Особенно заметно это в «Тхерагатхе», собрании песен об обращении, практике и достижении Освобождения монахами (именно «Тхерагатху» можно считать началом раннебуддийской философии).

В раннем буддизме как в монастырской традиции не было специального поклонения богам и особого акцента на проблемах, связанных с их существованием или несуществованием. Скорее, оно было характерно для буддистов-мирян. В число предметов памятования (*анусмрити* — канонический перечень предметов, о которых должен постоянно помнить и сосредотачивать на них своё внимание монах; в их числе, например, тело) включено памятование о богах. В «Ангутара-никае» есть фрагмент, в котором говорится, что с помощью сосредоточения на боге человек достигает очищения. Для буддистов-мирян Будда — это «бог над богами» (*девати-дева*), он продолжает действовать в мире даже после ухода в Нирвану, предсказывает будущее, показывает чудеса, почитание которых (*пуджа*) является большим, чем просто памятование [Murphree, web].

Боги часто называются принявшими буддийскую Дхарму. Бога-громовержца Индру (пали: *Сакка*, санскр.: *Шакра*) называют «вступившим в поток» (*соттапанна*),

то есть находящимся на первой ступени Пути («Дигханикая» 2.288; при этом общепринято, что только родившись человеком можно встать на Путь). Бог Брахма в другом месте канона назван «невозвращающимся» (*анагамин*), причём ступень *анагамина* считается выше ступени *соттапанны* (вступившего в поток); это соотношение, безусловно, требует дальнейшего исследования.

Всё же наиболее могущественным богом в раннем буддизме является Мара. Мара — это главный противник Будды. Именно победа над Марой (*Мара-виджайя*) стала началом медитации Будды под деревом Бодхи. Призвав Землю в свидетели, Будда поклялся не сходить с места, пока не достигнет Освобождения. Воинство Мары — это алчность-*тришна*, заблуждения, ложные взгляды (*мицчха-диттхи*), смерть. В «Палийском каноне» («Сутта нипата» 425–449), а затем в агиографических описаниях жизни Будды («Буддхачарита», «Махавасту» и «Лалитавистара»), обязательной частью нарратива является рассказ о том, как дочери Мары танцевали перед Буддой и искушали его, олицетворяя мирские желания, и как затем перед Буддой появился сам Мара и убеждал его следовать предписаниям и обрядам брахманизма, но в итоге воинство Мары было сокрушено Благословенным.

Согласно представлениям раннего буддизма, в нашем мире существуют не только боги, но и многочисленные полубожественные существа — воплощения духов природы *якши* и их супруги *якшини*, небесные музыканты *гандхарвы*, связанные с нижним миром змееподобные существа, хранители знаний и искусств, *наги*, голодные злые духи, доставляющие людям всяческие неприятности, *пишачи*.

Главная функция полубожественных существ в буддийской нарративной литературе — это прославление Будды и *архатов* (достигших Пробуждения людей) музыкой, пением, танцами, «громом небесных барабанов и дождём из цветов». Но между буддистами и полубожественными существами могут возникать и разногласия. Якши, например, могут быть враждебно настроены к монахам и архатам. В этом отношении очень показательна история о том, как якша ударил дубинкой по голове ученика Будды Шарипутру, когда тот находился в медитации [Вопросы Милинды 1989, 457–458]. Однако нару-

шить медитацию Шарипутры якша, конечно, не смог.



Зададим следующий вопрос: является ли Будда богом для представителей раннего буддизма? На этот вопрос нужно ответить отрицательно: нет, Будда богом не является. В «Палийском каноне» и других текстах раннего буддизма Будду Гаутаму никогда не называют богом. Общепринятое обращение к нему — «Достигший понимания правильного устройства мира» (*Татхагата* — «пришедший к “таковости”»), «Благословенный» (*Бхагават* — «наделённый [великой] долей», «Блаженный»), «Достигший высшего окончательного Просветления», «великий шраман», «мудрец» (*муни*, повсеместный эпитет в «Лалитавистаре»).

Дискуссия о том, имеет ли Будда мирскую природу или его природа за пределами миру, стала поворотным моментом развития раннего буддизма. Верх одержали приверженцы второй точки зрения, и это стало основой формирования отношения к божественному, господствующего и в современном буддизме. Однако в текстах «Палийского канона» неоднократно подчеркивается, что Будда не Бог, а человек (например, «Ангутара-никая 2.379»). Будда Шакьямуни — это тот, кто достиг правильного видения вещей-дхарм и учит этому других людей.

В «Маджхима-никае» Будду называют «указывающим путь» (*марга-кхьяин*), также он наделяется эпитетами «архат, совершенный Будда, учитель богов и людей, благословенный Будда» («Махапхала-сутта»). В раннем буддизме не было принято изображать Будду антропоморфно, ведь он навсегда покинул цикл рождения и смерти. На рельефах Будду изображали через образы, воплощающие идею о почитаемом и высшем существе, в частности, через изображение зонтика, дерева Бодхи, слона, стоп и поклонения им. Иконографические признаки (*лакшаны*) Будды вырабатывались как составляющие особого рода медитации. В дальнейшем внутреннее развитие Учения привело к формированию канона изображения Благословенного в облике человека (фреска с

изображением Будды Шакьямуни из Кара-тепе и параллельно развивающаяся традиция искусства греко-буддийского региона Гандхара). Вопрос о том, в каком качестве существует Будда, был включён в состав компендиума религиозно-философских вопросов, вызывающих разногласия среди буддийских школ. Этот обширный сборник «вопросов дискуссии» называется «Катхаваттху» и является одной из книг «Абхидхарма-питаки» [Kathāvatthu 1891], [Nyānatiloka 2007]. В 21 книге «Катхаваттху» есть вопрос «О Буддах» — «Катхаваттху 21.5» [Points, с. 354]. Положение, вызывающее разногласие: отличаются ли Бодхисаттвы друг от друга, что значит — превосходят ли они друг друга могуществом. Данная дискуссия связана с вопросом об онтологическом статусе Будды.

Представители Тхеравады считают, что Будда онтологически от людей не отличается, он может отличаться от людей подобно тому, как люди непохожи друг на друга (пол, возраст и т.д.), только отличия Будды состоят в том, что касается Освобождения и Пути, а в связи с этим — всеведения и прочих сверхординарных сил (*сиддхи*). Позиция школы Андхака иная. Андхаки считают, что Будда отличается от людей самим способом своего бытия в мире и что существуют различные Бодхисаттвы (достигшие Пробуждения люди, давшие обет спасти все живые существа). Далее, во фрагменте «Катхаваттху 21.6» обсуждается приписываемый школе Махасангхика тезис о том, что Будды одновременно существуют во всех сторонах света [Points 1915, 354–355].

Центральным для эволюции Учения был вопрос и о том, приносят ли подношения Будде благие заслуги. Некоторые школы считали, что Будда ушел в Нирвану окончательно, без остатка, и не будет больше рождаться ни в нашем мире, ни в каком-либо ином, поэтому подношения ему бессмысленны. Другие, вероятно, появившиеся в сравнительно более позднее время школы полагали, что принесение даров Будде ведёт к получению благой заслуги-*пуньи* (термин, общий для буддизма и индуизма) [Вертоградова 1980].

Согласно А. Баро, школы Тхеравады и Дхармагуптака считали, что дар Будде приносит великий плод, а против этого выступали школы Махисасака и Ветуллака [Vareau 2005, 266]. Отсюда начинается переход от почитания

образа Будды к культу сакральных построек, содержащих частицы тела Будды или тела его Учения (т.е. текстов) — *ступ*, и далее — к идее о накоплении и передаче *пуньи*, во многом определившей дальнейшее развитие буддизма. В Средней Азии, куда буддизм начал распространяться уже в начале н.э., эпиграфикой засвидетельствованы вотивные формулы, обязательно включающие указание на то, что дар приносится буддийскому монастырю-вихаре и Будде ради себя или кого-либо другого, например, матери царя [Фурцева 1990, Приложение 2, 16–24]. Предполагают, что в этом регионе Средней Азии были распространены школа Махасангхика и, возможно, школы направления Пудгалавата.

В предшествующий этому период почитание останков Будды являлось, скорее, нарративом, воссоздающим космогоническую схему через сакральную нумерологию. Существует сутта, в которой рассказывается, как после кончины и сожжения останков Благословенного цари восьми царств Индии на слонах торжественно увезли каждый в своё царство часть праха Будды, и в каждом из восьми царств была сооружена ступа. Тем не менее эта сутта не свидетельствует о том, что в то время существовал реальный культ почитания останков Будды.

Наряду с «нашим» Буддой, т.е. Буддой Гаутамай, достигшим Пробуждения под деревом Бодхи и проповедующим Дхарму всем живым существам, в мире воплощались и Будды прошлого. В текстах приводятся различные списки Будд прошлого. Несомненно, это связано с культурными моделями, выстраивающимися через сакральную нумерологию [Топоров 2002]. Будды прошлого, благодаря которым и стало возможным появление Будды Шакьямуни, также не являются богами.

Согласно «Агганья-сутте», мир не является вечным, он возникает, разрушается и спустя определённое время, когда он погружается в период сияния и радости, «состоя из разума, питаясь радостью, излучая собой сияние, двигаясь в пространстве, пребывая во славе», возникает вновь. Это процесс свёртывания и развёртывания мира. Боги включены в этот процесс. Они не творят мир, но, когда мир разрушается, утрачивают память о предшествовавшем разрушению существовании мира, и поэтому считают, что мир сотворили именно они.

По поводу этого текста среди буддологов мнения расходятся. Одни (Р. Гомбрич, Д. Калупахана) считают, что «Агганья-сутта» — не что иное, как сатира на брахманскую космологию. Другие учёные спорят с этим. Р. Гетхин пишет: «Можно совершенно не сомневаться, что в раннем буддизме и, конечно, у самого Будды были собственные взгляды на природу цикла перерождений, и это в высшей степени относится к касающимся космологических подробностей фрагментам, которые представлены в “Агганья сутте” и повсюду в никаях. <...> Космогонические идеи, выдвинутые в “Агганья сутте”, отнюдь не диссонируют с пониманием буддийского учения, опирающимся на остальные фрагменты никай, а на самом деле вполне гармонируют с ним. <...> Я бы даже пошёл дальше и сказал, что оно фактически нуждается в чём-то из описанного в мифе “Агганни”» [Gethin 2004, 187, 190].

В «Бакабрахма-сутте» и в «Брахма-ниммантанника-сутте» рассказывается о Бака-Брахме, Брахме-журавле, который вследствие неведения и отсутствия воспоминаний считает себя творцом мира. Бака-Брахма — первое существо, появившееся после рождения новой Вселенной. Бака-Брахма уверен в том, что мир не гибнет и является единственным, а он сам бессмертен, всеведущ и охватывает собой весь мир. Будда увидел в рассуждениях Баки козни Мары и проповедовал в ответ учение о непостоянстве (*анатта*) феноменов мира. Бака возразил, что все вещи, включая Будду, зависят только от него и что он может воздействовать на них по своему желанию. Будда продемонстрировал, что обладает большей магической силой, чем Бака, а также объяснил происхождение убеждений Баки, рассказав о его прошлых жизнях, и Бака был опровергнут.



Вопрос о том, существуют, не существуют или существуют и не существуют одновременно боги, в буддизме относится к категории вопросов *авьякта* — вопросов, неразрешимых однозначно. Благословенный избегал

ответа на такие вопросы, считая их ни к чему не ведущими и бесполезными в деле обретения Освобождения («Чулла-малинкьо-вада-сутта»).

Если буддисты признают существование богов (но не единого Бога-творца), то каково их отношение к доказательству бытия богов? В первую очередь для буддистов важно определить, на каких основаниях держится вера людей в то, что боги существуют или не существуют. Можно сказать, что вера в существование богов или отсутствие веры представляют собой две равноправные возможности и не являются определяющими факторами для достижения Просветления. Обряды почитания ведийских и прочих богов способны улучшить карму мирян, от них не призывают отказаться. Однако для обретения высшей цели они являются недостаточными.

«Брахмаджала-сутта» («Сутта о сетях Брахмы») является текстом, в котором последовательно разбираются основания всех возможных убеждений о богах. Начинается она с того, что все внешние признаки благочестия считаются несомненно присущими Татхагате, однако хвалу ему воздают не за них. Миряне произносят хвалу Татхагате, например, за то, что он, в отличие от некоторых почтенных шраманов и брахманов, избегает низменных желаний и несправедливой жизни. Подлинную же хвалу Татхагате возносят за то, что он познал, увидел своими глазами и провозглашает вещи глубокие, трудные для рассмотрения, трудные для постижения, несущие покой, возвышенные, недоступные рассудку, тонкие, ведомые лишь мудрецам. В данном тексте видение Дхармы воплощается в окончательном и полном освобождении из сетей ложных взглядов, в том числе и взглядов на природу богов.

Каковы же эти взгляды? Согласно первому взгляду, Я и мир вечны. Согласно второму, Я и мир отчасти вечны, отчасти не вечны. Согласно третьему, мир может быть и конечным, и бесконечным одновременно. Придерживающиеся четвертого взгляда шраманы и брахманы не учат чему-то определённого, они «уклончивые, словно скользкая рыба, ведущие уклончивую речь». Согласно пятому взгляду, Я и мир возникли беспричинно.

Каждый из этих взглядов последовательно обсуждается в сутте. Точнее сказать, обсуждаются основания каждого

взгляда, опровержения или доказательства тех или иных воззрений не приводится. Основания данных взглядов главным образом касаются памяти и самосознания, сосредоточенности ума, достигаемого через практику, умозаключений («рассуждений и исследований») того, кто следует этим взглядам.

Особое внимание обращается на то, каково состояние и самочувствие сторонника того или иного воззрения. В сутте подчеркивается, что приверженный ложным взглядам человек нестойкий, непостоянен, невечен, «ослаблен телом и мыслью», он «беспокоится и мечется, словно бы охваченный жаждой». Такие люди выдвигают различные суждения, спорят, обосновывают свою точку зрения, однако они «заключены в сеть своих воззрений», благодаря основаниям своих суждений они «выскакивают из сети», но всё равно остаются в ней, вконец запутавшись, подобно пойманной рыбе.

Татхагата достиг «успокоения в своём сердце», поскольку он, не привязанный к этому пониманию и к этим взглядам, понял основания учений, увидел, к чему они ведут в этом и будущем существовании, осознал и выходящее за пределы этих учений: «Постигнув в согласии с истиной и возникновение, и исчезновение, и сладость, и горечь, и преодоление ощущений, Татхагата, о монахи, освободился, лишившись всякой зависимости» (формульное выражение, завершающее объяснение каждого взгляда, встречается начиная с фрагмента Сутта 1.36). Поэтому, подводит итог сутта, «в теле Татхагаты, о монахи, разрушено то, что ведёт к существованию. Пока тело будет существовать, боги и люди будут видеть его. Вслед за распадом тела, с завершением жизни, боги и люди не будут видеть его» [Сутта 1974, 3.73]. Подобно тому, как плоды манго падают вместе с отрубленной ветвью дерева, на которой они росли, отсекая «ведущее к перерождению», Благословенный отсекает и всё «растущее» на ведущем к перерождению — дурные взгляды, зависимость, помрачение ума, беспокойство, омрачения сознания.



Сердце Учения-Дхармы — это *пратьея-самутпада*, закон взаимозависимого возникновения, а также концепция субъекта. Вокруг этих двух центров притяжения собрана вся система раннебуддийского дискурса. В «Сутта-нипате» Учение Благословенного названо тонким (*нипуннам*), глубоким (*самбхирам*), труднодостижимым (*дудассанам*). Кристаллизацией Учения можно назвать *Абхидхарму* — то, что существует «вокруг» Дхармы. Тексты Абхидхармы — это третья часть «Палийского канона», в неё входят доктринальные тексты, излагающие Дхарму предельно систематично и классификационно. К одному из текстов «Абхидхарма-питаки», «Катхаваттху» («Вопросам дискуссии»), мы уже обращались ранее в этой заметке.

Для того чтобы пояснить, как взаимодействуют философия и религия в раннем буддизме, мне хотелось бы обратиться вновь к буддийским нарративам. Очень важной мне кажется следующая легенда. Будда под деревом Бодхи после нескольких лет изнурительной аскезы и последующего отказа от неё достиг *Анупра-самьяк-самбодхи* — высшего и всеобъемлющего Пробуждения, полного понимания Дхармы. Дхарма оказалась настолько глубока, тонка и сложна, что он решил остаться Буддой-для-себя (*Пратьека-Будда* — «Будда-одиночка», пали: *Паччека-Будда*) и не проповедовать Учение. Но в этот момент с небес спустились боги Индра и Брахма и убедили его проповедовать Учение для блага всех живых существ [Dhivan 2009]. Поэтому Брахму называют ещё и *Сахампати* («Чатума-сутта»). Рис-Дэвидс и Ольденбург считают, что *сахампати* — эпитет нечастый, являющийся соединением двух имен: *сахам* (вер., от санскр. «сваям») — «самосуший», и *пати* — «владыка», «господин». Существует аналогия этому нарративу в эпической традиции. В «Махабхарате» к создателю этой великой поэмы, мудрецу-риши Вальмики, также пришел Брахма, чтобы убедить Вальмики прочесть сложенное им сказание людям, поскольку надеялся на их способность к пониманию смысла озвучиваемого. О том, может ли иметь сомнение Будда, среди школ раннего буддизма велись споры, и в данной сутте, как мне кажется, отражаются коренные воззрения, что Будда, как и любой человек, может сомневаться.



Признание буддизма атеистичным проистекает из культурных стереотипов западного мышления, в рамках которого пытались осмыслить буддизм как нечто чуждое себе. Современный дзен-буддист Соэн Сяку пишет: «термин “бог” сильно отдает христианством, дух которого не всегда в точности соответствует буддийской интерпретации религиозного опыта». Однако Бог в буддизме, по его мнению, всё же есть, поскольку «Бог отождествляется с высшей реальностью, обосновывающей существование мира, и с истиной» [Shaku 1971, 25–26, 32].

Ньянапоника Тхера в своей книге «Буддизм и идея бога» отстаивает положение, что в «Палийском каноне» мы находим доказательства того, что в буддизме нет ни личного, ни имперсонального бога [Nyanaaponika 1981]. Он объясняет невозможность существования имперсонального бога, например, в виде Мировой души, доктриной *анатта* (санскр.: *анатман*) — отсутствия постоянной сущности у феноменов мира, отсутствия неизменного носителя свойств психики. Добавлю, что Учение об *аннате* представляет собой основу раннебуддийской философии и требует пристального изучения, связанного с постановкой широкого круга общетеоретических и текстологических проблем, в частности, касающихся Пудгалавады — направления в раннем буддизме, которое учит о *пудгале* («субъекте», «the Self»).

Таким образом, установки на доказательство бытия Бога в раннем буддизме нет. В то же время в нём нет систематической аргументации в пользу опровержения существования Бога. Скорее, буддистов интересует, почему люди верят или не верят в Бога и богов. Боги органично встраиваются в буддийскую картину мира и делают её понятной для людей на одной из ступеней Пути.

Мне встречался только один аргумент против существования богов в «Палийском каноне». Это фрагмент из «Ангутара-никаи», в котором Будда говорит, что понятие благого и всеильного бога несовместимо с на-

силием, царящим повсюду в мире, а также со свободой воли. Уместно назвать богов «метафорой Пробуждения», пустой, как и всё остальное [Философия буддизма 2011, 233–235].



Итак, представление о буддизме как об атеистической религии или как о религии, верховную роль в которой играет антропоморфное божество, является результатом попытки адаптации к иной культурной традиции, попытки, по выражению Е.Дж. Харриса, систематизации и кодификации буддизма религиозной рамкой.

Можно сказать, что во всей индоевропейской традиции божественное понимается как льющийся непрерывным потоком свет. Неслучайно «бог» на пали и на санскрите дословно означает «сияющий» (*дева*, от *див* — сиять, излучать свет). Божественное — это свет сознания, пронизывающий каждое подлинное Я. Эта идея, по моему мнению, в неявном виде присутствует во всех религиозно-философских системах, однако, будучи проговоренной в явном виде, она теряет свою глубину и многогранность. Ранний буддизм, как я его себе представляю, является необычайно цельной структурой, состоящей из концептов различного уровня, и концепты в нём живут, в буквальном смысле как живёт организм, развиваясь, изменяясь и перерастая в нечто иное по отношению к себе, но оставаясь при этом собой.

Чтобы завершить данную заметку объёмным образом, мне хотелось бы вспомнить один случай, произошедший со мной летом прошлого года на Урале в строящемся буддийском монастыре Шад-тчуп-линг. И хотя монастырь принадлежит к иному по сравнению с исследуемым мной течению буддизма, на мой взгляд, данный случай отражает отношение к метафизике в буддизме в целом, в том числе и отношение к проблеме существования и доказательства бытия Бога и богов.

Одна женщина, пришедшая в монастырь, была поражена необычными постройками и укладом жизни монастыря. Особенно её поразила висящая на стене небольшая картинка с изображением буддийского божества

(кажется, это был Махакала).

Божество имело очень непривычный облик: танцевало, стоя на костях, держало различные грозные атрибуты и оружие в своих многочисленных руках, пугало страшным оскалом и гневным взглядом. При виде этого божества женщина удивилась. Она обернулась к стоящей рядом монахини и спросила: «Скажите, что это такое?!». «Это всего лишь аспект сознания», — ответила ей монахиня. Этими словами я и закончу данную заметку.

Библиография

1. Anderson 1987 — Anderson L. Śakra in Early Buddhist Art. Ontario, 1987.
2. Bareau 2005 — Bareau A. The Buddhist Sects of the Lesser Vehile, 2005 // URL: <http://www.gampoabbey.org/translationa2/animgme/Beraeu-Sectes-Bouddhiques%20.pdf>
3. Dhivan 2009 — Dhivan T.J. Why Did Brahmā Ask the Buddha to teach? // BSRV. № 26.1. 2009. P. 85–102.
4. Encyclopedia 2004 — Encyclopedia of Buddhism (ed. by Buswell R.E.) Maxmillan Reference USA, 2004.
5. Gethin 1997 — Gethin R. Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahāyāna // History of Religions. 1997. Vol. 36. No. 3. P. 183–217.
6. Kathāvatthu 1891 — Kathāvatthu (ed. by A.C.Taylor). London: Pali Text Society, Oxford University Press, 1891.
7. Lamotte 1988 — Lamotte E. History of Indian Buddhism. Louvain, 1988.
8. Murphree, web — Myrphree D. Early Buddhism and Notions of Divinity // URL: https://www.academia.edu/19694855/Early_Buddhism_and_Notions_of_Divinity
9. Nyanaponika 1981 — Nyanaponika Thera Buddhism and the God-idea, selected texts. The Wheel Publications. № 47. Sri Lanka: Kandy, Buddhist Publication Society, 1981.
10. Nyanatiloka 2007 — Nyanatiloka M. Guide through the

Abhidhamma Pitaka, Kandy, 2007.

11. Points 1915 — Points of Controversy or Subjects of Discourse, tr. by Shwe Zan Aung and Rhys Davids. London: Oxford University Press, 1915.
12. Shaku 1971 — Shaku S. Sermons of a Buddhist Abbot. New York: Samuel Weiser Inc, 1971.
13. Буддийские сутры 1990 — Буддийские сутры // История и культура Древней Индии. Тексты. М.: Изд. Московского университета, 1990. С. 170–216.
14. Вертоградова 1980 — Вертоградова В.В. Ранний буддизм: учение и община // Хрестоматия по истории Древнего Востока, часть 2. М.: «Высшая школа», 1980. С. 111–134.
15. Вопросы Милинды 1989 — Вопросы Милинды (Милинда-паньха). М.: Наука, 1989.
16. Джатака 1984 — Джатака // Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Издательство МГУ, 1984. С. 95–101.
17. Сутта 1974 — Сутта о сети совершенства (Брахмаджала-сутта), 1974 // URL: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/DN-I.htm>
18. Сутта 1984 — Сутта // Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Издательство МГУ, 1984. С. 93–95, 101–108.
19. Топоров 2002 — Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. В 2х тт. Том 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2002. С. 129–174.
20. Тхерагатха 1984 — Тхерагатха // Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Издательство МГУ, 1984. С. 108–116.
21. Философия буддизма 2011 — Философия буддизма. Энциклопедия / ред. Степанянц М.Т. М.: Восточная литература, 2011.
22. Фурцева 1990 — Фурцева Л.Р. Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов), кандидатская диссертация. М.: ИВ РАН, 1990.





О возможности объектно-ориентированной теологии

Статья Артёма Дейнеки

Можно ли помыслить бытие Бога по аналогии с бытием вещи? То есть как имеющую различимые очертания эмпирически доступную сущность? Классические теологические построения, так же как и большая часть известных философских аргументов в пользу или против бытия Бога, отталкиваются от представления о Боге как о потустороннем Творце. Бог (по крайней мере, в монотеизме) опытно недоступен и внеположен миру. Если речь идёт о вмешательстве Бога в дела мира, то само это вмешательство квалифицируется не иначе как чудо, то есть как происшествие, радикальным образом разрывающее цепочки обыденной событийности. В этом тексте я намереваюсь рассмотреть следующий вопрос: возможно ли говорить о действии Бога внутри мира, не квалифицируя само это действие как чудесное событие? Можно ли говорить о «нечудесном» участии Бога в том, как вокруг складываются обстоятельства?

Конспирология бытия Божия

В предельно широком смысле под чудом обычно имеется в виду уникальное трансцендентное вмешательство в имманентный порядок вещей. Если говорить метафорически, то речь всегда идёт о влиянии некоей невидимой закулисной силы на процессы, происходящие

на обозримой онтологической сцене. То есть базовым допущением любого рассуждения о «чудесном Боге» является предположение о том, что он живёт в особом измерении, которое можно было бы, вслед за Ницше, обозначить как «мир вне сцены». Если угодно, это тот самый «Бог старой метафизики», смерть которого стала сегодня популярным философским мемом. Поскольку, как мы знаем, чудеса случаются нечасто (если допустить, что случаются вообще), нередко «связь между мирами» приходится описывать иначе. Например, события на онтологической сцене могут представляться как постановка наперёд прописанного сценария — замысла Бога о мире, который воплощается «не ведающими, что творят» актёрами.

И в случае признания Чуда, прерывающего естественный ход вещей, и в случае принятия идеи Замысла, составляющего заведомый сценарий развёртывания событий, мы можем утверждать, что перед нами *конспирологическая версия бытия Бога*. Именно так называет подобный подход к проблеме американский философ Адам Миллер, автор книги «Спекулятивная благодать: Бруно Латур и объектно-ориентированная теология» [Miller 2013], а по совместительству — мормонский богослов. Последнее, впрочем, не столь принципиально, покуда базовые предпосылки его теологии берут начало в трактате Латура «Ирредукции», а не в религиозных дискуссиях Церкви святых последних дней. Интересно,

что Грэм Харман также связывает появление своей объектно-ориентированной философии именно с вышеупомянутым текстом Латура [Harman 2009, 14].

Согласно Миллеру, ключевая черта любой «конспирологической метафизики» состоит в том, что она ставит себе целью «срывать покрывала с некоей невидимой руки, действующей за сценой, направляя и унифицируя движения неупорядоченного и пассивного множества в согласованную целостность, сводя в одностороннем порядке это множество к некоему более фундаментальному общему фактору» [Miller 2013, 9]. Какое имя будет присвоено этому «общему фактору», здесь не столь принципиально: Бог, платоновские эйдосы, кантовские формы, принудительные силы общества, невидимая рука рынка, культурные коды, «ментальность», свой вариант — в данном контексте это лишь вопрос о сущностях, населяющих недоступный опыту потусторонний мир.

Но что случится, если предположить, что все действующие сущности суть лишь обитатели этой, земной юдоли? Что если вынести за скобки любые разговоры о том, на что нельзя «указать пальцем» как на различимого действующего персонажа? Если перефразировать слова из песни Бориса Гребенщикова, то в качестве важной предпосылки «неконспирологического подхода» к вопросу о Боге можно рассматривать тезис: «Если мы живём, то живём по одну сторону. Другой стороны просто нет». Вопрос о том, как можно отследить действия поюстороннего нечудесного Бога, — и есть ключевой вопрос объектно-ориентированной теологии.

Читатель не без оснований может возразить, что, подменяя вопрос о бытии Бога вопросом о действии Бога, мы понижаем ставки, поскольку последовательная объектно-ориентированная метафизика должна отталкиваться от вопроса о бытии «вещи в себе» (а в нашем случае — «Бога в себе»), как это делает тот же Харман. Однако в этом тексте мы руководствуемся лишь общим методологическим принципом, описанным у Латура: не суди о вещах, предварительно не испытав их. Испытание сил — всегда вопрос опыта. Если опрокинуть эту логику в теологическую плоскость, то вопрос о бытии Бога можно переформулировать как вопрос об *испытании* Бога. Испытывать Бога можно двумя способами: 1) его

можно испытывать «на себе» в порядке пассивного претерпевания — тогда речь пойдёт о «воздействии Бога на другие объекты»; 2) его можно испытывать активным образом, то есть буквально подвергая Бога испытанию — в этом случае речь пойдёт о «воздействии на Бога». Несмотря на то, что мы имеем дело с двумя сторонами одной монеты, предлагаю рассмотреть эти два способа по очереди.

Первый способ испытать Бога

Если обратиться к латуровскому пониманию действия как способности побуждать к действию других [Латур 2014, 84], то, без сомнения, можно привести множество примеров, когда Бог успешно и без всякого чудесного вмешательства воздействует на положение дел в мире. Например, если мы имеем дело с заповедью, призывающей людей не красть, то человек, руководствующийся этой заповедью, вполне сознательно сообразует своё поведение с указанным призывом. Бог, завет которого он усвоил из соответствующих книг или со слов других людей, влияет на ход человеческих действий здесь и сейчас. Однако важно, что сам источник этого побуждения, как правило, усматривается именно в Боге, а не во множестве его посредников и представителей. Он являет себя (например, в тексте Библии) как говорящий и побуждающий к действию актер. А свидетельствующие от его имени представители, как правило, стремятся максимально приуменьшить свою роль. Более того, задача божьих представителей — убедить публику в том, что их высказывания идентичны призывам Бога, то есть не содержат ничего, идущего вразрез с его требованиями. (Стоит обратить внимание на то, что стремление большинства земных посредников Бога преподать пастве вероучение «в неискаженном, подлинном виде», как чистое отражение божественной воли и замысла, обнаруживает поразительное сходство с желанием учёного в лаборатории говорить на языке фактов о «природе как она есть» или с желанием политика быть выразителем чистой «воли народа как она есть».)

Разумеется, что это побуждение может конкурировать

с альтернативными программами действия или логиками их мотивировки: например, оно может вступать в конфликт с субъективным желанием во что бы то ни стало заполучить чужую вещь. Или же сама недопустимость кражи может быть объяснена не божественным приказом, но угрозой криминального преследования со стороны другого, рукотворного бога — Левиафана, представленного сотрудниками полиции. Бог в этом смысле есть лишь один из действующих акторов наряду с другими, и его действия, так же как и действия прочих, не могут быть заведомо «обречены на успех». Он — нечудесный Бог, успешность действий которого всегда зависит от слаженности работы его союзников. Исключение чуда как прямого вмешательства потусторонней силы в земную жизнь — важная составляющая объектно-ориентированного взгляда на теологические проблемы. Воздействие Бога на объекты мира, как и любое другое воздействие (например, человеческое), никогда не осуществляется напрямую, но всегда предполагает целую цепочку посредников — например, священных текстов, их переводов, толкователей и распространителей, а также множество технических и ритуальных медиаторов. В конечном счёте, «никто не действует в одиночку!» [Латур 2014, 65].

Однако отказ от конспирологической версии теологии не может возмещаться конспирологической социологией религии в духе Дюркгейма, спешащей поставить на место Бога незримую механику общественной солидарности или любую другую невидимую силу. Как отмечает Латур, всегда лучше проследовать за самими акторами: «У набожных душ есть загадочная непреодолимая склонность говорить так, как будто они находятся в отношениях с духами, божествами, голосами, призраками, <...> что их побуждают делать разные вещи именно реальные сущности, приходящие “извне”! Простые люди не хотят, чтобы они были просто объектом веры» [Латур 2014, 323–324]. Единственный способ справиться с этим вызовом, не привлекая «теории заговора», состоит в том, чтобы признать за этими сущностями реальный статус. Какова эта реальность — ещё предстоит выяснить. Быть может, перед нами всего лишь персонаж нескольких древних памятников литературы? А может, речь идёт

и о значимом персонаже современной политической жизни? Как бы там ни было, люди определённо испытывают на себе их воздействие. Главное — не делать вид, что нам всё известно ещё до начала испытания сил: «Не существует различия между “реальным” и “нереальным”, “реальным” и “возможным”, “реальным” и “воображаемым”. Скорее, всё это — различия между теми, кто сопротивляется длительное время, и теми, кто этого не делает» [Латур 2012, 1].

Второй способ испытать Бога

Выше мы обсудили вопрос о воздействии Бога на другие объекты. Однако Бог не является привилегированным изолированным актором, и, подобно всем прочим объектам, он может испытывать на себе влияние других. В классической теологии вопрос о влиянии на божественную волю всегда оставался открытым. Невзирая на пропасть, разверзшуюся между Творцом и творением, за Богом сохранялась возможность, например, смягчить свой нрав в отношении раскаявшегося грешника. Большинство молитв, возносимых ежедневно на множестве языков в разных концах света, содержат адресованные Богу просьбы, имея своей целью повлиять на него, а также — повлиять на состояние молящегося вместе с другими объектами. Несложно разглядеть в этом обстоятельстве простую инверсию конспирологической теологии: здесь также предполагается возможность малыми силами добиться многого, возможность прямого контакта с находящимся «по ту сторону» Богом, возможность чудесного вмешательства или пересмотра намеченной сюжетной линии.

Но вопрос об активном испытании Бога, его определении и воздействии на него может быть сформулирован и другим образом. Если перед нами не предвечный неизменный исключительный Бог, но лишь один из акторов, действующий среди прочих, то мы не можем рассчитывать на привилегированный «непосредственный» доступ к нему. Он такой же, как и все, и чтобы достучаться до него, нужны будут посредники — другие объекты. В традиционном христианстве собрание таких посредни-

ков именуется церковью, а сам процесс опосредования называется литургией (общим делом). Однако здесь речь идёт не об ограниченном круге людей — избранных, но о более широком собрании объектов, в число которых входят и нечеловеки. Прежде чем испытать Бога на себе, участникам данного собрания необходимо предпринять усилия, приводящие его (Бога) в действие. Enactment¹ of God — это и есть задача объектно-ориентированной религиозной практики. И суть этих «литургических» усилий состоит в том, чтобы, во-первых, определить, какие акторы препятствуют, а какие способствуют её выполнению. И, во-вторых, исключив первых, сделать вклад последних (каждого из них) видимым и различимым. К примеру, чтобы призыв к Богу прозвучал, нужно, чтобы кто-нибудь его озвучил. Чтобы он прозвучал убедительно, его нужно озвучить правильным образом и в правильном месте, может быть, при содействии технических средств, музыки или визуального ряда. В этой связи Миллер утверждает, что религия — это «сознательное культивирование близорукости» [Miller 2013, 143], то есть последовательное выявление мельчайших условий, увеличивающих шансы вызывающих к Богу на успех. Эта практика противопоставляется «дальнозоркой» склонности не замечать условностей, не придавать им никакой значимости в попытках выйти с Богом на «прямую связь». В этом смысле объектно-ориентированная теология имплицитно содержит в себе целый ряд эвклидических вопросов, которые мы не имеем возможности обсуждать в данном тексте, в частности — уже сформулированный Латуром вопрос о том, «спасутся ли нечеловеки» [Latour 2008, 459].

В своё время тезис о коллективном конструировании научных фактов был многожды оспорен учёными, воспринявшими эту формулу как посягательство на объективность научного знания. Они полагали, что фабрикуются только артефакты, а факты — открываются. После этого, как мы знаем, было приложено немало усилий, чтобы доказать, что конструктивизм не противо-

речит реализму. Похоже, что нечто подобное ещё только предстоит осуществить в области теологии. Возможно, в будущем эта дисциплина переживёт несколько «поворотов», после которых будет учить нас о Боге как о сущности определяемой и «пробуждаемой» другими сущностями, не рискующей при этом оказаться эфемерной. Как говорит Адам Миллер, «такой Бог не был бы волшебным, но он мог бы быть реальным» [Miller 2013, 158].

Библиография

1. Harman 2009 — Harman G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.
2. Latour 2008 — Latour B. Will Non-Humans be Saved? An Argument on Ecotheology // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. №15. 2008. P. 459–475.
3. Miller 2013 — Miller A. S. *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New-York: Fordham University Press, 2013.
4. Латур 2012 — Латур Б. Ирредукции // URL: <https://vk.cc/72qqPS>
5. Латур 2014 — Латур Б. *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

1. То есть, «задействование» или «приведение в действие» — термин, ставший популярным благодаря текстам Анмари Мол и Джона Ло.

SWINBURNE VS DENNETT

Однажды утром, принимая ванну в своей тайной эволюционной комнате, Деннет получает атеистический сигнал опасности: невинная душа нуждается в защите от теологической пропаганды. Герой должен ответить на призыв...

ФИНИКОВЫЙ КОМПОТ ПРЕДСТАВЛЯЕТ
КОМИКС

Г — ЗНАЧИТ ГОСПОДЬ

Это история о противостоянии философа Дэниела Деннета, эволюциониста, антиклерикала и атеиста, и Ричарда Суинберна, православного христианина и оксфордского теолога. Деннет знаменит своими работами в области философии сознания, в которых он доказывает, что сознание — это сумма разных функций головного мозга, и богоборческими работами, в которых утверждает, что религия — это естественный и в общем-то вредный для человечества феномен. Суинберн же прославился новыми аргументами в пользу существования души и оригинальным доказательством бытия Бога. Редакция благодарит профессоров Деннета и Суинберна за ответы на интервью, которые легли в основу текста этого комикса.

ГРАФИКА

А. Ромашова
koariko

ТЕКСТ ДИАЛОГА

Д. Деннет
Р. Суинберн

ПЕРЕВОД

А. Юнусов

СЦЕНАРИЙ

А. Мерцалов

ИДЕЯ

Е. Логинов
И. Фомин

D. Dennett, PHD
EVOLUTION ROOM

Intensional hours:
11:00 am - 18:00 pm



DEE-DUM-DA-DUM
DA-DA!!
I GOT THE ZOMBIE BLUES!

DUM-DEE-DA-DUM!!!

ХМ,
ЧТО СТЯСЛОСЬ?

КАК ВЫ ОТНОСИТЕСЬ
К САМОЙ ИДЕЕ
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ
(ИЛИ ОТСУТСТВИЯ)
БОГА?

КАЖЕТСЯ ЛИ ОНА ВАМ
СОСТОЯТЕЛЬНОЙ?
ПОЧЕМУ?

Я СПАСУ ТЕБЯ, ДИТЯ!

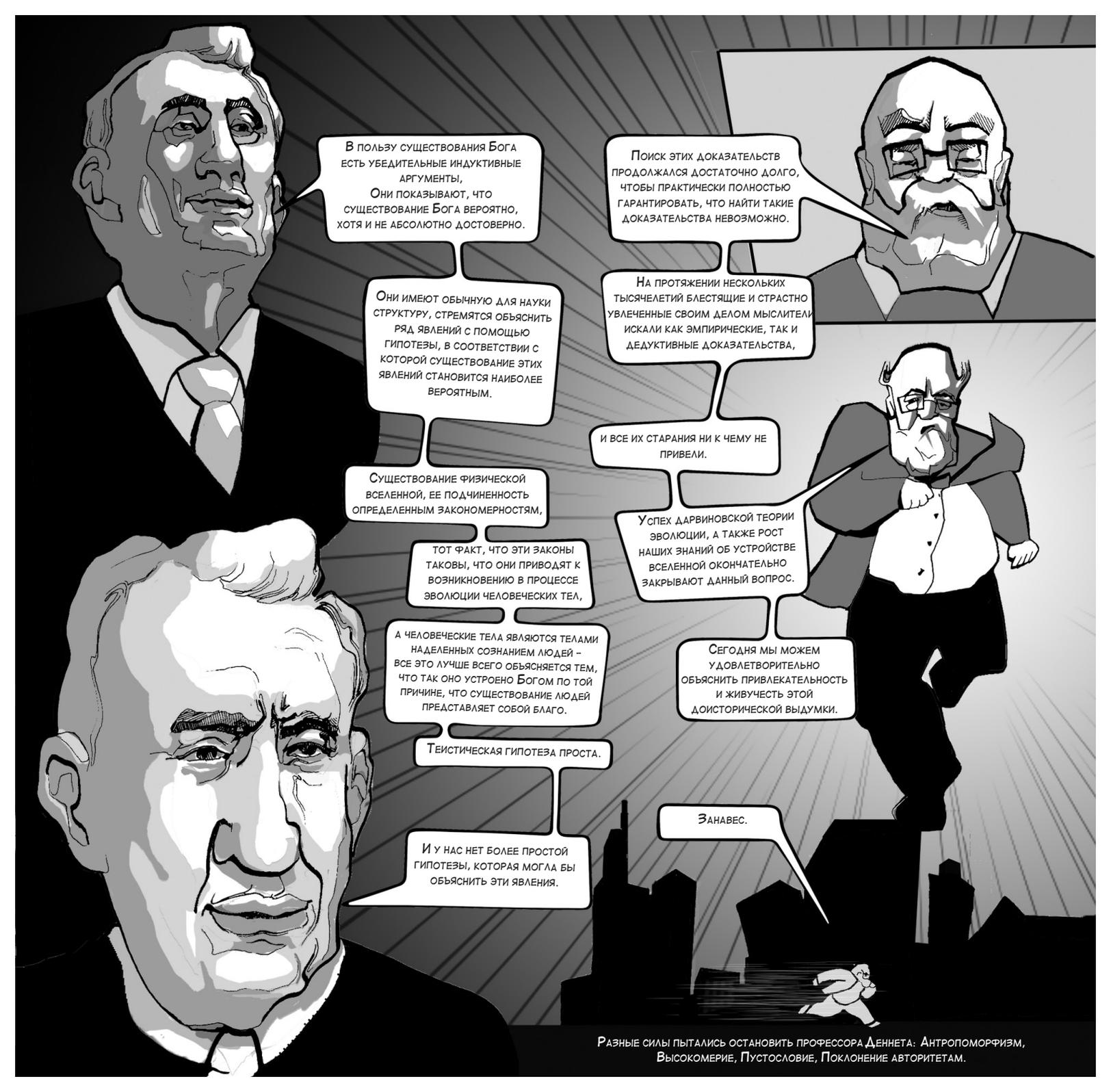
DO NOT
DISTURB
!

ALARM!!

ATHEISTIC
ALARM!

ATTENTION!

ATTENTION!



В пользу существования Бога
есть убедительные индуктивные
аргументы,
Они показывают, что
существование Бога вероятно,
хотя и не абсолютно достоверно.

Поиск этих доказательств
продолжался достаточно долго,
чтобы практически полностью
гарантировать, что найти такие
доказательства невозможно.

Они имеют обычную для науки
структуру, стремятся объяснить
ряд явлений с помощью
гипотезы, в соответствии с
которой существование этих
явлений становится наиболее
вероятным.

На протяжении нескольких
тысячелетий блестящие и страстно
увлеченные своим делом мыслители
искали как эмпирические, так и
дедуктивные доказательства,

Существование физической
вселенной, ее подчиненность
определенным закономерностям,

и все их старания ни к чему не
привели.

Тот факт, что эти законы
таковы, что они приводят к
возникновению в процессе
эволюции человеческих тел,

Успех дарвиновской теории
эволюции, а также рост
наших знаний об устройстве
вселенной окончательно
закрывают данный вопрос.

А человеческие тела являются телами
наделенных сознанием людей –
все это лучше всего объясняется тем,
что так оно устроено Богом по той
причине, что существование людей
представляет собой благо.

Сегодня мы можем
удовлетворительно
объяснить привлекательность
и живучесть этой
доисторической выдумки.

Теистическая гипотеза проста.

И у нас нет более простой
гипотезы, которая могла бы
объяснить эти явления.

Занавес.

Если бы Вы попытались
осуществить доказательство
бытия (или отсутствия) Бога, то
какое определение понятия «Бог»
вы бы использовали?

Кажется ли Вам подходящим
классическое определение Бога
как всеблагого, всезнающего и
всемогущего творца мира?

Я пытаюсь доказать существование
Бога в самом простом его понимании
из всех возможных –

как существа, которое по своей сути
неизменно всемогуще.

из Его всемогущества следует Его
совершенная свобода, совершенная
благость и всеведение.

Аргументы, которые это демонстрируют, вы
можете найти в любой из моих последних
работ (в особенности см. "Бог как
простейшее объяснение вселенной").

Ваше «классическое» определение
ничем не хуже любого другого,
но ни одно из них не стоит того,
чтобы о нём рассуждать.

ВАМИТЕ ЕГО!

ДЕНЕТ!

ОБРАТИМ ЕГО!

Переизбыток вариантов здесь
уже говорит о многом.

КАКИЕ ИЗ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ СИЛИ ОТСУТСТВИЯ БОГА КАЖУТСЯ ВАМ НАИБОЛЕЕ СИЛЬНЫМИ И ИНТЕРЕСНЫМИ?



САМЫМ СИЛЬНЫМ МНЕ КАЖЕТСЯ «КУМУЛЯТИВНЫЙ» АРГУМЕНТ.

ОН СОЧЕТАЕТ В СЕБЕ ТО, ЧТО РАНЬШЕ НАЗЫВАЛОСЬ «КОСМОЛОГИЧЕСКИМ АРГУМЕНТОМ», ВАРИАНТЫ «ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА» (ВКЛЮЧАЯ «АРГУМЕНТ ОТ ТОНКОЙ НАСТРОЙКИ») И «АРГУМЕНТ ОТ СОЗНАНИЯ».

СУЩЕСТВОВАНИЕ ВСЕЛЕННОЙ, ЕЕ ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ, ЭВОЛЮЦИИ И СОЗНАНИЙ – КАЖДОЕ ИЗ ЭТИХ ЯВЛЕНИЙ ЯВЛЕНИЙ СВИДЕТЕЛЬСТВУЕТ В ПОЛЬЗУ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА;

ВЗЯТЫЕ ВМЕСТЕ, ОНИ ПОЗВОЛЯЮТ СЧИТАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА БОЛЕЕ ВЕРОЯТНЫМ, ЧЕМ НЕСУЩЕСТВОВАНИЕ.



АРГУМЕНТ ОТ ЗАМЫСЛА ВСЕГДА БЫЛ НАИБОЛЕЕ УБЕДИТЕЛЬНЫМ,

МОШУРВОМ!
МОЗЛОВ!

BOOM!



НО СО ВРЕМЕН ДАРВИНА СТАЛО ЯСНО, ЧТО ЭТО ЗАБЛУЖДЕНИЕ, В КОТОРОЕ ВВОДИТ НАС НАШЕ ВООБРАЖЕНИЕ,

А НЕ ПРОЗРЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО КАКОЙ-ТО НЕОБХОДИМОСТИ.



КАК ВЫ ОЦЕНИВАЕТЕ РОЛЬ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ (ИЛИ ОТСУТСТВИЯ) БОГА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ, РЕЛИГИИ, КУЛЬТУРЫ В ЦЕЛОМ?

МЕСТАМИ ЗАНИМАТЕЛЬНАЯ ИНТЕРМЕДИЯ В ЗАХВАТЫВАЮЩЕМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ.

АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ (ИЛИ ПРОТИВ) СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА ВСЕГДА БЫЛИ ВАЖНЕЙШЕЙ ЧАСТЬЮ ФИЛОСОФИИ.

ПО КРАЙНЕЙ МЕРЕ ДО НАЧАЛА ПРОШЛОГО ВЕКА.

МНОГИЕ ХРИСТИАНЕ, НАЧИНАЯ С I В. Н.Э. СЧИТАЛИ, ЧТО СУЩЕСТВУЮТ УБЕДИТЕЛЬНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ТОМ, ЧТО МОЖНО ВЫДВИНУТЬ ТАКИЕ АРГУМЕНТЫ, ВОСХОДИТ К ПОСЛАНИЮ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ, 1:20.

ХОТЯ БОЛЬШИНСТВО ЛЮДЕЙ, ВОЗМОЖНО, И НЕ НУЖДАЕТСЯ В НИХ, ПОСКОЛЬКУ ВЕРИТ В СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА НА ОСНОВАНИИ СОБСТВЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ИЛИ УЧЕНИЯ ЦЕРКВИ.

МНОГИЕ ФИЛОСОФЫ И ТЕОЛОГИ, ПРЕДЛАГАВШИЕ РАННИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА, ДЕЙСТВИТЕЛЬНО УТВЕРЖДАЛИ, ЧТО ИХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА АНАЛОГИЧНЫ ТЕМ, ЧТО ИСПОЛЗУЮТСЯ В НАУКЕ.

НО Я НЕ ДУМАЮ, ЧТО ЭТИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ОКАЗАЛИ КАКОЕ-ТО ОСОБЕННОЕ ВЛИЯНИЕ НА ЛИТЕРАТУРУ, ИСКУССТВО ИЛИ КУЛЬТУРУ В ЦЕЛОМ.



Некоторые считают, что критика Кантом известных ему доказательств была столь разрушительна, что сам вопрос о доказательстве бытия Бога перестал быть философски актуальным. Что Вы думаете об этой позиции?



Кантовские аргументы против возможности доказательства существования Бога сами являются всецело ошибочными.

Об этом можно прочесть в моей статье "Почему Юм и Кант ошибались, отрицая естественное богословие".



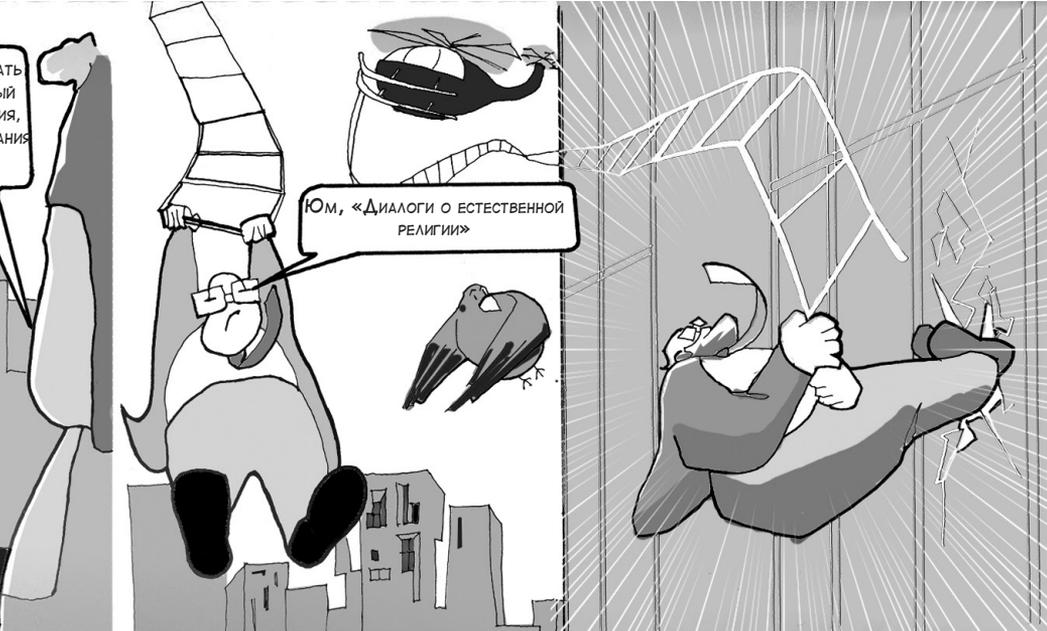
Да, но понадобился Дарвин, чтобы показать людям, как окончательно избавиться от последних сомнений в этом вопросе.





МОГЛИ БЫ ВЫ ПОРЕКОМЕНДОВАТЬ
ТЕКСТ (ИЛИ НЕСКОЛЬКО), КОТОРЫЙ
ЯВЛЯЕТСЯ, С ВАШЕЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ,
НАИБОЛЕЕ ВАЖНЫМ ДЛЯ ПОНИМАНИЯ
ДАННОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ?

НЕЛОВКО, ЧТО ПРИХОДИТСЯ ЭТО ГОВОРИТЬ,
НО, ЧЕСТНО ПРИЗНАТЬСЯ, МНЕ КАЖЕТСЯ, ЧТО
Я В СВОИХ РАБОТАХ РАЗОБРАЛ ЭТОТ ВОПРОС
ГОРАЗДО БОЛЕЕ ПОДРОБНО, ЧЕМ КТО БЫ
ТО НИ БЫЛО ЕЩЁ.



ЮМ, «ДИАЛОГИ О ЕСТЕСТВЕННОЙ
РЕЛИГИИ»

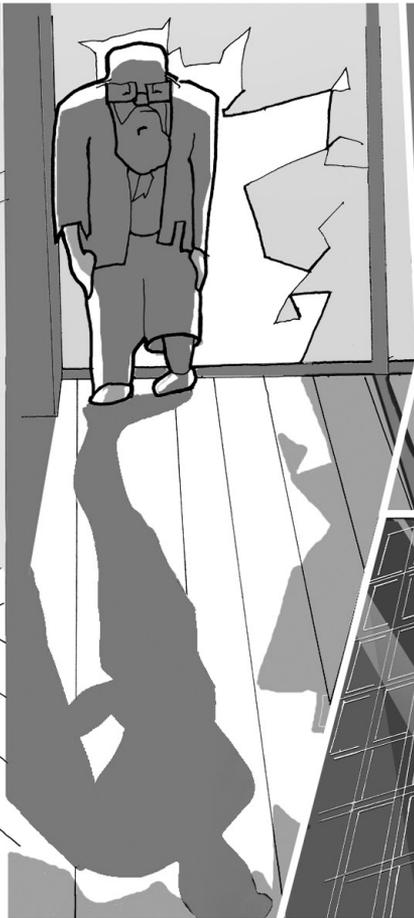
ТАК ЧТО Я МОГУ РЕКОМЕНДОВАТЬ ВАМ МОЙ СОБСТВЕННЫЙ
НЕБОЛЬШОЙ ТРУД «ЕСТЬ ЛИ БОГ?», А ТАКЖЕ БОЛЕЕ
ОСНОВАТЕЛЬНУЮ РАБОТУ «СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА» .
В НЕЙ ИСПОЛЬЗУЮТСЯ НЕСЛОЖНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ИСЧИСЛЕНИЯ
ВЕРОЯТНОСТЕЙ, ЧТОБЫ ПРОДЕМОНСТРИРОВАТЬ СИЛУ
СООТВЕТСТВУЮЩИХ АРГУМЕНТОВ.

СОВЕТУЮ ТАКЖЕ СБОРНИК СТАТЕЙ «НОВОЕ
ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ», В ОСОБЕННОСТИ
СТАТЬЮ РОБИНА КОЛЛИНЗА.
В НЕЙ ДЕМОНИСТРИРУЕТСЯ, НАСКОЛЬКО ТОЧНО
ДОЛЖНА БЫТЬ НАСТРОЕНА ВСЕЛЕННАЯ ДЛЯ
ПОЯВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ХОДЕ ЭВОЛЮЦИИ.

ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ЧЕЛОВЕК ВОЗНИК,
ИСХОДНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ ПЛОТНОСТИ И
СКОРОСТИ БОЛЬШОГО ВЗРЫВА, А
ТАКЖЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ КОНСТАНТЫ
ЗАКОНОВ ПРИРОДЫ ДОЛЖНЫ БЫТЬ РАВНЫ
ФАКТИЧЕСКИМ С ТОЧНОСТЬЮ ДО ОДНОЙ
МИЛЛИОННОЙ ДОЛИ ИЛИ ДАЖЕ МЕНЬШЕ;



КASHH!



Палама мыслил как Бор

Иллюстрация Маус

Беседа Евгения Логинова с Григорием (Лурье), епископом Петроградским и Гдовским Российской православной автономной церкви, доктором философских наук, главным редактором журнала «Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiology» (сайт: brill.com/scri), автором книг «Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте» (2000), «История византийской философии. Формативный период» (2006; при участии В.А. Баранова), «Введение в критическую агиографию» (2009), «Русское православие между Киевом и Москвой» (2009), «Жития радикальных святых» (2014), «Течение неба: христианство как опасное путешествие навсегда» (2014).

Евгений Логинов: Как Вы относитесь к самой идее доказательства бытия Бога?

Григорий Лурье: Я к этой идее отношусь очень хорошо. Однако скажу прямо: в византийской патристике нет никаких доказательств бытия Божиего в том смысле, в котором западная цивилизация понимает слово «до-

казательство». В этом просто не видели ничего интересного. Конечно, было известно восходящее к античности космологическое доказательство. Никто в Византии его не отвергал. Разрабатывалась и проблематика опровержения вечности мира, но это всё же интеллектуальная периферия, больше естествознание, чем богословие. Такое невнимание к доказательствам бытия Бога связано с тем, что бытие Бога признавалось первичной истиной, которая делает возможными другие истины. Из западных философов Декарт утверждал нечто подобное. В этом моменте он, сам того не зная, подошёл близко к восточному христианству.

ЕЛ: Однако Декарт говорит о доказательствах бытия Бога.

ГЛ: Говорит, и потому же, почему Декарту казалось, что этим стоит заниматься, потому и нам стоит этим заниматься. Он, как известно, сформулировал одну из версий онтологического аргумента, который сам по себе кажется мне одной из самых интересных идей

в этой области. Любопытно, что в классическом виде его сформулировал Ансельм, который вообще-то является красной тряпкой для православных авторов; к его идеям, как правило, весьма брезгливо относились на Востоке. Но онтологическое доказательство — это совершенно замечательное прозрение. И вот один немного странный парижский богослов середины XX века, Павел Евдокимов, говорил, что у Ансельма тут действительно какое-то провидение. Это доказательство есть что-то новое, оно даёт что-то понять о вере. Но вот в каком смысле это доказательство — доказательство, это, конечно, нужно обсуждать отдельно.

ЕЛ: Я хотел бы уточнить Ваше понимание Декарта. Вы говорите, что Декарт доказывает бытие Бога и в этом сближается с восточной традицией, которая такими доказательствами не интересуется.

ГЛ: Да (смеётся). Именно так. Тут близость видна через Ансельма, на которого совершенно сознательно ориентировался Декарт. В XX веке онтологическое доказательство формализовали. Там есть нюансы, о которых спорят, но важно, что это некоторая модальная логика. Разные виды модальных логик имеют разные наборы аксиом. Но какой бы набор аксиом мы ни выбрали, сам-то он тоже откуда-то должен взяться. В этом смысле никакой модальной логикой доказать бытие Бога нельзя, потому что в таком случае сами аксиомы модальной логики, которые неизбежно нужно применить, повиснут в воздухе. У Декарта текст не просто так называется «Медитации». Такой текст нельзя просто прочитать как доказательство теоремы. Это то, что требует определенного медитативного упражнения, определённого самонаблюдения. И это как раз близко восточно-христианским практикам.

ЕЛ: Значит ли это, что Вы считаете доказательство Декарта перформативным?

ГЛ: Да. Это — обращение к некоторому элементарному мистическому опыту. Такой опыт доступен всем. Примерно в этом смысле нужно понимать слова Тертуллиана про то, что душа по природе христианка. Для того, чтобы лишиться возможности переживать такой тип опыта,

надо над собой особенным образом работать. Мой друг Александр Невзоров говорит, что атеизм — это величайшее открытие человечества. К этому можно по-разному относиться, но, действительно, сам по себе, по своей природе, человек не атеист, безбожниками не рождаются. С чем этот элементарный мистический опыт можно сравнить? В вводных разделах «Медитаций» Декарт говорит, что ищет очевидности, и находит её в знании о собственном бытии. Вот примерно таким же образом познаётся Бог как элементарная мистическая данность. Поскольку задача Декарта — пережить этот опыт, то это перформативное доказательство. То же можно сказать и о доводе Ансельма. Там тоже есть перформатив: помыслить. Декарт не изобретал велосипед, он просто по-новому актуализировал унаследованное от Ансельма знание. Но и Ансельм не открыл Америку, он следовал традиции, говорящей, что есть некий первичный внутренний опыт, и этот опыт обеспечивает очевидность наших аксиом, на основании которых выводится всё остальное знание. И Ансельм, и Декарт объясняют, что если мы на этом стоим, на фактичности такого рода опыта, то тогда можно говорить о Боге. О Боге нельзя рассуждать отвлечённо. Здесь есть параллель с ситуацией в квантовой физике. Ты не можешь просто извне совершать измерения, ты всегда вовлечён в природный процесс. Говорить о Боге извне также невозможно. И недаром Бор, Шрёдингер и Гейзенберг вдохновлялись религией, точнее, философским содержанием тех религиозных учений, что они знали, особенно буддизма. Чтобы лучше понимать византийское богословие, полезно знать вещи, которые хорошо эксплицированы в копенгагенской интерпретации квантовой механики.

ЕЛ: А Вы — её сторонник?

ГЛ: Да, полностью. В возрасте пятнадцати лет я прочитал Нильса Бора, а потом Григория Паламу, и мне стало всё понятно. Палама мыслит как Бор.

ЕЛ: Если аргументы *cogito* и онтологическое доказательство — перформативны, то не учреждается ли бытие объекта доказательства самим актом доказательства? Перформативное высказывание есть действие, учре-

ждающее нечто, ранее не бывшее (см., напр., у Остина известный пример с наречением корабля). Значит, если нечто доказывается перформативно, то тем самым учреждается то, чего ранее не было. Не получается ли так, что при такой трактовке Декарта мы ставим бытие Бога и бытие нашего Я в зависимость от факта доказательства? Если бы не было в мире Ансельма и Декарта, то и Бога бы не было?

ГЛ: Формальное сходство с типом речевого акта, который у Сёрла называется «declaration», тут действительно есть. Никогда не будет внешнего критерия, чтобы определить успешность такого перформатива, так как критерий такой успешности должен опираться только на доказательство бытия Бога, которое бы исходило из чего-то более первичного, нежели Бог. Тут всё зависит от личности производящего акт. Например, декларация имеет место, если фразу «Объявляю собрание закрытым» произносит либо председательствующий, либо матрос Дыбенко. А если просто несогласный с председателем Вася Пупкин — то собрание всё равно не закроется. То же самое с перформативным «доказательством» бытия Бога: его валидность зависит от того, кто такой Я.

ЕЛ: Даже в случае действий лица, уполномоченного на совершение этих действий (председателя), и в случае успеха этих действий (если аудитория не против того, что заседание закрывается), верно, что заседание не было закрыто до того, как был совершён акт закрытия. Тогда по аналогии получается, что до того, как некто (скажем, Ансельм) впервые провёл онтологическое доказательство, Бога не существовало?

ГЛ: Смысл декларации именно в том, что она и является актом закрытия. Поэтому если Бога нет, то Бог — это Я. То есть условный Ансельм — это Бог (или Кириллов в «Бесах» Достоевского). Т.е. кто-то всё-таки Бог. Проблема в этом. В мире, где нет Бога, нет и Я — если Бога нет ни в каком смысле слова, если даже Я — тоже не Бог, то существуют лишь одни камни, которых некому назвать камнями. Такой мир может быть реальным, логически этому ничто не противоречит. Но тогда и наши Я — это иллюзия. Как писал Державин: «Я есмь — конечно, есь и Ты».

ЕЛ: Но ведь сам Декарт мыслит доказательство бытия Бога по аналогии с математикой. Тогда для того, чтобы работали математические аксиомы, тоже нужны эти, как Вы их называете, элементарные переживания?

ГЛ: Конечно. Нужно переживание того, что у вас есть Я. Этот тезис пытаются, кстати, иногда оспорить, ссылаясь на случаи заболевания синдромом Котара, которые сейчас редко встречаются, так как синдром лечится антидепрессантами и нейролептиками на ранней стадии, но ещё в 80-е годы случаи тяжёлого заболевания им не были редкостью во врачебной практике. Такой больной убеждён в том, что он уже умер, или даже в том, что его вообще не существует. На мой взгляд, этот довод нельзя назвать убедительным.

ЕЛ: Тогда и «cogito ergo sum» — это не заключение логического доказательства, а результат осмысления переживания?

ГЛ: Да. А вот математические истины, реальность внешнего мира и т.п. — это всё следствия. Моё знание обо мне есть фундамент всякого другого знания. А моё знание меня — это производное от моего знания, что есть Бог. И моё знание обо мне, и моё знание о Боге нефальсифицируемы. Научное знание в принципе строится без оглядки на принцип фальсификации; Поппер ошибался, как это показали Томас Кун и, сам того не желая, его оппонент и защитник Поппера, Имре Лакатос. В естественных науках эксперимент тоже не даёт логической необходимости, он — не доказательство, он — лишь пример, иллюстрация.

ЕЛ: Но ведь Декарт доказывает тезис о cogito.

ГЛ: Как?

ЕЛ: Через непредставимость обратного. Нельзя предположить, что я не существую в тот момент, когда я сомневаюсь в факте существования.

ГЛ: Это не логическое доказательство. Предлагается представить. А представимость — перформативна. Это можно, конечно, при желании считать и критерием, и доказательством, но это рационализм, такое у Декарта тоже есть, но это не суть. Почему? Потому что кто-то может сказать, что вот он может представить обратное,

и — Декарт, конечно, этого не знал — есть психические больные, которые так скажут и не соврут. И почему бы им не поверить?

ЕЛ: Мнение психически больных не играет роли, так как они не могут мыслить ясно и отчетливо.

ГЛ: Ну а это — культурная конвенция. Некоторые вещи они вполне ясно, с моей точки зрения, мыслят. Другое дело, что суждение «меня нет» — автореферентно. А кто, собственно, это говорит, что его нет? Но это — другая проблема. Дело в том, что понятие «Я» параконсистентно. Как и «Бог». Они самопротиворечивы в том смысле, в котором противоречивы парадоксы, вроде парадокса Рассела.

ЕЛ: Обычно, когда мы сталкиваемся с парадоксами, мы считаем, что это что-то плохое, что что-то пошло не так.

ГЛ: Кто — мы? Это Рассел так считал. Я так не считаю.

ЕЛ: Тогда с наивной теорией множеств всё в порядке?

ГЛ: Может быть, не всё, но она ближе к реальности, чем версии Цермело-Френкеля и Куайна, которые, каждая на свой лад, испортили теорию множеств. И всё равно не избавили её от парадоксов. Остался парадокс синглтона. Об этом ещё Дэвид Льюис писал (продолжая мысли создателя мереологии Станислава Лесьневского): конечно, говорил он, в основе математики лежит парадокс, но меньше всего я бы хотел оказаться тем, кто сообщит эту новость математикам.

ЕЛ: Обычно считается, что противоречие — это остановка ума, то, что разрушает разум.

ГЛ: Это неверно, именно парадоксы являются источниками озарений, в том числе и математических. Без парадоксов мы вообще бы не могли по-настоящему мыслить.

ЕЛ: Но тогда Вы — гегельянец!

ГЛ: Некоторые современные логики почему-то любят Гегеля, но, по-моему, они читают его на свой лад.

По-моему, Гегель — это бред какой-то. В отличие от многих специалистов по немецкой философии, я верю, что Гегель реально общался с духами, во всяком случае, с Абсолютным духом. У него был опыт, который он считал мистическим, но мне это не очень интересно. Я думаю, что это у него так клиника выразилась. По-моему, это — тупик мысли. После Лейбница всё как-то пошло не туда, и только с возникновением аналитической философии всё стало как раньше.

ЕЛ: Но ведь как раз у Гегеля противоречие — это мотор для мышления.

ГЛ: Эта-то идея хороша, но, понимаете, зачем мне есть с помойки, если можно сходить в ресторан.

ЕЛ: Хорошо, Бог с ним. А что Вы думаете о кантовской критике онтологического доказательства?

ГЛ: Он, мне кажется, вообще не понял, о чем идёт речь. Предикат, не предикат... мы говорим о первичном опыте! У Гегеля, видимо, была паранойя, шизофрения, а у Канта — депрессия. Мир Канта — пустой, чёрно-белый, в нём ничего нету, только вяло ворочающийся разум, такой, дважды два четыре, без противоречий. Такого Бога, которого Кант искал, нет. Это не Бог, а часовщик, Бог не Декарта, а худших из картезианцев. Это понятие, которое соответствует каким-то природным, а не божественным силам. Религия в пределах только разума — это депрессивный синдром. Это не религия никакая. Это форма атеизма, которая не хочет себя так называть. Недаром Кант безбожникам очень нравится, Фейербаху, например.

ЕЛ: А как же Бог кантовских моральных законов?

ГЛ: Это вообще ужас. Я не верю в существование морали. Это — какие-то психологические особенности, связанные с воспитанием. Называть это Богом... Кант поклонялся психологическому идолу. Настоящая мистика же всегда аморальна.

ЕЛ: А как Вы оцениваете онтологическое доказательство Гёделя?

ГЛ: Он смешивает понятия «быть Богом» и «Бог». Он

думал, что знает, что такое существовать. С точки зрения православной традиции, это большая ошибка. Ареопагит говорил, что если Бог существует, то ничего больше не существует. Понятие «быть», в том смысле, в котором оно может быть применено к Богу, ко всему остальному неприменимо. Поэтому можно даже сказать, что Бога нет. И в этом смысле атеист более прав, чем Гёдель. Ансельм и Декарт избежали этой ошибки. Верующий в интересном для нас смысле слова может с ними спорить, но с ними есть общий фундамент, которого нет с Кантом и Гегелем.

ЕЛ: Мне кажется, что ко многим доказательствам бытия Бога, в том числе и к аргументу Гёделя, можно подобрать такую интерпретационную модель, что они будут буквально доказывать бытие чего угодно, хоть эльфов, хоть гномов.

ГЛ: Это важнейшая религиозная проблема. В каком-то смысле вопрос о религии — это вопрос о гномах. В формальных доказательствах нет семантики, поэтому тут можно промахнуться, можно начать верить во всё, что угодно. Это, кстати, ещё раз показывает, насколько осторожным нужно быть в этих вопросах. Есть просто специфически мистические вещи, которые нередуцируемы ни к каким другим. Их можно отметить, стоя на позициях протестантизма или атеизма. Чем набита вся мистическая литература? Разбором того, как отличить подлинно мистическое от неподлинного. Тут нет формальных критериев. Например, фальсифицируемость — плохой критерий, как показали Кун и Лакатос.

ЕЛ: Вы недостаточно любите Патнэма для того, чтобы считать, что он поставил существенную преграду на пути иррационализации методологии науки?

ГЛ: Я люблю Патнэма, но не всего, у него много разного. Патнэм — это как Шрёдингер. Сам он много сделал для разрушения позитивистского мира, который очень любил. Патнэм, как Вам, наверное, известно, разрушил метафизический реализм, убеждение, что

существует семантический клей, который приклеивает слова к реальности. Он разрушал, но вопреки желанию. На мой взгляд, никакой семантический клей не нужен, и о смерти утверждений о его существовании не стоит сожалеть. Истина держится Богом в Его взаимодействии с людьми; может, в других религиях это понимается не так, но у нас — так. Истина меняется. Вот был язык греческого богословия, теперь нужно переходить на другой язык. На мой взгляд, это язык аналитической философии. Может быть, я ошибаюсь.

ЕЛ: Один из нас, Артём Юнусов, как раз хотел спросить Вас об этом: насколько греческий философский язык, пропитанный неоплатонизмом, важен для христианства? Ясно ведь, что доминирование в христианском мире именно неоплатонического дискурса исторически контингентно, почему бы сегодня не использовать иной теоретический каркас?

ГЛ: Ну насколько неоплатонизм важен... Его стали использовать, когда христианство уже стало стариться. Это, извините, II—III века. И не только неоплатонизм, но и стоицизм, и средний платонизм, и аристотелизм, если про V и VI века говорить. Сначала христианский язык — это язык еврейской литургии и апокалиптики. В Византии он никуда не делся. И он остаётся нормативным до сих пор. Это учёные читают книжки. А язык действует через богослужение. А книжки — это комментарии к действию, к богослужению. Чтобы понимать комментарии, нужно знать текст, а текст написан на языке еврейской литургии и апокалиптики. А что за язык у еврейской литургии и апокалиптики? Это язык Древней Месопотамии, язык Вавилонии.

ЕЛ: Вас иногда обвиняют в том, что Вы веруете не в христианского Бога, а в Мардука.

ГЛ: Ну это я просто когда-то потроллил Дунаева¹: ты, мол, безбожник, а я-то хоть в Мардука верую. Дунаев деконструирует патристику, а почему не Евангелие, чего стесняться-то? Тоже всё получится. Берём Мардука

верховным богом, всех вавилонских богов с сохранением их космологических функций переназначаем ангелами, и получаем Ветхий Завет, а через него выходим на Евангелие. Не хочет Дунаев, боится. А не нужно бояться Мардука. Базовой всё равно остаётся жертва Бога ради человека и нарушение трёх главных табу человечества, а не просто смерть и воскресение Бога. Вот интересно, Вы можете назвать эти табу?

ЕЛ: Затрудняюсь. Вы скажите.

ГЛ: Человеческое жертвоприношение, самоубийство

и антропофагия. Это у протестантов это всё — лишь символы непонятно чего. А тут — другое: жертвоприношение человека и самоубийство допустимы в исключительном случае — тогда, когда речь идёт о добровольной жертве Богом Самого Себя Самому Себе. А антропофагия — это, понятно, Евхаристия. Тут работают очень глубокие паттерны — и они противоречивы. А с противоречиями лучше всего работает современная паранепротиворечивая логика.



Нацизм — в сердце мысли Хайдеггера

Иллюстрация Ноля Чётного

Интервью с Эммануэлем Файе, французским философом, профессором современной философии в университете Руана, автором книг «Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes», «Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie», «Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée». Вопросы задавал Александр Басов.

Александр Басов: В октябре 2016 года начато издание «Чёрных тетрадей» Мартина Хайдеггера на русском языке. Уже в первую неделю раскуплено более половины тиража. Почему это издание так важно? Что «Чёрные тетради» изменили в толковании Мартина Хайдеггера? Что мы стали лучше понимать в его личности и в его философии?

Эммануэль Файе: Прежде всего, мне хотелось бы поблагодарить Вас, Александр, за эту беседу. Так мы можем продолжить философскую дискуссию, начавшуюся 22 октября 2015 г. в МГУ в ходе семинара на тему «Хайдеггер, Чёрные тетради и Россия». На сегодняшний день обмен идеями между российскими и французскими философами пока ещё не представляется достаточным. И в нашей беседе я вижу возможность лучше узнать друг друга.

Что касается вашего первого вопроса, важность «Чёрных тетрадей» обусловлена двумя причинами: их содержанием и принятым Хайдеггером решением опубликовать их как завершение полного собрания своих сочинений (*Gesamtausgabe*, или GA) в 102 томах. Следует соблюдать осторожность при использовании этих записей. Ввиду отсутствия критического аппарата издания, обращают на себя внимание любопытные несоответствия: так, посреди «Размышлений» 1935–1938 гг. обнаруживается пространная цитата из книги Х. Арендт «Рахель Фарнхаген», опубликованной только в 1959 г. (см. GA 95, p.265).

Во-первых, по поводу содержания «Чёрных тетрадей»: с выходом в свет первых четырёх томов (GA, 94–97) мы располагаем охватывающими период с 1931 г. по 1948 г. заметками объёмом около 1800 страниц. Перед нами не столько «Дневник мысли» наподобие того, что оставила Ханна Арендт, а «Размышления» (*Überlegungen*) и «Заметки» (*Anmerkungen*), тщательно переписанные рукой Хайдеггера.

«Чёрные тетради» приобрели всемирную известность после того, как в марте 2014 г. их издатель, Петер Травни, опубликовал небольшую книгу, подтверждающую наличие яркого антисемитизма у Хайдеггера, вытекающего со всей очевидностью из записок 1938–42 гг.

В феврале того же года — то есть за месяц до выхода в свет книги Травни, мною была издана работа международного авторского коллектива, в заключении к которой я впервые прокомментировал утверждение Хайдеггера о «миролишённости иудаизма» (GA 95, p.97)¹. По Хайдеггеру, то, что лишено мира, не является по сути человеческим.

Выдержанное в антисемитском духе «расчеловечивание» сопровождается крайним восхвалением «немецкого начала». Так, например, Хайдеггер пишет, что «только немец способен изначально по-новому воспеть и свершить бытие» (GA 94, p.27). Самое худшее предстоит узнать из заметок, относящихся к осени 1941 г., когда на Восточном фронте творились бесчинства в отношении славянского населения, а еврейское население подвергалось истреблению, главным образом — на Украине, где его сын, Герман Хайдеггер, воевал тогда в унтер-офицерском звании. Как пишет Хайдеггер, «высочайшее политическое действие состоит в вовлечении врага» в «процесс самоистребления» (GA 96, p.260). Упомянем также пietet Хайдеггера по отношению к так называемому «величию национал-социализма», понимаемому как «варварский принцип» (GA 94, p.194), и выдвижение идеи, к которой я вернусь ниже, «духовного национал-социализма» (GA 94, p.135–136), противопоставляемого им «вульгарному национал-социализму» (GA 94, p.142), а также прискорбное, по его мнению, перерождение национал-социализма в «рационал-социализм» (GA 96, p.195).

Во-вторых, что касается решения опубликовать «Чёрные тетради» в конце полного собрания своих сочинений: после 1945 г. стратегия Хайдеггера заключалась в том, чтобы вначале издать смягчённые и переписанные тексты лекционных курсов о Ницше 30-х гг. и, как это было показано Сидони Келлерер, лекции 1938 г. «Эпоха образов мира». При этом он задумал осуществить издание первоначальной версии своих лекций в «Полном собрании сочинений» после собственной смерти, а предусмотренная им самим публикация «Чёрных тетрадей»

выявила его желание сделать публичным достоянием самые мрачные и злобные стороны его мысли, может быть, потому что он считал, что ход истории принесёт оправдание национал-социализма.

АБ: На упомянутой Вами конференции были представлены две фундаментально противостоящие интерпретации значения нацизма для философии Хайдеггера: одни (С. Келлерер и Р. Волин) утверждали, что нацизм является внутренним для философского проекта Хайдеггера; другие же (Е.В. Фалёв) — что он является лишь внешним. Как Вам кажется, может ли это противостояние быть разрешено соответствующими фактами или цитатами, или же речь идёт о различных базовых интуициях исследователей?

ЭФ: По прочтению опубликованных за последние пятнадцать лет текстов лекционных курсов, семинаров, писем и тетрадей Хайдеггера мне было бы трудно представить себе, что возможно какое-либо интерпретационное противостояние в этом вопросе. Налицо тексты, показывающие, что национал-социализм занимает центральное положение в Хайдеггеровской мысли. Приведу лишь три примера среди нескольких десятков других.

1. Зимой 1933–1934 гг. в ходе посвящённого Гитлеру семинара, о котором я рассказал в своей книге, изданной в 2005 г. под названием «Хайдеггер, введение нацизма в философию» (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*), Хайдеггер использует онтологическое различие между бытием и сущим при рассмотрении связи между народом, сущим и гитлеровским государством, или *Führerstaat*, бытием. Можно, следовательно, утверждать, что Хайдеггера онтология и гитлеризм образуют единое целое в этом сочинении, автор которого показывает, как воля фюрера проникает в душу и бытие народа, дабы вызвать в нём «жертвенность и покорность».

2. В своём споре с Кассирером в Давосе в 1929 г. Хайдеггер утверждает, что «задача философии состоит не в том, чтобы предложить некое видение мира, скорее, видение мира есть условие философствования». Четыре

1. Emmanuel Faye (éd.), *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne, 2014.

года спустя, на этот раз не в политическом выступлении, а именно в лекции «О сущности истины», становится понятным, о каком видении мира думает Хайдеггер. Он на самом деле возносит пламенную хвалу историческому значению «национал-социалистического видения мира», в котором усматривает «всемирный проект», предполагающий «полную трансформацию» «европейского мира» под властью германского народа.

3. В «Чёрных тетрадах» Хайдеггер возвращается к тому, что связывает философию с национал-социализмом, утверждая, что последнему следует не «подчиняться философии», понимаемой как принцип, а напротив, «содействовать занятию новой основополагающей позиции по отношению к бытию». Для этого надо, пишет он, чтобы национал-социализм был «способен освободить и подготовить изначальную истину» (GA 94, p.196). Как можно заметить, автор «Чёрных тетрадей» возвращается к двум ключевым понятиям своей мысли — «бытие» и «истина», чтобы возвести национал-социализм в принцип доступа к «изначальной истине» и новому постижению «бытия»! Тем самым Хайдеггер помещает нацизм в самое сердце своей мысли.

АБ: В 2008 году в переводе на русский язык вышла книга Франсуа Феды «Хайдеггер: анатомия скандала», которую с интересом прочли в России. В ней Феды приводит множество свидетельств в пользу невиновности Хайдеггера. Не устарела ли она после выхода «Чёрных тетрадей»?

ЭФ: Эта работа ни разу не переиздавалась во Франции в карманном формате, как это обычно бывает со всеми значимыми книгами, не переводилась она ни на немецкий, ни на английский языки и никогда не упоминалась в качестве серьёзной ссылки в международных дискуссиях на тему связи Хайдеггера с национал-социализмом. Своим сочинением Франсуа Феды намеревался ослабить эффект, который произвела книга Виктора Фариаса «Хайдеггер и нацизм» (Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*. Paris, Verdier, 1987). Фариас, вслед за изданным за счёт автора сборником Гвидо Шнеебергера (Guido Schneeberger, *Nachlese zur Heidegger*, Bern, 1962), приводит, одновременно с историком Хуго Оттом

(Hugo Ott), значительное количество новых сведений и текстов, касающихся причастности Хайдеггера к нацизму. Мне приходилось когда-то читать эту работу Феды, но я нашёл там, за малым, лишь некоторое количество небылиц. Единственное, в чём я могу с ним согласиться, так это в том, что французское издание книги Фариаса вышло в плохом переводе. Именно по этой причине я всегда ссылаюсь на немецкое издание работы Фариаса с предисловием Юргена Хабермаса (*Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt, Fischer, 1989), к тому же более полное, чем французское.

Не считая уместным высказать сейчас критический комментарий по поводу книги Феды, я ограничусь тем, что приведу два примера его стратегии защиты.

1. В попытке защититься от того факта, что в 1960 г. Хайдеггер продолжает поддерживать дружеские отношения с главным теоретиком нацистской «расовой гигиены» Ойгеном Фишером, Феды утверждает, что на тот момент Хайдеггер не мог знать, в какой степени Ойген Фишер был скомпрометирован. По его мнению, это стало известно лишь после выхода в свет в 1984 г. книги Бенно Мюллер-Хилла «Смертельная наука». На самом деле, Феды обходит молчанием широко распространённые и весьма недвусмысленные труды, опубликованные Фишером во времена Третьего Рейха, как, например, датированный 1933 г. очерк *Der völkische Staat, biologisch gesehen*, а также *Das antike Weltjudentum* — работу, написанную в соавторстве с нацистским богословом Герхардтом Киттелем и опубликованную в 1943 г. в серии под названием «Исследования по еврейскому вопросу» под редакцией Вальтера Франка. Кроме того, мы можем опираться на изданный в 1946 г. труд Макса Вайнрайха «Учителя Гитлера. Роль науки в преступлениях Германии против еврейского народа», где часто идёт речь об Ойгене Фишере, и по поводу которого в том же году Ханна Арендт опубликовала рецензию под заголовком «Образ ада». Так, например, Вайнрайх приводит датированную 1943 г. статью Фишера, где Фишер утверждает, что «мировое еврейство существует с древнейших времён», но оно было «подавлено, когда германцы <...> установили свою империю (*Reich*)».

2. Из третьей части книги Фариаса мы узнаём, что

после смещения с ректорства Хайдеггер отнюдь не отказывался от занятия какой-либо должности. Так, он принял участие в Комиссии по философии права Академии германского права, основателем и главой которой был Ганс Франк — главный виновник нацификации права в Германии. Однако, как утверждает Федье (стр.141), «*участие* Хайдеггера ограничивалось тем, что его назначение рассматривалось в министерстве», что не соответствует истине. Хайдеггер согласился войти в эту комиссию и действительно принимал участие в заседаниях этой Академии, в частности, рядом с Альфредом Розенбергом и Юлиусом Штрейхером, главным редактором антисемитской газеты «Штурмовик» (*Der Stürmer*). Бывший студент Хайдеггера, Карл Лёвит, сказал ему в Риме в 1936 г., что не понимает, «каким образом он мог сесть за один стол (в Академии германского права) с такой личностью, как Ю. Штрейхер». Стоит прочесть пространный и путанный ответ, данный Хайдеггером после некоторого раздумья! Свидетельство Лёвита было впервые опубликовано в 1986 г. (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986, р. 57—58). Весьма вероятно, что Федье знал об этом свидетельстве. Но он ни словом не упомянул о нём в своей книге. А правда в том, что Хайдеггер никогда не покидал рядов этой Академии, подготовившей правовую основу и придавшей юридическую силу Нюрнбергским расовым законам, как это подчеркнул Макс Вайнрайх. И она действовала до 1942 г.

Если книга Федье выходила в России, то труд Виктора Фариаса, в ответ на который она была написана, так до сих пор и не переведён на русский.

Федье утверждает, что Хайдеггер не был ни расистом, ни антисемитом, что явно противоречит целому ряду текстов, которые уже были известны до выхода в свет работы Федье в 1988 году, не говоря уже о недавно опубликованных «Чёрных тетрадах». К этому я могу добавить, что вам повезло, что этот автор француз, а не русский, иначе у вас не было бы возможности прочесть

первый выпуск «Тетрадей» в русском переводе. Дело в том, что во Франции Федье выступает не только как автор; он также играет роль некоего цензора. Будучи представителем немецких правопреемников (сына Хайдеггера — Германа) во Франции, он приостанавливает всякое свободное издание неугодных сочинений. Вот почему два семинара, о которых я рассказывал в 2005 г., существуют сейчас в переводе на итальянский и на английский языки, но не на французский, и мы по-прежнему не знаем, когда будет опубликован перевод «Чёрных тетрадей». Чтобы увидеть, как действует готовый на всё, чтобы защитить Хайдеггера, Федье, а также Бофре (Beaufret), чьи антисемитские и негационистские взгляды подтверждены документально, нужно обратиться к свидетельствам Николь Парфе (Nicole Parfait) и Жака Деррида в книге Доминика Жанико «Хайдеггер во Франции»².

АБ: Как всё же нужно характеризовать политические и политико-философские взгляды Мартина Хайдеггера? Антисемитизм: бытовой, политический, философский? Национализм? Расизм?

ЭФ: Именно во втором из двух описанных мною в 2005 г. семинаров, который называется «Гегель о государстве», Хайдеггер разъясняет свою концепцию политического. При этом он ориентируется на шмиттовское понятие политического. Действительно, Карл Шмитт выслал ему последний сильно переработанный вариант своего труда «Понятие политического», выпущенный в 1933 г. издательством Hanseatische Verlagsgesellschaft нацистской направленности. 22 августа того же года Хайдеггер обратился к нему за помощью с целью восстановления своего влияния на юридическом факультете Фрейбургского университета. Как известно, Шмитт утверждал, что отношение друг/враг составляет понятие политического. Хайдеггер же говорит, что именно историческое «самоутверждение» (*Selbstbehauptung*) народа составляет политическое, а различие друг/враг есть лишь

2. D. Janicaud, Heidegger en France. II. Entretiens, Paris, Albin Michel, 2001. По поводу редакторского давления и попыток что-то запретить со стороны Федье, о чём рассказывает Николь Парфе, см. в ук. соч., стр. 262; о перехваченных Федье письмах Деррида см. стр. 99.

производное. Так, в семинаре 1935 г. на тему «Гегель и государство» он повторяет выражение, уже использованное им в заглавии его ректорской речи, «Самоутверждение германского университета».

Для Хайдеггера цель состоит не столько в критике Шмитта, сколько в том, чтобы повысить статус «философа», признавая именно за ним, а не за «юристом», первенство в определении понятия политического. В этой связи Хайдеггер в период своего ректорства ещё более радикально применяет на практике и тематизирует в своём курсе отношение к врагу. В качестве ректора он подписывает и приводит в исполнение циркуляр, согласно которому «студенты, являющиеся евреями или марксистами», не получают стипендий «больше никогда». Отныне стипендии будут предоставляться в первую очередь студентам, состоящим «в СА и СС» (*Freiburger Studentenzeitung*, 3 пов. 1933, р.6). В упомянутом ранее лекционном курсе «О сущности истины» Хайдеггер повелевает своим слушателям во избежание того, «чтобы *Dasein* не одурел», распознавать «врага, затаившегося в самом корне народа», чтобы подготовить в долгосрочной перспективе его полное уничтожение (*völligen Vertichtung*) (GA 36–37, р.90–91). Это утверждение нацелено на политических противников национал-социализма, а также на ассимилированных немецких евреев. У Хайдеггера антисемитизм приобретает смертоносный характер, весьма далёкий от культурной в обычном понимании критики иудаизма.

Уточню также, что дифференциация этносов у Хайдеггера направлена не только против евреев, но и, например, против славян. Вот что он пишет в посвящённом Гитлеру семинаре под названием «О понятии и сущности природы, истории и государства», о котором я рассказал в 2005 г.: «Для какого-нибудь славянского народа природа нашего немецкого пространства наверняка предстанет иной, чем для нас; для семитского кочевника она, возможно, не предстанет никогда». Подобная эссенциализация в духе *völkisch*³ жизненного пространства немецкого народа послужит оправданием для политики колонизации территорий к востоку от Третьего Рейха.

Вы можете убедиться, насколько морально устаревшими выглядят прежние аргументы в защиту Хайдеггера, выдвинутые Фёде или фон Германом, для которого тот не был ни антисемитом, ни нацистом. В действительности со времени выхода в свет первых «Чёрных тетрадей» появилась новая линия защиты. Представителем этой новейшей апологетики является, в частности, Петер Травни. Он, в отличие от Фёде, допускает, что Хайдеггер был антисемитом, говоря об «антисемитизме, вписанном в историю бытия» (*Seinsgeschichtliche Antisemitismus*). В то же время он пытается отделить этот антисемитизм от хайдеггеровского нацизма. По его утверждению, с конца 1930-х годов Хайдеггер видел в национал-социалистах и евреях противоположные проявления всемирного «махинаторства» (*Machenschaft*). Травни старается минимизировать значение Хайдеггера призыва к тотальному истреблению внутреннего врага. При этом он не желает замечать, что Хайдеггер критиковал национал-социалистов за не вполне радикальную с точки зрения последнего позицию: он упрекает их за излишнее бюргерство, за недостаточное «варварство» и т.п. Но уже в 1953 г., вскоре после отмены запрета на занятие преподавательской деятельностью, Хайдеггер в своём «Введении в метафизику» вновь возносит хвалу «внутренней правде и величию национал-социалистического движения». Но при этом у него не встретишь ни одного позитивного высказывания о том, что он называл «всемирным еврейством». Это свидетельствует об отсутствии в его рассуждениях какой-либо симметрии между евреями и нацистами.

Вы спрашивали, можно ли назвать политическую мысль Хайдеггера скорее националистической или расистской. Мы можем считать, что в его случае обе характеристики неразрывно связаны. Воспетой им в 1916 г. «немецкой расе» (*deutsche Rasse*) вторит «немецкая сущность» (*deutsche Wesen*), о которой он пишет в «Чёрных тетрадях».

АБ: Как Вы оцениваете влияние П. Бурдьё на хайдеггероведение?

3. Т.е. народного, национального (главным образом, в шовинистическом понимании) — *Прим. ред.*

ЭФ: Впервые вышедшая в свет в 1975 г. «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» Пьера Бурдьё представляет собой значимый труд. Его значимость проистекает из заложенного в самом названии тезиса. Вспоминается, как в 2002 г. в Лионском университете, когда я впервые выступил с критическим сообщением по Хайдеггеру, Пьер Обанк (Pierre Aubenque), специалист по Аристотелю хайдеггеровского толка, утверждал, возражая Бурдьё, что онтология вообще и Хайдеггера онтология в частности — это, «как математика», не может быть политизирована. Тезисы Хайдеггера о бытии и государстве, о которых я рассказывал в 2005 г., бесспорно показывают правоту Бурдьё, а не Обанка.

Книга Бурдьё представляет также интерес своим анализом взаимосвязи политического поля и поля философии. Привлекая многочисленные источники и целый ряд сопутствующих текстов, он чётко показывает, как постулаты теоретиков «консервативной революции», на которых недвусмысленно ссылался Хайдеггер, — таких как Освальд Шпенглер с его «Закатом Европы» (1918 г.) или Эрнст Юнгер с его «Рабочим» (1932 г.) — оказались под пером автора «Введения в метафизику» (1935 г., опубликовано только в 1953 г.) преобразованными в онтологические и экзистенциальные детерминации. Логика философского поля, как писал Бурдьё, «в действительности становится во главе процесса трансмутации настроения *völkisch* в экзистенциальную философию».

Должен, тем не менее, высказать две существенных оговорки. Прежде всего, Бурдьё ни разу не говорит о том, что первым, кто ещё более чем десятилетием ранее показал, что Хайдеггер придерживался позиций «консервативной революции», был не кто иной, как Жан-Пьер Фай в своей работе «Хайдеггер и “Революция”» (*Médiations*, automne 1961, p.151–159). На самом деле Бурдьё лишь повторяет и по-своему развивает этот тезис. Напоминаю об этом не только с целью оспорить первородство тезиса Бурдьё, но и, прежде всего, чтобы высказать своё сожаление по поводу того факта, что Бурдьё, не заметивший этой статьи Фая, обходит молчанием тезис последнего, высказанный им в столь ценном — в частности, Фуко — эссе «Тоталитарные речи»

(Hermann, 1972), в котором течения «консервативной революции» рассматриваются исходя из фигуры «подковы политических партий» и интерференции крайних сегментов политического поля. Его анализ тоталитарного дискурса отличается большей чёткостью и обоснованностью, чем предложенная в 1950 г. Армином Молером классификация, содержащая идеологическую подоплёку: восстановление метаполитической культуры для европейских крайних правых. Говоря о «консервативной революции», Бурдьё опирается в большей степени на Армина Молера, чем на Жана-Пьера Фая, что приводит его к слишком резкому, в духе первого, разграничению «консервативной революции» и национал-социализма. В этом, несомненно, заключается главная причина, по которой Бурдьё воздерживается от рассмотрения взаимоотношений между мыслью Хайдеггера, нацизмом и гитлеризмом. А ведь Хайдеггер был современником не только Шпенглера и Юнгера, но и Гитлера. И, вопреки утверждениям Ханны Арендт, нам теперь известно, что он весьма рано прочитал и высоко оценил «Майн Кампф».

Моя вторая оговорка касается эпистемологических предпосылок у Бурдьё. Как социолог, Бурдьё предполагает прибегнуть в случае с Хайдеггером к критическому анализу логики того, что он называет «философским полем» вместе с тем, что может в нём рассматриваться как предосудительное, внутренне оправданное и т.п. Его критика небезосновательна. В то же время он не делает различия между социологической критикой академического поля преподавателей философии и тем, что конституирует философскую мысль в её основах и в её озабоченности истиной. У таких главных фигур философии, как, например, Сократ или Монтень, интеллектуальная и человеческая ценность не есть производная от их включённости в некое академическое поле. В этом — одна из причин того, почему я, в отличие от Бурдьё, отказываюсь объединять в единое целое «философское поле» и философию. Как я не раз давал понять самим заголовком моей книги 2005 г., уточнив, что даже если Хайдеггер и попытался ввести в поле философии не только «консервативную революцию», но и национал-социалистическое видение мира, я воздерживаюсь

рассуждать по этому поводу о какой-то «нацистской философии». Когда автор «Символа веры по отношению к Адольфу Гитлеру» присваивает такие важные слова философского языка, как «бытие» и «истина», я не думаю, что это учение с его проповедью расизма и истребления людей заслуживает того, чтобы считаться равновеликим философии Платона или Канта.

АБ: Знаете ли Вы о хайдеггероведческой работе В. Бибикина, и если да, то что думаете о ней?

ЭФ: Переводов трудов Бибикина пока ещё слишком мало, чтобы я мог составить точное представление о его мысли. Я упомянул имя этого философа на одной пресс-конференции в Москве⁴ в связи с отрывком из книги Александра Дугина, в которой последний подверг резкой критике его переводы Хайдеггера, охарактеризованные им как полный нонсенс⁵. Я не знаю, как моё выступление было переведено на русский, но один журналист из Горький Медиа понял его так, будто я сам раскритиковал перевод Бибикина, тогда как моё замечание касалось французских переводчиков, слишком часто приукрашивающих мысль Хайдеггера⁶.

АБ: Какой Россия/СССР представлен(а) в Чёрных тетрадах?

ЭФ: «Чёрные тетради» не привносят ничего нового в вопрос об отношении Хайдеггера к России, но подтверждают то, что уже можно было прочесть в томе, озаглавленном «История бытия» (GA 69). Прежде всего, следует напомнить, что ещё в 1935 г. в своём «Введении в метафизику» Хайдеггер был одинаково критичен как к Америке, так и к России, видя в них «то же злое неистовство распоясавшейся техники и лишённой корней организации стандартизированного человека». Речь

автора «Чёрных тетрадей» начинает меняться именно с подписанием пакта Молотова — Риббентропа, который Хайдеггер расхваливал Гадамеру. Проводя различие между Россией и большевизмом, подаваемым им как пришедший с Запада и по существу нерусский феномен, Хайдеггер проводит своего рода мифологизацию немецкого и русского народов. В своей «Истории бытия» он утверждает, что «история мира предназначена посредничеству немцев», в то время как «история земли будущего предназначена сущности русского, ещё не освобождённой для самой себя» (GA 69, p.108). Александр Дугин, например, придаёт большое значение этим фантазмагориям в своей книге «Философия другого начала»⁷. Вообще-то, для высказываний Хайдеггера на эту тему характерна известная амбивалентность: от утверждения взаимодополняемости он переходит к признанию сущностного антагонизма между Германией и Россией. Так, в «Чёрных тетрадах» он напоминает о поставленном ещё Ницше вопросе «великого смещения рас» — славянской и немецкой, которому он противопоставляет борьбу «немецкой сущности» за её сохранение (GA 95, p.402).

Как бы то ни было, в «Чёрных тетрадах», относящихся к концу 30-х гг., не раз встречается сформулированное в «Истории бытия» различие между большевизмом и русским началом (см., например, GA 96, p.47, 109, 139, etc.). Кстати, Хайдеггер отмечает, что начало его «размышления о русскости» относится к 1908–1909 гг. (GA 96, p.148). Можно предположить, что этот интерес связан с выходом в свет «Политических сочинений» Достоевского, изданных на немецком языке Артуром Мёллером ван ден Бруком в 1907 г. В том же томе «Чёрных тетрадей» Хайдеггер упоминает русского писателя в связи со словами одного из героев «Бесов»: «А у кого нет народа, у того нет и Бога!» (GA 96, p.123), которые,

4. См. запись пресс-конференции «Хайдеггер, “Чёрные тетради” и Россия» от 23.10.2015: <http://pressmia.ru/pressclub/20151023/950428746.html>

5. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010. С. 13–14. См. также перевод на англ.: Alexander Dugin, *Heidegger, the philosophy of another Beginning*, опубликовано в 2014 г. американским супрематистским издателем Radix, p.20.

6. Наранович С. «Колоссальный опыт и счастье, что фюрер пробудил новую действительность»: Мартин Хайдеггер: симпатии к нацизму и забота о бытии // URL: <https://gorky.media/context/kolossalnyj-opyt-i-schaste-chto-fyurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost/>

7. Дугин А.Г., Ibid., С. 152; в англ. переводе: Dugin A., Ibid., p.203.

похоже, послужили укреплению его концепции религиозности в духе *völkisch*.

Тем не менее не стоит поддаваться соблазну разглядеть в «Чёрных тетрадах» свидетельство какой-то особенной открытости Хайдеггера по отношению к России. Его высокая оценка русского начала ненадолго пережила германо-советский пакт. К моменту поражения Третьего рейха он снова, как и в 1935 г., одинаково шельмует и Америку, и Россию (см. GA 97, p.51, 143, 150, 220, 249, 445). На самом деле для него важна лишь его собственная завышенная оценка «немецкой сущности».

АБ: Насколько глубоко Мартин Хайдеггер разбирался в иудаизме? Есть ли свидетельства того, что он занимался какими-то специальными штудиями по истории и культуре еврейства?

ЭФ: Даже если Хайдеггер и упоминает мимоходом «еврейских пророков» в своих «Чёрных тетрадах» (GA 97, p.159), из этого не следует, что в своих писаниях он демонстрирует серьёзные познания в еврейской мысли и культуре. В противном случае он не прибег бы, как он сделал это в своей «Переписке» и «Чёрных тетрадах», к самым вульгарным антисемитским стереотипам, достойным какого-нибудь Юлиуса Штрейхера, издававшего антисемитскую газету «Штурмовик», по поводу так называемого «мирового еврейства» с его расчётливостью и «махинаторством».

Что же касается отношений Хайдеггера с иудаизмом, то французская толковательница его текстов Марлен Зарадер сочла возможным говорить в этой связи о «Безотчётном долге» — таково и название её книги, опубликованной в 1990 г. и переизданной в 2013 г., т.е. за год до выхода в свет «Чёрных тетрадей». Опираясь на классический труд Гершома Шолема «Основные течения в еврейской мистике», она задаёт следующий вопрос: могла ли тема Бога, «удалившегося в глубины собственного ничто», разработанная в Лурианской каббале с её понятием *цимцум*, подсказать Хайдеггеру мотив самоудаления бытия? Но, не найдя указаний на то, каким образом знание Каббалы передалось Хайдеггеру, она высказала предположение, что он мог найти её отзвуки в работах Шеллинга.

Между тем два итальянских историка — Фурио Ези и Джанлука Нези пошли в другом направлении. В своей книге «Культура правых» (*Cultura di Destra*, 1993) Ези изучает возникновение в начале 40-х годов от Бухареста до Берлина некой религии смерти, в которой «ритуал» истребления евреев рассматривался как их принесение в жертву ради основания нового рейха. И если Ези интересовался главным образом текстами Мирча Элиаде, то Нези в своей работе «Найди себя во мраке» (*Cercarsi nel buio*, 2015) прослеживает эту мысль в курсе лекций о Гераклите, прочитанном Хайдеггером в 1943 г. В более широком смысле эти авторы отмечают в эзотерическом нацизме стремление к созданию некой «анти-каббалы». Присутствует ли нечто в этом роде в поднятой Хайдеггером теме самоудаления бытия? Такой поворот нуждается в исследовании.

АБ: В России есть по крайней мере один пример использования терминологии Хайдеггера для оправдания националистических и правых взглядов. Это творчество Александра Дугина, согласно которому философствование Хайдеггера, основывающееся, как считает Дугин, на переживании священного опыта Традиции (в смысле Р. Генона), уничтожило европейскую метафизику, и поэтому именно в осмыслении этого уничтожающего жеста лежит возможность новой метафизики и новой политики. В итоге получается что-то вроде православно-огеноненного Хайдеггера. Что Вы думаете об этом?

ЭФ: Действительно ли Рене Генон занимает важнейшее место в том, что нам известно о пути, проделанном Александром Дугиным? И не укладывается ли этот путь в рамки простого национализма? Как показала в своих исследованиях о нём Марлен Ларюэль, в начале своего пути Дугин в известной степени черпал вдохновение в немецком национал-социализме. Это становится заметным в начале 90-х годов, когда он с похвалой отзывается о войсках СС и особенно об обществе Аненербе («Наследие предков») с его создателями Генрихом Гиммлером и Германом Виртом. По его мнению, они представляли собой «интеллектуальный оазис в национал-социалистическом режиме» (А. Дугин, «Консервативная революция»). Дугин также положительно высказывается

о Рейнгарде Гейдрихе, руководителе СД и главном организаторе уничтожения европейских евреев, в котором он видит «убеждённого евразийца»⁸.

Затем в поисках источников вдохновения Дугин обратился к Юлиусу Эволе и Рене Генону, но смог ли он в достаточной степени постигнуть глубину того, что разделяет этих авторов? Я не специалист по Рене Генону и не разделяю ни его критику Декарта, ни то, как он демонизирует современность, но, как мне заметил Брюно Пеншар, тонкий знаток автора «Востока и Запада», нужно учитывать, что, с точки зрения Генона, Эвола упустил священническую функцию традиции. Последняя была им полностью истолкована в воинском духе — подобно японскому национализму, в котором перевёрнуты полюса всякой подлинной передачи традиции. И если Эвола выступает за такую инверсию во имя Чёрного века, то Генон никогда не считал для себя это возможным, о чём он сам написал Эволе.

Для того чтобы вам ответить, я потратил время на внимательное прочтение «Четвёртой политической теории» во французском переводе с предисловием Алена Сорая. Поначалу эта книга может показаться лишённым оригинальности римейком «Третьего рейха» Артура Мёллера ван ден Брука с примесью Шмиттовых «больших пространств». Фактически Дугин транспонирует идеи немецкой так называемой «консервативной революции» 1920-х годов на Россию 2010-х. При этом он не опасается позаимствовать у национал-социалистического юриста Карла Шмитта его понятие «большого пространства» (*Großraum*), послужившее в 1941 г. оправданием для ведения нацистской истребительной войны против славянских народов на востоке Европы.

В качестве сильного момента этой книги можно было бы рассматривать ставшую знаменитой теорию «многополярного мира», вернувшую в актуальную повестку дня Шмиттов *pluriversum* — «множественность» мировых держав, которой автор «Концепции политического» в из-

дании 1933 г. отводит центральное место в международных политических отношениях. В конце концов, вряд ли какой-либо народ Европы или гражданин, переживающий за независимость своей страны и Евросоюза, легко согласится с тем, чтобы в мире господствовала только одна держава. Тем не менее по прочтении четвёртой части этой книги, содержащей «политическую поэму» во славу евразийства, возникает вопрос: а не является ли обманом концепция «многополярного мира»? Вот в каких выражениях Дугин говорит о Европе: «мы можем любить Европу только так, как чужих неизлечимых больных, как прокажённых, как мерзавцев, как преступников, как мразь» (Интеграция Запада в Евразию (нисхождение в ад) // А. Дугин. *Четвёртая политическая теория*, глава XI. 2009). Ему мало громить «либерала», как это делали Мёллер ван ден Брук и Хайдеггер. Он принимается за «атлантиста», описываемого им как некий подлежащий изгнанию экзистенциальный тип. И далее он пишет: «Когда нас будет больше, мы, безусловно, таким персонажам проходить просто так по нашим улицам не разрешим. Они должны будут собираться в особых местах, как в гетто для больных. <...> Это будет атлантистское <...> гетто. <...> Самые страшные гетто будут созданы для сёрфингистов, — вот это самое наглое, самое антиевразийское явление» (Полярность знаков // *Ibid.*). Похоже, Дугин забыл, что родиной сёрфинга были острова в Тихом океане.

Как бы то ни было, за разговорами о «многополярном мире» проглядывает мечта о новом *рейхе*, который, как пишет Дугин, протянется «до Лиссабона». «Мы призваны, пишет он, перевести Запад в Восток. Поэтому мы — армия Востока, <...> которая ведёт свою битву за то, чтобы Восток полностью интегрировал в себя Запад, для того, чтобы, по сути дела, Запада не было, а был один сплошной, абсолютный Восток» (Интеграция Запада в Евразию // *Ibid.*). И добавляет: «Закончим с одним, перейдём к следующему. <...> Это великая Евразийская

8. Александр Дугин. *Великая война континентов*. Опубликовано сначала в газете «День», 26 января — 1 февраля 1992, затем в: *Конспирология*. М.: Арктогея, 1993 // URL: <http://www.arctogaia.com/public/consp/consp1.htm>. В английском переводе: Dugin A. *The Great War of Continents* // *Open Revolt* (3 feb. 2013), URL: <http://openrevolt.info/2013/02/03/alexander-dugin-the-great-war-ofcontinents/>

империя, и её границ мы вообще не собираемся устанавливать» (Мы уйдём за горизонт // *Ibid.*).

Этот автор считает, что «евразийство — это в первую очередь философия» (Евразийство как философия (что такое философия?) // *Ibid.*). Вместе с тем он утверждает: «Всё, о чём говорит евразийство, есть абсолютная истина, и это надо принимать без всяких критических утверждений. Принимать и повторять» (Времени нет // *Ibid.*). Так можно говорить о некоем *Weltanschauung* —

«мировоззрении», а не о философии, достойной своего имени. Кстати, Дугин далее не без пафоса рассуждает о «солярном евразийском мировоззрении» (Онтологическая карта мира (Сохраварди) // *Ibid.*). Он постоянно путает «мировоззрение» и «философию», чего даже Хайдеггер не допускает.

Нужно было напомнить обо всём этом, прежде чем задаться вопросом: почему Дугин с начала 2000-х годов обратился к Хайдеггеру и не только перевёл семь его



произведений, но и написал о нём четыре книги. Что нашёл он у автора «Истории бытия»?

Недавняя беседа Дугина с американским политологом Майклом Миллерманом (Michael Millerman), озаглавленная «Хайдеггер и апокалиптический мыслитель»⁹, даёт нам ключ к тому, что его связывает с Хайдеггером и что послужило основой для его «Четвёртой политической теории». Философский инструментарий Хайдеггера позволяет Дугину определять народ понятием *völkisch*, а этим термином во времена Третьего рейха было принято обозначать германский народ, понимаемый в этническом, расистском и антисемитском смысле. И Дугин пишет по этому поводу следующее: «Хайдеггер открыл экзистенциальное понимание народа (*Das Dasein existiert völkisch*, как он говорил), не являющееся ни националистическим, ни интернационалистическим. Этот пункт стал основой Четвёртой политической теории». Действительно, Дугину, как и Хайдеггеру, свойственно описывать отношение между понимаемым таким образом народом и индивидуумом как радикально антагонистическое, что в итоге привело обоих авторов к результату, отличному от простого национализма. У Хайдеггера это то, что, говоря о «Чёрных тетрадах», я определил как *метаполитику истребления*. И правда, такое мировоззрение позволяет создать для себя подлежащего уничтожению онтологизированного противника: в случае Хайдеггера — это «либерал», понимаемый в широком смысле слова, включающем как христиан, так и марксистов; для Дуги-

на речь может идти об «атлантисте». Он даже разработал своего рода ортодоксию в духе *völkisch*, причём слово «ортодоксия» приобретает здесь смысл уже не религиозный, а идеологический. «Против нашего евразийского учения о человеке как об этническом существе существует зловредная атлантистская ересь об индивидууме» (Ересь индивидуализма // *Ibid.*), — пишет по этому поводу Дугин.

Наконец, попытка в наши дни взять за образец доктрину *völkisch* хайдеггеровского нацизма в целях создания нового, «евразийского» мифа как-то не вяжется с исторической преемственностью по отношению к героическим жертвам, понесённым русским народом и его союзниками во время Второй мировой войны. Германия в общем смогла изгнать бесов собственного прошлого. Одна только радикальная партия — «Альтернатива для Германии» (АФД) — пытается вопреки урокам истории в наши дни реабилитировать идеологию *völkisch*. Так нужно ли в России вводить в оборот это скомпрометированное понятие?

Философу надлежит остерегаться всякой идеи этнического укоренения. Говоря словами Платона, разве мы, люди, не суть растения небесные, а не земные, верхушки которых подобны корням («Тимей», 90a)? Тем самым Платон весьма провидчески даёт отповедь искушению какого бы то ни было *völkisch* укоренения в почве, которое неизменно приводит человечество к распаду и разжигает конфликты.

МНЕНИЕ

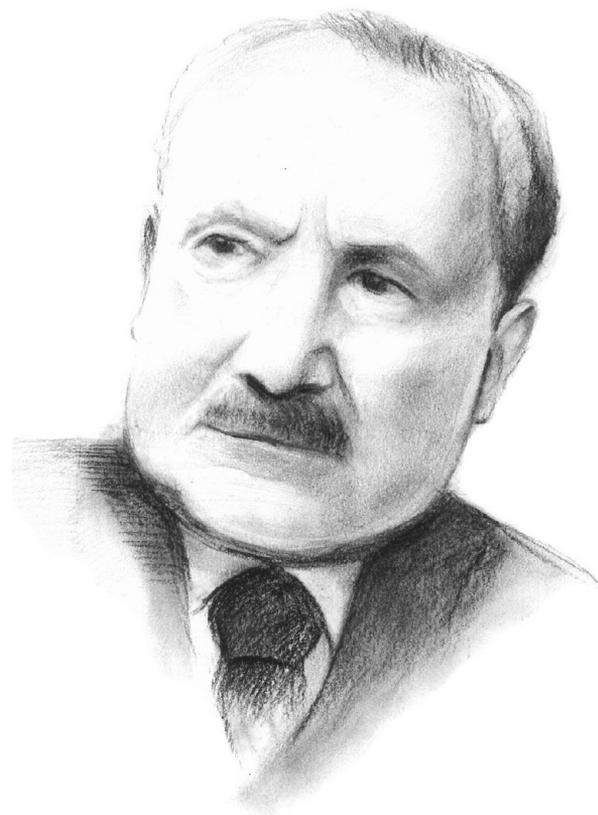
To read, or not to read:

Противостояние Хайдеггеру

Статья Натальи Сафроновой
Иллюстрация Насти Палтаржыцкой

Скандалы в философии происходят редко и уж совсем нечасто приобретают широкий общественный резонанс. Конечно, почти любой философ мог бы похвастаться пикантной подробностью биографии, однако далеко не каждый умудрился так искусно запутаться в сетях своего времени и так сбить с толку своих учеников, последователей и читателей, как Хайдеггер. Последний как будто самой своей жизнью проиллюстрировал шуточную аналогию, с помощью которой нам, ещё в бытность студентами, проясняли суть хайдеггеровского метода: «Чтобы выйти из леса, стремись ещё больше в нём заблудиться». И вот уже мы, современные, блуждаем в лесу Фигур Алеманнского Мага: Хайдеггер, на плечи которого с юности опустилась тяжёлая мантия «тайного короля философии», Хайдеггер, исполнивший темпераментное танго с нацизмом в 1933–1934 годах, Хайдеггер, хранивший своё знаменитое безмолвие послевоенных лет, Хайдеггер-покровитель талантливых еврейских учеников и Хайдеггер-антисемит, Хайдеггер, скрывающийся и приоткрывающий себя на тысячах страниц своих книг, писем и выступлений.

Разбор нацистских импликаций мысли Хайдеггера, инициированный ещё в 1946 году его учеником Карлом Лёвитом [Löwith, 1993, 167–185], с тех пор непрерывно



обрастает новыми биографическими и текстуальными подробностями. Однако нельзя с уверенностью утверждать, что это позволяет нам поставить окончательную точку в «деле Хайдеггера»: скорее, наоборот. Отрывочный и зачастую намеренно замаскированный характер сведений, которые мы получаем из текстов Автора, приводит к тому, что недоговорённости в текстах обрастают домыслами, а сказанное открыто — разрастается до гротескных преувеличений. Более того, даже новые биографические детали не всегда могут рассматриваться в качестве безусловных свидетельств: даже самые именитые исторические расследования В. Фариаса и Э. Файе не свободны от искажений¹. Дело осложняется ещё и тем, что хайдеггеровский архив до сих пор не полностью открыт для публики и независимого научного исследования, что окутывает проект публикации Полного собрания сочинений атмосферой конспирации и подозрения. Возникает ощущение, что даже аккумуляция новых подробностей ничего окончательно не проясняет. Таков общий контекст, в котором в 2013 году выходят в свет философские дневники Хайдеггера, «Чёрные тетради», уже самим своим названием добавляющие зловещего драматизма в очередной раз разворачивающейся битве *pro et contra*.

Здесь мне хотелось бы особенно подчеркнуть, что появление «Чёрных тетрадей» не явилось громом среди ясного неба в хайдеггероведении². ореол скандальности вокруг этого текста связан не столько с его «шокирующим» содержанием, сколько с масштабом публичной

полемики, вышедшей за пределы кругов философов и историков. В Европе «Чёрные тетради» спровоцировали целую волну обличительной публицистики, уже и без того подогретую происходящими мировыми процессами, в которых с новой силой проявляются тоталитарные и национально-охранительные тенденции, в которых каждый из нас в той или иной степени оказывается заложником идеологических манипуляций и в которых с пущей остротой встают вопросы о том, что такое «национальное» и в каких формах должна проявлять себя терпимость к «иному». Для широкой общественности «Чёрные тетради» представили лишь дополнительные доказательства уже известных антисемитизма Хайдеггера и его приверженности национал-социализму. Вопрос, с которым, скорее, имеем дело мы как исследователи: является ли публикация «Чёрных тетрадей» *философским* событием?

Бесспорно, появление «Чёрных тетрадей» дополнило картину процесса над Хайдеггером новыми деталями: из 1800 страниц уже опубликованных томов (GA 94–97) примерно 3 заняли бы по объёму критические высказывания Хайдеггера о «мировом еврействе». Кроме того, по всем томам рассыпаны замечания о национал-социализме, а в 94-м томе присутствует чрезвычайно важный раздел заметок, относящихся к периоду ректорства Хайдеггера (21 апреля 1933 — 28 апреля 1934 г.), раздел «странный, тревожный и бессвязный» [Knowles, 2015, 104]. От жанра дневников читатель склонен ожидать расстановок точек над *i* — ожидание, на этот раз не

1. Например, [Fédier 1988] обнаружил фактическую неточность в заявлении [Farias 1987], что Хайдеггер, будучи ректором, продемонстрировал свою узкую партийную предубеждённость при назначении членов совета Фрайбургского университета, из которых только трое не были членами НСДАП. На проверку оказалось, что все они, кроме одного, вступили в партию уже после 1935 года (т.е. через год после того, как Хайдеггер покинул ректорский пост). Примерно такой же степенью обоснованности обладает утверждение [Faye 2009], что Хайдеггер мог быть вдохновителем речей Гитлера — обвинение, не подкреплённое сколько-нибудь серьёзными фактами.

2. Gregory Fried в письме к Emmanuel Faye [Fried, 2011, 219–52] отмечает более-менее циклический характер всплесков интереса к теме «Хайдеггер и нацизм» каждые 10–20 лет: сразу после Нюрнбергского процесса, затем в 60-е гг. (полемика между отцом Э. Файе, Ж.-П. Файе, и Ф. Фелье), в конце 80-х (полемика между В. Фариасом и Ф. Фелье), в 90-х в связи с появлением книг [Rockmore 1992] и [Otto 1993], а также сборника политических текстов Хайдеггера и воспоминаний его современников под редакцией R. Wolin [Wolin 1993]. Последняя волна связана преимущественно с именем Э. Файе и продолжающейся публикацией «Чёрных тетрадей». Среди недавно вышедших отечественных текстов, в целом характеризующихся умеренно-критическим настроением, нельзя не отметить статьи В.В. Миронова и Д.В.Г. Мироновой [Миронов, Миронова 2016], Н.В. Мотрошиловой [Мотрошилова 2015], Е.В. Фалёва [Фалёв 2016].

оправдавшееся. Главной интригой «Тетрадей» стало то, что они ничего не прояснили в вопросе «вины» Хайдеггера, поскольку двусмысленный и абстрактный характер преобладающего большинства записей допускает противоположные интерпретации. В конце концов оказалось, что мы топчемся на месте: защитники и обвинители, как и прежде, стоят друг напротив друга с обнажёнными мечами, и все возможные атаки и контратаки известны наперёд.

С одной стороны звучит отточенная до совершенства риторика прокурора, в которой (1) почти любой элемент хайдеггеровского дискурса наделяется расистским, пропагандистским, консервативным и антисемитским содержаниями³; (2) с особым вниманием разбираются фрагменты, где фигурирует терминология войны, спора, битвы (*polemos*), где встречаются темы самоутверждения (*Selbstbehauptung*), базилиевса (читай: фюрера) и Врагов (читай: евреев); (3) антимодернистская и антилиберальная, почвенническая позиция Хайдеггера интерпретируется как прямое и неизбежное следствие его бытийно-исторического проекта; (4) критические пассажи о «мировом еврействе» рассматриваются как завуалированное одобрение преступлений НСДАП в отношении евреев.

С другой стороны звучит менее убедительная для независимых слушателей, но более аргументированная защита Хайдеггера «изнутри» самих текстов, внимательное прочтение которых обнаруживает гораздо более сложное и критическое отношение к идеологии 3-го Рейха, расовому биологизму и «культурфилософиям» нацистского толка, чем это могло показаться при поверхностном взгляде. Одно из главных требований защиты — не совершать ошибку ретроспекции, т.е. учитывать различия наших исторических перспектив и не ассоциировать национал-социалистическую деятельность Хайдеггера 1933–1934 гг. с теми преступлениями, которые партия

совершит уже без его содействия и одобрения в последующие годы. В отношении же «еврейского вопроса» сегодняшние стратегии защиты могут апеллировать к тому, что (1) Хайдеггер придерживался «безобидного» бытового антисемитизма, который дополнялся брюзжанием по поводу большевизма, коммунизма и американизма, или же «бытийно-исторического антисемитизма» (термин издателя «тетрадей» П. Травны), носившего абстрактный характер и не подразумевавшего фактической «борьбы» с евреями; (2) Хайдеггер позволял себе характерные для времени антисемитские высказывания, но при этом никогда не выступал *инициатором* гонений на евреев, и более того, имел много учеников, друзей (Герберт Маркузе, Лео Штраусс, Эммануэль Левинас, Карл Лёвит) и даже возлюбленную еврейской национальности (конечно, Ханна Арендт).

Бряцает затупившееся в боях оружие, противники устало вытирают пот со лба и разбредаются по своим лагерям. Аргументы, звучащие с обеих сторон, весомы, но в итоге никого ни в чём не убеждают, ибо «швабский лис» умудрился обвести вокруг пальца всех нас⁴. И всё же в воздухе витает ощущение, что новая битва — нечто большее, чем очередная зыбь на водах океана хайдеггероведенья. Тревога и недоумение, пронизывающие атмосферу обсуждения «Чёрных тетрадей», проистекают, на мой взгляд, не просто из публицистического сгущения красок. Появление этих текстов вскрыло глубокий кризис в самом хайдеггероведении, а именно, непрояснённость нашей исторической позиции (если угодно, нашего место- и рас-положения по отношению к Хайдеггеру), нашу неспособность ответить не столько на вопрос, кто он (нацист, преступник или политически недальновидный мудрец не от мира сего), сколько на вопрос, *кто* и *где мы* в диалоге с этим мыслителем. Этот вопрос подразумевает и следующий: нужно ли *нам* читать не только «Чёрные тетради», но и Хайдеггера вообще, и если да,

3. Например, Э. Файе предлагает переводить словом «раса» в текстах 30-х гг. такие коннотативно различные слова, как *Stamm* (племя, род, ствол), *Geschlecht* (род, поколение) и *Artung* (разновидность, особенность), и слышит в каждом упоминании слов *Boden* (почва, земля, основание) и даже *Grund* (главный немецкий термин для обозначения принципа, основания) почвеннические и расистские мотивы.

4. Интересные предположения о конспиративном характере темы «молчания» и целых слоев «масок», которые Хайдеггер надевает в «Чёрных тетрадах», делает Knowles [Knowles 2015].

то **как** читать. Примечательной исторической коллизией является то, что выход «Чёрных тетрадей», которыми подводится черта в публикации основного корпуса сочинений Хайдеггера, совпадает с моментом, когда и от нас требуется сформулировать зрелое отношение к наследию этого мыслителя. Именно к наследию, поскольку простое принятие позиции по отношению к его личности — это жест политический, мировоззренческий, этический, но никак не философский. Именно поэтому философским чутьём мы ощущаем внутреннюю философскую неудовлетворительность позиций, занятых Э. Файе и Г. Фигалем. Мы находимся в той уникальной исторической ситуации, когда декларативный жест «уничтожения Хайдеггера» внутренне бесплоден, поскольку влиянием его мысли охвачены все существующие философские направления и все континенты. Сейчас уже недостаточно покинуть пост председателя Хайдеггеровского Общества, или требовать исключения Хайдеггера из списка философов и учебной программы и передачи его сочинений в отделы нацистской литературы в библиотеках. Когда философия отвергается из-за личности мыслителя, в этом выдаёт себя, быть может, не вполне осознаваемое отождествление философа с пророком, вера в то, что философия материализуется в фигуре мыслителя. Однако условием возможности всякого философского диалога является именно то обстоятельство, что философия не воплощается в философах и даже (как в случае с Хайдеггером) иногда превосходит своих создателей, в чём и заключается секрет её поразительной живучести.

Сегодня сама мысль Хайдеггера вызывает нас к противостоянию (*Auseinander-setzung*). Для Хайдеггера именно **противостояние** в смысле критического продумывания мысли философа до её основ, внутренних предпосылок и пределов, было единственным подлинно-философским отношением к наследию великих умов. Способны ли мы на критический диалог с философией Хайдеггера? Если ситуация требует от нас однозначного «to read!», то каким критериям должно соответствовать наше чтение, чтобы мы не ошиблись с полем битвы? Ситуация требует от нас выбора герменевтической позиции, которая позволит продумать мысль Хайдеггера и тем самым сделать шаг к её (воз)обновлению (*Wiederholung*). И дело здесь не

в том, что существуют ложные и истинные «прочтения» Хайдеггера, а в том, какая из герменевтических позиций более плодотворна. Речь идёт о своеобразном применении кантовского критерия гениальности творения: если мы признаём высокое философское значение мысли Хайдеггера, то интеллектуальная честность требует от нас позволить этой мысли раскрыть свой смыслообразующий потенциал, свою стимулирующую силу, плодотворность заданных ею вопросов и оригинальность ответов. Позиция подозрительного инквизитора обнаруживает свою философскую неполноценность в том, что предлагает нам пусть и логически последовательную, но до предела уплощённую картину этой мысли: интерпретация текстов Хайдеггера как пеана национал-социализму в действительности омертвляет его мысль, лишает её философского потенциала и вместе с тем обедняет саму философию.

«Чёрные тетради» продемонстрировали нам, какие политические импликации могут нести ответы на вопросы, поставленные Хайдеггером. Однако это лишь в очередной раз доказывает, что подлинным философским содержанием обладают именно его вопросы и стратегии поиска ответов, не несущие в себе семена радикального германоцентризма, иначе всякий философ, испытавший влияние Хайдеггера, должен был бы автоматически примкнуть к рядам СС. Обладая преимуществом исторической перспективы, мы можем видеть потенциальные опасности бытийно-исторического проекта, предложенного Хайдеггером, но это не снимает с нас ответственности понять и осмыслить этот проект, а только удваивает её. Ещё одной удивительной исторической коллизией является то, что позиция герменевтической непредвзятости характерна для исследователей той страны, которая имеет не меньшие основания для *résseñtiment*, чем Европа. Наша готовность прислушиваться к вопросам Хайдеггера — залог робкой надежды, что, возможно, именно на всепрощающей русской почве сможет зародиться ответ, соразмерный масштабу его философии (да простят мне читатели этот намеренно-почвеннический мотив, ведь, в конце концов, сам философ порой возлагал надежду пробуждения Иного Начала на *Russentum*). Нам ещё только предстоит оценить двойственную роль

«Чёрных тетрадей» в наследии Хайдеггера: документа-клейма и документа-ключа, опирающего ещё одну дверь в лаборатории мысли Хайдеггера. В 94-м томе мы встречаем такое замечание: «Лишь если мы действительно заблуждаемся — сбились с пути, мы можем наткнуться на “*истину*”. Глубокое, жуткое и вместе с тем величественное настроение у заблудившегося в целом: это философ». Какое истолкование этих строк было бы философски плодотворней? Какую интерпретацию было бы увлекательней читать? Как оправдание или признание своих ошибок Мартином Хайдеггером как исторической личностью? Или как приглашение отправиться в рискованное, но многообещающее путешествие по лабиринтам мысли?

Библиография

1. Farias 1987 — Farias Victor. Heidegger et le nazisme. Éditions Verdier, 1987.
2. Faye 2009 — Faye Emmanuel. Heidegger, the Introduction of Nazism Into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935. Yale University Press, 2009.
3. Fédier 1998 — Fédier François. Anatomie d'un scandale. Paris: Laffont, 1988.
4. Fried 2011 — Fried Gregory. A letter to Emmanuel Faye // Philosophy Today. Fall 2011. P. 219–252.
5. Knowles 2015 — Knowles A. Silence, Politics and the Banality of Evil in the Black Notebooks // Gatherings: The Heidegger Circle Annual. 2015. Volume 5. P. 93–117.
6. Löwith 1993 — Löwith K. The Political Implications of Heidegger's Existentialism // The Heidegger Controversy: A Critical Reader. Edited by Wolin Richard. The MIT Press, 1993. P. 167–185.
7. Otto 1993 — Otto H. Martin Heidegger: A Political Life. London: Harper Collins, 1993.
8. Rockmore 1992 — Rockmore T. On Heidegger's Nazism and Philosophy. University of California Press, 1992.
9. Wolin 1993 — Wolin R. (ed). The Heidegger Controversy: A Critical Reader. The MIT Press, 1993.
10. Миронов, Миронова 2016 — Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Философ и власть: Случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. №7. С. 21–38.
11. Мотрошилова 2015 — Мотрошилова Н.В. «Чёрные тетради» Мартина Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. №4. С. 121–162.
12. Фалёв 2016 — Фалёв Е.В. «Чёрные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером // Философское образование. 2016. № 2. С. 35–45.

Русский юридический факультет в Праге

Статья Николая Герасимова

Иллюстрации Марии Воропаевой и Марии Данилкиной

История русской культуры демонстрирует удивительные способы существования философской мысли: ситуации, уничтожающие философию, порождают иные способы её существования. После событий «философского парохода», «отделившего» о. Павла Флоренского от о. Сергия Булгакова, Г.Г. Шпета от Г.В. Флоровского, отечественные мыслители искали способы профессиональной консолидации вокруг эмигрантских периодических изданий и общественно-политических движений. Среди общего числа интеллектуально-организационных инициатив, которые ставили конкретные практические цели перед эмигрантским философским сообществом, пожалуй, первое место занимает Русский юридический факультет в Праге.

Оказавшийся в Европе учитель И.А. Ильина, философ права П.И. Новгородцев — фигура, сплотившая вокруг себя как московскую школу философии права, так и многие другие — сохранил убеждение, что власть большевиков неминуемо падёт. Но что потом? Потом, как считалось в среде русских эмигрантов, Россия будет предоставлена сама себе. Встанет вопрос: как воссоздать всю систему социально-правовых институтов, снизу и до самого верха? Прежнюю романовскую Россию не вернуть, а Советская Россия умрёт — какой же будет другая,

новая Россия? Речь шла как о воссоздании правовых институтов, так и о поиске для них новой нравственно-философской почвы.

В 1921 году правительство Чехословакии объявило о начале «русской акции» — программы помощи русскому зарубежью. Прага стала центром содействия русским учёным-эмигрантам. В городе было открыто более десяти русскоязычных научных обществ, институтов, гимназий и факультетов. Некоторое время Прагу называли «русским Оксфордом». Впоследствии к чехословацкой инициативе присоединились и другие страны, в том числе Франция и Германия.

18 мая 1922 года в рамках «русской акции» правительством Чехословакии была одобрена идея П.И. Новгородцева о создании особого научно-образовательного центра — Русского юридического факультета (РЮФ) в Праге. Концепция учреждения предполагала построение фундаментального юридического образования по модели университетского устава 1884 года с акцентом на философию права. Карлов университет установил протекторат над факультетом и предоставил полную автономию для её сотрудников. Новоиспечённый декан Новгородцев пригласил читать лекции П.А. Сорокина и П.Б. Струве. Занятия были платными и проходили на русском языке. В 1924 году измученный болезнями

Новгородцев, к сожалению, скончался.

Его место занял правовед Д.Д. Grimm, в прошлом ректор Санкт-Петербургского университета. Гримму, имевшему за плечами большой опыт организационной работы в сфере образования и науки, удалось деликатно и осторожно продолжить начинания своего предшественника. Концепция РЮФ не была им изменена, более того — ему удалось набрать преподавательский состав из лучших правоведов и философов, оказавшихся в эмиграции, чьи воззрения во многом соответствовали философским убеждениям основателя факультета. Хотя сам Д.Д. Grimm скептически относился к школе естественного права и даже более того — представлял Санкт-Петербургскую юридическую школу, которая часто критиковала своих московских коллег, в том числе и Новгородцева, это не помешало ему проявить тактичность и привлечь к работе сторонников теории естественного права.

В итоге преподавать на факультет пришли Г.В. Флоровский, философ-евразиец Н.Н. Алексеев, социалист Г.Д. Гурвич, философы права Е.В. Спекторский и М.М. Катков — сторонники естественно-правовой теории. Ответственным за преподавание церковного права был назначен о. Сергей Булгаков, за логику — Н.О. Лосский. С отдельными лекциями на факультет стал приезжать Н.А. Бердяев. Несмотря на энтузиазм среди правоведов и философов русского зарубежья, умонастроение преподавательского состава РЮФ было вовсе не оптимистическим. Все понимали, что даже в случае успешного возвращения в освобождённую от большевиков Россию, им придётся разрабатывать оптимальную форму право-

порядка в условиях общественного хаоса и неопределённости. Конкретная практическая направленность РЮФ настраивала на совместную работу, которая способствовала идейной консолидации философов и правоведов разных политических убеждений.

Студентов РЮФ можно поделить на несколько социальных групп: 1) имевшие среднее образование, но из-за революции и Гражданской войны не поступившие в вузы; 2) имевшие высшее образование, но желавшие поменять специальность; 3) недоучившиеся студенты; 4) выпускники других эмигрантских учебных заведений, желавшие продолжить обучение. Общее число учащихся достигало в некоторые годы 488 человек. Общежитие студентам не предоставлялось. Всего РЮФ было выпущено более 300 специалистов по философии права.

Преподавательский состав был расквартирован по адресу Praha, VIII-Liben с.р. 1110. Это был небольшой дом, где комнаты распределялись в зависимости от учёного звания. Верхний этаж считался полностью «профессорским». В период существования РЮФ Н.О. Лосский, о. С. Булгаков, Е.В. Спекторский, Н.Н. Алексеев и другие жили тесно, разделяя все радости и неудобства совместной проживания [Ганин 2005, 37–43].

Интеллектуальная атмосфера РЮФ была сильно «заряжена» панславистскими идеями. Считалось, что право прямым образом связано с этнокультурными особенностями социума. С учётом того, что перед выпускниками факультета ставилась цель создания правовой системы для целого государства (сразу после ожидаемого прекращения большевистской диктатуры), в оптике проекта международного сотрудничества поиск общности пра-



вового сознания у представителей разных славянских культур был вполне оправдан. С другой стороны, это обуславливалось и конкретными политическими реалиями: жить в эмиграции, а тем более работать над таким сложным проектом, как РЮФ — дело весьма трудное и без дипломатических «реверансов» практически неосуществимое.

Несмотря на своё специфическое юридическое и политическое положение, РЮФ не был единственным «островом надежды» для эмигрантской науки и филологии. Администрация факультета поддерживала связь со своими коллегами из Парижа, Берлина и других центров русского научного зарубежья. Так, благодаря личным усилиям П.Б. Струве, который проявил инициативу для укрепления связей с научной эмиграцией в Китае, Харбинский юридический факультет оказался связан с РЮФ теснейшими узами солидарности. Стоит отметить, что вообще сам факт рождения РЮФ для русской эмиграции начала 1920-х гг. означал, что «не всё потеряно», поэтому факультет получал если и не финансовую помощь со стороны дружеских эмигрантских ассоциаций, союзов и движений, то по крайней мере моральную поддержку (а это тоже немало).

Не стоит считать, что РЮФ был «кузницей» антибольшевистской идеологии: в идеологической ангажированности РЮФ можно было бы упрекнуть, пожалуй, в последнюю очередь. В то время как многие образовательные инициативы русского зарубежья (такие как Русское студенческое христианское движение) тяготели к монархическим позициям и через организацию научных лекториев проводили часто вполне очевидную идеологическую пропаганду, РЮФ стремился оставаться светским и политически нейтральным учебным заведением. Безусловно, практическая направленность факультета на подготовку будущих создателей конституции заставляет задуматься об идейно-политических воззрениях администрации, преподавателей и студентов. Но важно помнить, что в стенах факультета сосуществовали люди совершенно разных политических взглядов. Например, Д.Д. Grimm принимал «февраль 1917 года», а о. Сергей Булгаков — нет. Пожалуй, единственное убеждение, которое разделяло большинство сотрудников

и студентов — необходимость создания конституции. Конституционализм был единственной общей политической максимой факультета.

Для многих учёных период работы на РЮФ стал одним из самых продуктивных. Так, о. Сергей Булгаков разработал курс лекций по церковному праву. 30 мая 1923 года он прочитал на факультете «программную» лекцию о кризисе современного правосознания, в которой обратил внимание на церковное право как на исторически важную часть всей правовой культуры России [Елена 1984, 140]. П.Б. Струве разрабатывал свою оригинальную историософскую концепцию развития древнерусского права, в которой особую роль занимала православная церковь, исторически превращавшая отдельные понятия из бытового народного языка в строгие правовые термины [Струве 1929, 85]. Е.В. Спекторский, в прошлом — ректор Киевского университета, имевший известность автора фундаментального труда по истории «социальной физики» [Спекторский 2006], пришедший в РЮФ сразу же после смерти П.И. Новгородцева, знакомил слушателей со своими изысканиями в области истории морали и истории общественных наук [Спекторский 1909]. Н.Н. Алексеев в своих лекциях критиковал механицистские теории права, считая, что право хоть и тяготеет к точности формулировок, в своём содержании имеет нечто иррациональное, не поддающееся логической формализации. М.М. Катков, племянник известного консервативного публициста М.Н. Каткова, популяризировал среди студентов древнее римское право удержания, считая его естественным в силу исторической давности: по его мнению, кредитор вправе удерживать у себя вещь другого лица до момента выплаты, так как это непосредственно вытекает из античной морали — обязательств граждан друг перед другом [Катков 1910]. Вслед за Н.Н. Алексеевым и П.И. Новгородцевым, Г.Д. Гурвич считал главной ошибкой механицистских теорий Нового времени перенесение современных правовых норм, существующих на основе государственного насилия, на все возможные исторические реалии. Право, по его мнению, имеет множество источников своего функционирования, не только государство [Антонов 2003, 218–234].

Для одних работа в стенах РЮФ означала вклад в эмигрантское движение и даже в возможное «возвращение» России, но были и те, кто использовал учреждение в качестве трамплина для начала карьеры европейского интеллектуала. К примеру, Г.Д. Гурвич в период 1922–1925 гг. находится в постоянных командировках. В Германии и Франции он устанавливает связи с немецкими и французскими университетами. Из-за этого его лекции в РЮФ постоянно переносятся и отменяются. Гриму приходится неоднократно «вызывать» Г.Д. Гурвича в Прагу, чтобы тот продолжал занятия со студентами. В 1929 году Г.Д. Гурвич получает французский паспорт и уже не выходит на связь с администрацией РЮФ. Становится понятно, что не только «русский Оксфорд», но и вообще вся научная эмиграция не вписывается в планы перспективного правоведа и социолога, будущего европейского мыслителя. К 1932 году Георгий Давидович Гурвич превращается в Жоржа Гурвича, преподавателя

философии в Коллеж Севинь [Антонов 2003, 218–234]. В те же годы Спекторский, напротив, всё больше и больше сближается с русскими учёными-эмигрантами и под влиянием П.Б. Струве, Бердяева и других деятелей русской религиозно-философской мысли превращается в талантливого публициста, отстаивающего идею возможности всеобщего христианского права [Спекторский 1925]. Позже, когда он окажется в 1947 году в США, идеи, пришедшие к нему в пору работы в РЮФ, лягут в основу его лекций в Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

На сегодняшний день вопрос о том, когда же РЮФ прекратил своё существование, остаётся дискуссионным. Историк В.В. Ганин совершенно справедливо отмечает, что «в литературе о РЮФ утвердилась точка зрения, что факультет прекратил образовательную деятельность в 1929 г. и официально был упразднён в 1933 г. Как организационная структура, РЮФ прекратил своё



существование не ранее 1935 г., о чём свидетельствуют документы в личных делах сотрудников РЮФ. Скорее же всего, деятельность завершилась в 1939 г.». Это подтверждают и документы, хранящиеся в Государственном архиве Российской Федерации [ГАРФ].

Почему же факультет был закрыт? Главную роль сыграло общее умонастроение европейского общества, которое ожидало скорого падения власти большевиков, тогда как к концу 1920-х гг. стало ясно, что большевистская власть устоялась, и никакого массового возвращения эмигрантов в Россию не будет. Помощь со стороны европейских правительств прекратилась, а на самокупаемость РЮФ так и не вышел. Печально не столько то, что один из лучших научно-образовательных русскоязычных центров по философии права был навсегда уничтожен, сколько то, что выпускники факультета не смогли работать по специальности — ни один из университетов в мире не признал дипломов РЮФ. Факультет готовил не академических специалистов, не юристов-адвокатов, а будущих авторов русской конституции. Нужны ли были такие специалисты Европе? Оказалось, что нет. Молодым специалистам вскоре пришлось искать возможности получить другое образование, более востребованное рынком. Некоторые выпускники стали студентами курсов по плотницкому и столярному делу, другие влились в сферу домашних ремонтных работ.

Вот так с 1922 по 1935 г. русская философия права существовала с мыслью, что ей предстоит «возродить» Россию. В некотором смысле РЮФ питался мечтой, и когда мечта исчезла, пропала и вера в то, что Россию смогут спасти, выражаясь языком Н.О. Лосского, «юристы-философы».

Библиография

1. Алексеев 1912 — Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. М., 1912. С. 269–270.
2. Антонов 2003 — Антонов М.В. Социология права Георгия Давидовича Гурвича // Правоведение. 2003. № 2 (247). С. 218–234.
3. Ганин 2005 — Ганин В.В. Профессура и студенчество Русского юридического факультета в Праге (1922–1930-е гг.) // Юридическое образование и наука. 2005. No. 3. С. 37–43.
4. Гурвич 2004 — Гурвич Г.Д. Философия и социология права. Избранные сочинения. СПб: Издательский Дом С.-Петербург. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербург. гос. ун-та, 2004.
5. Елена 1986 — Елена, монахиня. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды. Сборник 27. М., 1986. С. 107–191.
6. Катков 1910 — Катков М.М. Понятие права удержания в римском праве. Киев, 1910.
7. Спекторский 1909 — Спекторский Е.В. Очерки по философии общественных наук. Вып.1. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1909.
8. Спекторский 1925 — Спекторский Е.В. Христианство и культура. Прага-Харбин, 1925.
9. Спекторский 2006 — Спекторский Е.В. Проблема социальной физики в XVIII столетии. Т.1. С.-Петербург: «Наука», 2006.
10. Струве 1929 — Струве П.Б. Наблюдения и исследования из области хозяйственной жизни и права Древней Руси. Прага: «Политика», 1929.
11. ГАРФ — ГАРФ, Ф.Р.-5765 оп. 2, д. 264

Платонодицея

Рецензия на «Единство платоновского “Государства”»
Д.В. Бугая

Статья Артёма Юнусова
Иллюстрация Ивана Фомина

«**Е**динство платоновского “Государства” — это, насколько мне известно, слегка обработанная для публикации вторая часть докторской диссертации Дмитрия Владимировича Бугая¹, которую он вскоре (уже пора бы) должен предоставить к защите². Хотя в самом тексте работы этого не указано, «Единство» написано в почти античном жанре парафразы, или, точнее, тематического комментария: по существу, Бугай пассаж за пассажем, от первой книги к десятой, пересказывает текст «Государства», воспроизводя его ход рассуждения, аргументацию и важные художественные обстоятельства, одновременно предлагая читателю весьма подробный и чрезвычайно пронизательный (не говоря уже о том, что беспрецедентно квалифицированный) комментарий к изложенному тексту. Текст работы Бугая настолько умён, точен и детален, что его вполне можно читать не только

вместе с текстом «Государства» в качестве комментария куда более совершенного по сравнению со стандартным асмусовским, но и даже просто вместо текста самого «Государства» в целях доступного ознакомления с этим столпом европейской мысли. Будучи воспитан в традиции обоснованного пиетета к первоисточникам, делать этого я, конечно, никому не посоветую; что, впрочем, не отменяет самого факта такой несколько постыдной возможности.

В случае древних комментариев дело обстоит так, что при соотношении объема комментария к комментируемому тексту 3:1, работу можно считать в общем-то даже лаконичной. Комментарий «Единства» при этом расположился всего лишь на 450 страницах, что разве лишь немногим больше текста самого «Государства». Очевидно, что при таком объёме «Единству» было бы проблематично достигнуть размаха и дотошности антич-

1. Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. — 452 с. В силу определённых особенностей издательской судьбы обсуждаемую в этой рецензии книгу почти невозможно найти в свободной или какой бы то ни было другой продаже. Читатель однако может ознакомиться с этой работой, скачав ее в паблике «Философское кафе» (<https://vk.cc/75smoK>), куда она была любезно предоставлена самим автором.

2. Просто-таки невозможно не отметить, что первую её часть, посвящённую представлениям о справедливости в ранней греческой философии, также непременно хотелось бы когда-нибудь увидеть в виде отдельного издания.

ных образцов. Разумеется, где-то можно — и Бугай так и делает — в своём переложении срезать с текста Платона малозначительные заусенцы; где-то удобно пересказать аргумент, разворачивающийся на десятке страниц, в трех фразах (что в основном идёт ясности мысли Платона только на пользу); однако хороший текст — и особенно хороший древний текст, от понимания которого нас отделяют не только наш недостаток усидчивости и внимательности, но ещё и бездонные археологические слои причудливой чужой культуры, полуистлевшие к тому же под беспощадным весом веков — так вот, такой текст для скрупулезного комментирования неисчерпаем, и уж конечно странным было бы писать к нему полный комментарий всего на пяти сотнях страниц. Поэтому принципиально важно отметить, что «Единство» Бугая не стремится быть неким *энциклопедическим* комментарием на «Государство»; вместо этого в случае данной работы, как я уже обмолвился выше, мы имеем дело с комментарием *тематическим*, т.е. главным образом посвящённым одному конкретному вопросу. Не то чтобы Бугаю не хватило бы эрудиции и навыка на энциклопедический комментарий — несмотря на скромно перечисленные в «Избранной библиографии» два десятка основных работ, касающихся «Государства», читатель может не сомневаться в том, что автор прочитал практически всё, что было написано об *opus magnum* Платона со времен «Политики» Аристотеля. Просто в этой работе перед автором стоит другая, пожалуй, более интересная (особенно в перспективе читателя) цель. И тут следует перейти к вопросу о том, что же за тему, собственно, намеревается раскрыть указанный тематический комментарий.

Собственно, тема вполне добросовестно вынесена в заглавие — это единство «Государства»: единство теоретическое, текстуальное, композиционное и так далее. Чтобы понять, почему об этом единстве вообще стоило писать книгу, нужно чуть углубиться в вопрос, вокруг которого между исследователями Платона в последние пару веков разворачивается маленькая теоретическая война. Этот колючий вопрос — проблема творческой

эволюции и философского развития Платона. В самом деле, учитывая, что Платон прожил, насколько нам известно, 80 лет, большую часть которых он в том или ином виде занимался философией, и оставил после себя внушительный (а также, что исключительно приятно, полностью сохранившийся) корпус философских текстов весьма разных как по тематике, так и по сложности, интуитивно кажется вполне разумным предположение о том, что напряжённая и отточенная теоретическая мысль, например, «Софиста» и «Парменида» не появилась у Платона как Афина из головы Зевса при полном обмундировании разом, но сложилась постепенно, пройдя определённые этапы, в ходе которых от каких-то теоретических элементов своей философии Платон отказывался, а какие-то сохранял и совершенствовал. От простой интуитивной разумности этой догадки, впрочем, легко перейти к более обязывающей позиции и объявить факт и обстоятельства философской эволюции Платона ключевым моментом для понимания его текстов и мысли в целом: от того, как, в каком порядке и в какое именно время Платон писал диалоги в таком случае будет напрямую зависеть, что именно он хотел в них сказать. Такая девелопменталистская, или хронологистская позиция получает широкое распространение со времён Фридриха Шлейермахера и в различных облициях существует по сей день: в частности, в девелопменталистском изводе (правда, довольно смешном) выполнено лосевское четырехтомное издание Платона на русском; известное всякому студенту философского факультета обозначение сократических диалогов как «ранних» также является заслугой этой традиции; наконец, глубоко девелопменталистским является и недавно начатое под руководством Юрия Анатольевича Шичалина издание новых переводов Платона³. Реакцией на хронологические штудии и попытки установить точный и окончательный (или хотя бы приблизительный и правдоподобный — девелопменталисты различаются по своей радикальности) порядок создания диалогов стала позиция, которую обычно называют унитаристской. В общем

3. К настоящему моменту успели выйти «Парменид» и «Федр»; готовятся к выходу «Софист», «Политик» и «Теэтет».

виде она гласит, что хронологические исследования платоновского корпуса совершенно бессмысленны: либо потому что достоверно установить порядок создания текстов невозможно, либо потому что, даже если это было бы возможно, это ничего бы нам не дало, поскольку мысль Платона едина и не знает значимого развития, либо по какой-либо другой причине. Вопрос хронологии сочинений Платона настолько горяч, что, долгое время считаясь в исследовательском сообществе вопросом о философии Платона *par excellence*, он прямо получил название «Платоновский вопрос»⁴. Унитаристы оправданно замечают, что многие века исследователи Платона обходились без ковыряния в хронологии, и для древнего мира, например, вопрос о порядке создания диалогов вообще не стоял, а также указывают на то, что ни одна из предложенных за последние 200 лет хронологических реконструкций не похожа на другую и все они в той или иной степени сводятся к произволу интуиции производящего её исследователя — вопрос только, насколько благопристойно он этот произвол обставил. Девелопменталисты, в свою очередь, не менее резонно указывают, что было бы чистым безумием полагать, что Платон придумал всю свою философию зараз, так, что не успела пролиться и вода из кувшина; кроме того, если мы можем пытаться реконструировать, например, философию Гераклита по двум сотням рваных строчек, раскиданных по чужим произведениям, то глупо было бы не попытаться реконструировать развитие идей Платона по изумительно сохранившемуся корпусу текстов.

С точки зрения композиции, здесь было бы красиво сказать, что Бугай занимает промежуточную позицию между двумя враждующими партиями, сочетая в своем подходе лучшие черты и мысли тех и других. Это, однако, неправда. Бугай — жесткий унитарист, радикальности которого в Платоновском вопросе непросто найти аналог. «Государство» является одним из изблюбленных среди девелопменталистов объектов поиска хронологических разрывов: создание первой книги в виде раннего сократического диалога «Фрасимах» отдельно от после-

дующих, существование нескольких редакций диалога, выходявших в свет по мере их создания, теоретические противоречия между мыслью разных книг — всё это хорошо известные идеи сторонников хронологических исследований. Сверхзадачей Бугая в «Единстве» оказывается демонстрация того, что во всех сложных хронологических конструкциях, касающихся «Государства», просто нет нужды и что его вполне можно и даже следует читать как цельный и единый текст, который от этого только выиграет.

Почему вообще хронологические построения бывают так привлекательны? Если бы дело ограничивалось лишь тем, что нам хочется узнать, какой диалог написан вслед за каким, то они были бы небезынтересным, но достаточно дешёвым товаром — теоретической бижуте-



4. Хотя, как правило, в Платоновский вопрос включают проблему не только хронологии, но и связанную с ней проблему подлинности дошедших до нас произведений Платона.

рией, которой иногда удобно нарядить лекции для первокурсников. Но по существу вопрос о хронологии встаёт действительно остро только тогда, когда обращение к ней даёт нам возможность что-либо объяснить, победив навязчивую проблему, о которую мы досадно спотыкаемся в тексте. Лучше всего это работает в случае, когда мы обнаруживаем в тексте противоречия: в таком-то месте Платон прямо говорит А (удовольствие — это благо: Prot. 354b sqq.), в другом он столь же прямо говорит не-А или по крайней мере Б, из которого прямо следует не-А⁵ (удовольствие не является благом: Gorg. 497a); если, далее, мы обоснованно не готовы согласиться с волнующе смелой гипотезой о шизофрении или же феноменальной глупости Платона, правдоподобным выглядит предположение о том, что Платон просто успел поменять своё мнение по рассматриваемому вопросу, и перед нами тексты, относящиеся к разным хронологическим слоям его творчества. Противоречия, впрочем, далеко не единственный вид проблем, которые внушают нам симпатии к хронологическим изысканиям: история показывает, что, в общем, любые странности и несогласованности в тексте являются вполне пригодной почвой для роста хронологических объяснений. И книга «Государства» отличается по тону, характеру беседы и стилометрическим характеристикам (например, частотности употребления определенных частиц) от остальных? Неудивительно, если она была написана отдельно от них. Изложение ряда онтологических и гносеологических вопросов отличается в одном месте (например, Rep. 474c sqq.) от другого (например, Soph. 244 sqq.)? Это несложно объяснить эволюцией платоновских взглядов. И так же далее.

Соответственно, если нашей целью является обоснование единства «Государства», то самый обстоятельный способ это сделать — это как раз последовательный ком-

ментарий к тексту в случае каждой конкретной проблемы, для которой девелопменталисты предлагают хронологическое решение, показывающий беспочвенность такого решения. Это и делает Бугай с той поправкой, что чтобы показать, как проблемным местам диалога может быть дана унитаристская интерпретация, нужно коснуться не только самих этих мест, но и тщательно проанализировать всю композицию и аргументацию диалога, все тонкости контекста тех или иных его мест, все связи внутри его мысли. В этом — сложность и филигранное мастерство подобной работы, проблемы которой родственны проблемам фальсификации и индукции: девелопменталистам проще отстаивать свою позицию просто потому, что им до известной меры бывает достаточно только продемонстрировать разрыв и проблему⁶, для чего бывает достаточно задействовать десяток строчек текста; унитаристу же, чтобы отстоять тезис о единстве, требуется связать *каждое* место в тексте с *каждым* другим, выстроив его общую картину. Следует сказать, что с такой задачей Бугай справляется самым замечательным образом.

Да, язык первой книги по стилометрическим данным отличается от языка остального «Государства», но это естественно, если вспомнить о том, что I книга представляет собой напряженный спор, в котором собеседники настроены друг к другу вполне агрессивно, тогда как оставшиеся девять книг изображают чрезвычайно дружескую беседу. Да, изложение гносеологических и онтологических вопросов в «Государстве» может отличаться от их изложения в «Филебе», «Софисте» или «Пармениде», однако это неудивительно, если учесть, что «Платон обычно рассуждает на определённую тему столько, сколько необходимо для конкретной цели»⁷ и «не ставит себе целью изложить всё, что он думает относительно гносеологических и онтологических проблем, но лишь

5. Я почти дословно заимствую формулировку сути поиска противоречия, принятую на аналитических чтениях Философского кафе, просто в силу того, что мне неизвестно более простого и ёмкого способа описывать существо процесса работы с текстуальными противоречиями.

6. Следует признать, что за этой негативной, разрушительной работой — вскрытием проблемы — затем, как правило, следует созидательная — построение решающей проблему хронологии, — однако первая часть этой комбинации всё же более важна: с одной стороны, потому что из двух именно она, как правило, более убедительна; с другой, потому что без неё вовсе невозможна вторая.

7. Стр. 250.

то, что непосредственно касается его темы в данном рассуждении»⁸. Да, Платон вскользь бросает замечание об общности жён в IV книге и возвращается к этой теме подробнее после большого промежутка в V, однако в гипотезе о том, что V книга — реакция на «Женщин в народном собрании» Аристофана, которые были реакцией на указанное замечание в IV книге «Государства», которая, таким образом, должна была быть издана раньше V, нет необходимости: «Платон любит вводить новую тему не сразу, но после некоторой предварительной подготовки, после различного рода намёков, которые предшествуют ей»⁹, что подтверждается множеством примеров как из «Государства», так и из других его диалогов, и «нет ничего удивительного в том, что писатель заранее готовит почву для задуманного сюжета»¹⁰.

Перечислять все (контр)аргументы было бы неуместно и глуповато. В целом, однако, стоит заметить, что основной приём, к которому обоснованно, умело и крайне успешно прибегает Бугай, заключается в апелляции к специфике жанра платонического диалога в различных её проявлениях. Если приложить достаточно усилий для того, чтобы смотреть на текст так, как задумано Платоном, без груза, с одной стороны, достаточно коварной традиции интерпретаторов, а с другой, ещё более коварной традиции сложившегося поля жанровых схем философского творчества, то многие странности получают своё вполне закономерное и не требующее никаких хронологических кульбитов объяснение.

Так, упрёк в том, что I книга «Государства», исследующая вопросы справедливости, выглядит как неэлегантный и достаточно случайный довесок к оставшемуся диалогу, где Платона интересует прежде всего, собственно, политика и вопрос об идеальном государственном устройстве, полностью снимается поразительным в своей простоте замечанием о том, что политика — вопреки длительной ангажированной традиции, заставляющей

нас смотреть на «Государство» именно так и даже связанной с этим диалогом именно такое (едва ли платоновское!) название — вообще-то вовсе не является темой этого диалога! «Государство» — это диалог *совершенно* не о государственном устройстве; напротив, его темой от начала и до конца является именно *справедливость*: ради её рассмотрения предпринимается воображаемое государственное строительство, её Платон держит перед своим умственным взором в каждом конкретном рассуждении, и к ней он возвращается в эсхатологическом¹¹ эпилоге, который, если не помнить о том, что собеседники всё это время вообще-то говорили о справедливости, выглядит, конечно, странно.

С другой стороны, сами упреки в постоянных отступлениях, обсуждении вдруг будто бы ниоткуда возникающих вопросов и перебивании стройного логического рассуждения малообязывающими посторонними беседами или же странными рассказами с тем, чтобы вернуться к основной мысли много позже и продолжить её уже в другом ключе, не учитывают, что Платон — если он только хотел, чтобы его читали — вообще-то был просто обязан умело чередовать периоды напряженной работы мысли с периодами, когда читатель — скорее всего, слабо знакомый в его времена с тем, что такое философия! — мог выдохнуть и насладиться текстом как приятным чтивом. Странная для профессионально деформированных десятилетиями чтения Аристотеля и Канта профессоров высшей школы динамика построения текстов Платона — это глубоко сознательный расчёт, о безусловной точности которого говорит то, что на несколько веков в окрестностях Платона мы не встретим другого корпуса текстов, который дошел бы до нас *полностью*.

Однако самым важным ходом Бугая, на мой взгляд, является его апелляция к специфической аргументативной практике Платона, понимание природы которой

8. Там же.

9. Стр. 179.

10. Там же.

11. Не в собственном, конечно, смысле, но другого слова для указания на трагико-возвышенный космический круговорот душ я подобрать не могу.

действительно жизненно необходимо для адекватного восприятия античного философа. Речь идёт сразу о нескольких вещах. С одной стороны, Платон всегда чрезвычайно чутко учитывает, с каким собеседником его спикер (в основном — Сократ) ведёт разговор в каждом конкретном случае. «Платон знает, что любой аргумент, в конечном счёте, — это аргумент *ad hominem*»¹², и главная цель его диалогов заключается «не в изложении и доказательстве, но в убеждении, для чего он использует как доказательства, так и изложения»¹³. Для одних собеседников подойдёт один способ рассуждения, а для других — другой. Важно то, к чему рассуждение их приведёт, а также то, чтобы оно было убедительным именно для них — что возможно, только если исходить из посылок, которые будут казаться им правдоподобными. Платон нередко позволяет себе варьировать по степени подробности, точности и даже просто корректности рассуждения на одни и те же темы в зависимости, во-первых, от собеседника Сократа, а во-вторых, ближайших целей самого Платона в конкретном рассуждении. И это второй важнейший момент: Платон всегда чрезвычайно хорошо представляет себе, куда и каким образом он хочет привести беседу и что ему для этого нужно сделать. Насколько хорошо Платон владеет ходом беседы и насколько искусно он его контролирует становится вполне понятно, только если овладеть текстом Платона на уровне знания наизусть каждого рассуждения диалога, и Бугай, который как раз на таком уровне возвышается, блестяще показывает связность и тонкий расчёт хода платоновской мысли.

Замечу, что кое в чём я с Бугаем в плане понимания специфики построения Платоном его аргументации не согласен (меня всегда несколько смущало его понимание Платона как «великого идеолога», который уже давно, ещё до всякой философии определился с позицией по главным вопросам, и лишь строит далее доводы в их

пользу; мне Платон всегда представлялся философом, более завязанным на аргументах), однако я не могу всецело не поддержать главное в его позиции: аргументация Платона — это, с одной стороны, не аргументация трактата, а с другой — всё же чрезвычайно продуманная и исключительно проницательная, я бы даже сказал, коварно выстроенная аргументация. Думать, что Платон просто пишет первое, что придёт ему в голову, было бы настолько же ошибочно, насколько считать, что его Сократ действительно не знает заранее того, в поиск чего он заманивает своего собеседника, и не представляет себе — в точности! — того, к чему и как он собирается этого собеседника привести¹⁴.

Итак, Бугай пытается защитить имеющийся перед нами текст «Государства», показав, что Платон достаточно умён и без всяких хронологических ухищрений. И вообще, в целом, «Единство» построено как оправдание Платона от всех обвинений — от проблем в тексте, для которых исторически предлагалось хронологическое вмешательство, до любых других упреков, которые предъявлялись Платону на протяжении богатой истории комментирования текста «Государства»: в непоследовательной и некорректной аргументации, в неожиданных и неоправданных скачках внутри диалога, в людоедских политических взглядах и т.д. Работу Бугая уместнее всего понимать как тотальную платонодицею, последовательную апологию Платона по всем пунктам обвинения.

С этим, на мой взгляд, связаны и немногочисленные проблемы текста. Выбранный жанр диктует, что Платон всегда (или практически всегда, за редчайшими исключениями) прав. Нельзя не признать, что тенденция поспешно критиковать Платона (и вообще любой древний, а также не очень древний текст), толком в нём не разобравшись, является одним из печальных новшеств современной историко-философской науки; я, однако, не уверен, что более почтенная по возрасту традиция,

12. Стр. 297.

13. Стр. 344.

14. Даже философы склонны так часто забывать, что сократическая ирония получила свое название достаточно давно, чтобы быть иронией не в современном смысле, а вполне в прямом древнегреческом; *εἰρωνεία*, буквально: «притворство». Мировая литература не знает персонажа более макиавелианского, чем Сократ.

согласно которой у Платона (Аристотеля/Плотина/подставить) не могло быть ошибок вовсе, является приемлемой альтернативой. Следует признать, что работа Бугая, во-первых, куда взвешеннее, а во-вторых, неизмеримо точнее каких-нибудь неоплатонических комментаторских махинаций, однако стремление защитить Платона всё же иногда приводит его к достаточно натянутым рассуждениям. Приведу всего один пример, благо их немного. Обсуждая проблемы необходимого, по мнению Платона, радикального переустройства семейной и общественной жизни греческого полиса, Бугай пишет: «Можно сколько угодно обвинять Платона в *“тоталитаризме”*, в нелепости и абсурдности, с точки зрения здравого смысла, его *“тоталитарных”* положений и проектов, но, даже соглашаясь с обвинителями, стоит помнить, что диагноз, который был поставлен Платоном греческому полису, оказался верен, что концом борьбы демократии и аристократии, массы и элиты стало политическое небытие полиса»¹⁵. В некоторых других местах книги тема «Платон и тоталитаризм» развивается в схожем ключе. Мне кажется, однако, очевидным, что подобная защита Платона от известных обвинений бьёт мимо цели: вопрос всё же не в том, оправданы ли, с точки зрения Платона, предлагаемые им радикальные реформы (оправданы) и можем ли мы объяснить, почему они кажутся ему необходимыми исходя из его философии и специфической исторической ситуации греческого мира середины IV века до нашей эры (можем); речь идет о моральной допустимости предлагаемого общественного проекта, каковы бы ни были его достоинства в глазах Платона и предпосылки в общественных реалиях. Любое политическое зверство поддается пониманию и объяснению; вопрос, однако, далеко не только в них.

Другой момент, который всегда смущает меня в теоретической позиции Бугая — и об этом несколько странно говорить, учитывая тематику книги, — это степень радикальности его унитаризма. Тут нужно сделать одну ключевую оговорку. Представление об отсутствии у Платона философского развития не кажется мне интуи-

тивно правдоподобным, однако я не могу не признать, что методологически позиция, предлагаемая Бугаем, безупречна и даёт сотню очков вперед любым попыткам построить картину эволюции мысли Платона: Бугай разумно замечает, что по сравнению с идеально сохранившимся корпусом текстов греческого философа, сведения о его биографии настолько ничтожны, обрывочны и ненадежны, что использовать последние для объяснения первых было бы просто дилетантством. То есть извлекать какие-то биографические данные из самого корпуса вполне можно (вопрос о жизни Платона интересен сам по себе), однако использовать эти, прямо скажем, малонадёжные свидетельства далее в качестве ключа к философии Платона — значит объяснять более известное через известное менее, что в приличном исследовательском сообществе должно быть просто запрещено. С этим я спорить не могу; я полностью согласен, что хронологические упражнения должны быть отброшены на методологических основаниях. Но Бугай, насколько я понимаю, всё же идёт дальше и считает, что девелопменталистская позиция неверна не только методологически, но и фактически: что у Платона не было философского развития, что к примерно к сорока годам (возраст, к которому Бугай относит начало активной философской деятельности Платона) он уже сформулировал для себя ответы на все основные вопросы, и с тех пор его позиция не претерпела никаких изменений. Это кажется мне крайне и крайне маловероятным.

Таким образом, Бугай, на мой взгляд, местами перегибает палку как с тотальной защитой Платона от всех обвинений, так и со связанным с ней унитаризмом. У меня сложилось впечатление, что в некоторых местах, следуя руслу указанной линии, он даже отстаивает определённые позиции, которых в действительности, насколько мне известно, не склонен придерживаться сам. Однако стоит отметить, что в теоретическом смысле такая выкрученная до предела защита Платона и такой ультраунитаризм оказываются, как минимум, чрезвычайно полезными. Бугай показывает максимум (во всех

смыслах) того, что можно сделать на таких позициях, задавая таким образом границу поля дискуссий: для любого будущего исследования иметь такую границу уже заданной будет чрезвычайно кстати. Я имею основания подозревать, что в немалой степени на то и был расчёт.

Наконец, последнее, о чём я считаю необходимым сказать, — это сам Платон «Единства» Бугая. «Государство» — это произведение, в котором как в силу большой его теоретической и тематической нагруженности, так и просто ввиду объема получает развитие большинство тем платоновской философии. И при тщательном его комментировании Бугай не может не высказаться по большинству основополагающих вопросов равно характера платоновской мысли и характера самого Платона. Бугай рисует вполне осязаемый, живой и энергичный образ философа, столь редко заглядывающий в особен-

ности в нашу интеллектуальную традицию: это не Платон-мистик, не Платон-визионер, не Платон экстаза и творческого сверхрационального порыва, но Платон аргументов и расчёта, Платон-диалектик, Платон, обитающий куда ближе к интеллектуальной культуре Эллады IV века с её замороженностью возможностью рационального рассуждения, чем тот его неоплатинически-романтический слепок, что в основном имеет хождение в наших краях до сих пор. Даже если читателю малоинтересны хитросплетения проблем творческой эволюции Платона или её отсутствия, и он хочет просто получить адекватное представление о философе всех философов, то я не знаю сегодня книги на русском языке, лучше справляющейся с этой задачей, чем «Единство платоновского “Государства”» Дмитрия Владимировича Бугая.

Большие надежды

Ибо я не надеюсь вернуться
 Ибо я
 Ибо я не надеюсь
 Я иного ищущего себе жребия.
Элиот, «Пепельная среда».

Этот текст — ответ на статью Ивана Саенко «Исчерпала ли кабинетная философия свои ресурсы?» из 11 номера журнала «Финиковый Компот». Сказать по правде, повод для написания чисто формальный: прочтение статьи стало последней каплей, которая заставила меня изложить на бумаге свои мысли. Надеюсь, что меня услышат и поймут правильно.

В дискуссиях об эвристичности философии и областях её применения я предлагаю обращать внимание на личный опыт и мотивы людей, которые занимаются философией. Скажете, что нет ничего абсурднее, чем связывать предмет философии и мотивы отдельного человека? что может получиться либо религиозная философия — исследование личного спасения, либо экзистенциализм — репрезентация собственных неврозов и психозов в длинных запутанных текстах? Возможно, но всё же изменение точки зрения способно помочь по-другому поставить вопрос о поиске философией ниши в современном научном мире.

Я вовсе не собираюсь спорить с автором. То, что написал Иван Саенко в первом абзаце, по мне, так просто выдержки из вузовских пособий по гуманитарным наукам. Подобные формулировки часто появляются в рассуждениях многих людей. Эти императивы — необходимость быть полезным для чего-то или что-то открывать для кого-то — легко переносятся в самую суть, в самое

сердце философских рассуждений и объявляются их собственными законом.

Начну со своего опыта. Впервые я столкнулся с замечанием учёного относительно философии в том контексте, о котором мы говорим, у Стивена Хокинга. В заключении «Краткой истории времени» он ставит проблему в нужном нам виде. Хокинг даёт надежду философам: он обещает, что когда физики со временем смогут построить полную (видимо, физическую) теорию всего и когда она станет понятной неспециалистам, философы смогут, наконец, приступить к осмысленной работе, задавая свой главный вопрос: почему всё так, как есть, а не иначе? Пока же, считает Хокинг, философы не могут угнаться за развитием научных теорий и вынуждены унижительно сильно сужать круг своих запросов и довольствоваться скромным анализом языка.

Следующей прочитанной мной книгой, где позиция автора-сциентиста по поводу философии бросилась мне в глаза, была работа Стивена Вайнберга «Мечты об окончательной теории». Там есть обзор приглянувшихся автору высказываний относительно способности философии быть полезной учёным. И Дж. Гейл, и Л. Витгенштейн (что неудивительно), и другие перечисляемые им авторы в один голос твердят о беспочвенности надежд философов быть полезными современной науке. Вайнберг разделяет их взгляды, подкрепляя свою позицию интересными аргументами. Но для меня здесь важен контекст такого его отношения к философии. Есть что-то, что заставило Нобелевского лауреата включить в свою книгу главу под названием «Против философии». И в строках его книги как раз и прослеживается тот личный опыт занятия философией, о котором

я говорил выше: «...я должен честно признать свою ограниченность и пристрастность. Разочарование пришло после нескольких лет увлечённых занятий философией на младших курсах университета. Взгляды философов, которые я изучал, постепенно начали казаться мне расплывчатыми и непродуктивными по сравнению с поразжающими воображение успехами математики и физики. С тех пор время от времени я пытался разобраться в текущей литературе по философии науки. <...> Но лишь в редчайших случаях мне казалось, что это имеет хоть какое-то отношение к тем научным занятиям, которые были мне известны». Весьма эмоциональное и очень ясное выражение взглядов учёного, не так ли?

Читая Вайнберга и Хокинга, я всерьёз размышлял над обсуждаемой ими проблемой связи науки и философии. И сейчас я уже не смогу точно сказать, привела ли меня к прочтению подобных научно-популярных книг такая же, как у их авторов, неудовлетворённость отсутствием эвристичности в философских текстах или же, наоборот, я задумался об этих проблемах в результате чтения подобных авторов. Но факт остаётся фактом: после нескольких лет занятий философией я лоб в лоб столкнулся с затруднением, очень похожим на то, которое описывает Вайнберг. Чем больше книг с подробным описанием механизмов работы сознания выпускали аналитические философы, тем сильнее мне казалось, что они вообще не понимают, о чём говорят. Или, может быть, это я перестал понимать их сложные запутанные тексты.

Лучшее описание состояния растерянности перед лицом невозможности соотнести с собой философское знание, я встретил у Толстого в «Анне Карениной». Герой романа, Константин Лёвин, только что женился, и в семье появился ребёнок. Константин испытывает личностный, как сказали бы психологи, кризис: он не может примерить на себя новую социальную роль, просто как новый костюм, последовав примеру окружающих. Его тревожат старые, нерешённые вопросы о месте человека в мире. Положиться на веру в бога Лёвин не может, не чувствуя в душе искренней веры. Притворяться и обманывать себя он, в силу своего характера, не в состоянии. Тогда он обращается к философии. Вот

как Толстой это описывает: «...убедившись, что в материалистах он не найдёт ответа, он перечитал и вновь прочёл и Платона, и Спинозу, и Канта, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауера — тех философов, которые не материалистически объясняли жизнь. Мысли казались ему плодотворны, когда он или читал, или сам придумывал опровержения против других учений, в особенности против материалистического; но как только он читал или сам придумывал разрешения вопросов, так всегда повторялось одно и то же. Следуя данному определению неясных слов, как дух, воля, свобода, субстанция, нарочно вдаваясь в ту ловушку слов, которую ставили ему философы или он сам себе, он начинал как будто что-то понимать. Но стоило забыть искусственный ход мысли и из жизни вернуться к тому, что удовлетворяло, когда он думал, следуя данной нити, — и вдруг вся эта искусственная постройка заваливалась, как карточный дом, и ясно было, что постройка была сделана из тех же перестановленных слов, независимо от чего-то более важного в жизни, чем разум».

Лёвин обращается к философии, пытается отыскать у себя в душе истинную веру, веру в бога, не показной и привычный ритуал, а то ощущение, которое необходимо человеку, чтобы рационально и осмысленно воспринимать себя и свою жизнь. В конечном итоге Лёвину это удастся. Здесь нужно сделать одно важное замечание о художественном методе Толстого. Ясно, что прототипом Лёвина является сам Толстой, но это вовсе не полное alter ego писателя, как утверждала Софья Андреевна, жена Толстого; Лев Николаевич, изображая своих героев, часто точно выражает через них лишь отдельные стороны своей личности. В описанном эпизоде из жизни Лёвина скорее следует видеть отражение конкретного творческого кризиса Толстого. Преодолев его, писатель нашёл своё вдохновение. Естественно, не в философских текстах, а у себя в душе.

На первый взгляд, между Хокингом, Вайнбергом и Толстым мало общего, кроме их негативного отношения к философии. Но если лучше познакомиться с их работами, то становится очевидно, что каждый из них обращался к философии в поисках полезных для себя идей, что таких идей они не нашли, но интереса своего

к предмету почему-то не потеряли. Судите сами. Вайнберг пишет, что ему хватило университетского курса философии, чтобы убедиться в её непродуктивности. Однако он включает главу «Против философии» в свою научно-популярную книгу, и читатель этой главы может убедиться, что великий физик хорошо знаком с состоянием дел в современной философии. Явно не праздное любопытство заставило его снова тратить время на такое бесполезное, по его же словам, дело — философию. Хокинг тоже не бросил размышлений о философии и периодически высказывается на эту тему. Так, в 2011 году (через много лет после выхода «Краткой истории времени») на конференции «Google Zeitgeist» он заявил: «[...] почти все мы иногда задаёмся вопросами: почему мы здесь? откуда мы пришли? Традиционно это — вопросы философии, но философия мертва. Философы не справились с современным развитием науки. В частности, с физикой. Учёные стали теми, кто несёт факел открытия в нашем поиске знания»¹. Это значит, что знаменитый космолог хотя бы иногда посматривает в сторону дела, смысла которого он не видит. Что и говорить о Толстом! Отвергнув, устами своего персонажа, учения классических мыслителей, Толстой создал собственную, оригинальную философию, последователем которой стали сотни людей, в том числе и Витгенштейн.

Мне кажется, что многие современные философы сталкиваются с теми же проблемами, что и упомянутые мною авторы. Не мысленный ли и эмоциональный тупик, на который они натываются в своей работе, есть та причина, которая заставляет их рассуждать об эвристичности своего занятия? Назвать его «наукой» или делом, науке полезным, кажется хорошим выходом. Сделав это, философ словно бы рассчитывает на снисходительное одобрение коллег-учёных и общественный кредит доверия. Вот только стоит ли игра свеч? Разве так уж ново это погружение в науку для философии, чтобы декларировать полный отказ от непосредственно философской работы?

Все мы интуитивно чувствуем границы, отделяющие

философию от науки, религии и искусства. И если философ сожалеет об отсутствии позитивных результатов своей работы и завидует наличию таковых в науке, то можно только развести руками или привести последний абзац из предисловия к «Трактату» Витгенштейна: «Если данная работа имеет какую-то ценность, то эта ценность заключается в двух положениях. Первое из них заключается в том, что в ней проявлены мысли, и эта ценность тем больше, чем лучше эти мысли проявлены. Тем более они попадают не в бровь, а в глаз. Я, разумеется, понимаю, что использовал далеко не все возможности. Просто потому, что мои силы для преодоления этой задачи слишком незначительны. Другие могут прийти и сделать лучше. Зато мне кажется истинность приводимых здесь мыслей непреложной и окончательной. Стало быть, я держусь того мнения, что проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь, то ценность этой работы теперь заключается, во-вторых, в том, что она обнаруживает, как мало даёт то, что эти проблемы решены».

Олег Шестаков

1. Цит. по Harman 2012 — Harman G. Concerning Stephen Hawking's Claim that Philosophy is Dead // Filozofski vestnik. № 33 (2). 2012. P 11–22.

Философия для обществоведов,

или Как за деревьями увидеть лес

Философский блок в школьном курсе обществознания представляет собой нечто странное и маловразумительное. Программа этого раздела выстраивается вокруг обрывочных сведений из теории познания и философии науки, которые желательно запомнить, не особо вдумываясь (просто потому, что содержательное осмысление этих тем требует специальной подготовки). Результат подобной пропедевтики себя совершенно не оправдывает, поскольку сводится к зазубренным формулам, усвоенным вне теоретического контекста, а потому — абсолютно бесполезным. «Практика — критерий истины», «целью познания является истина», «термин “философия” можно перевести как “любомудрие”». Впрочем, справедливости ради стоит отметить, что свою лепту в философское образование школьников вносят хорошие учителя литературы, когда рассказывают о ницшеанских корнях бунта Раскольникова, о духовном поиске Толстого или советуют в качестве «внеклассного чтения» «Постороннего» Камю. Правда, суровые сциентисты тут же возразили бы, что вся эта литературная философия всё же мало чего общего имеет с философией «настоящей», научной — а потому также мало способствует введению в проблематику.

Вопрос о необходимой мере ознакомления школьников с проблемным полем философии вообще является довольно спорным. Однако очевиден факт: задания под рубрикой «философия» периодически всплывают в материалах престижных олимпиад по обществознанию — тех

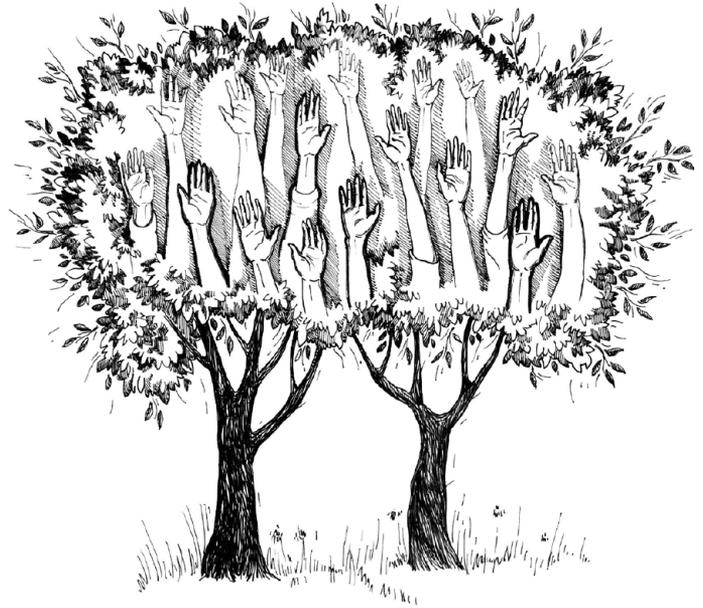
самых, что дают существенные льготы при поступлении в лучшие вузы. И отсюда возникает интерес к предмету у той целевой аудитории, что намеревается получить заветный диплом финалиста Всероссийской олимпиады школьников по обществознанию — самой статусной олимпиады, дающей максимальные привилегии. Мой опыт педагогического общения с участниками и победителями региональных этапов олимпиады позволяет судить о том, что секрет их успеха заключён в искренней интеллектуальной заинтересованности, в желании обрести системное понимание проблемного поля социальных наук, установить логическую связь между теми наборами знаний, которые предлагает каждая из обществоведческих дисциплин. Без этого самого целостного видения не пишутся хорошие эссе, не складываются качественные выступления на устном туре — без этого не бывает побед. И именно поэтому задача, которая должна быть поставлена в рамках курса философии для олимпиадников, на мой взгляд, проста: она заключается в формировании навыка «видеть за деревьями лес» — понимать единство проблемного поля, создающего предмет социальных наук, и уметь использовать это видение при анализе конкретных вопросов. В социологии благодаря легкой руке Т. Парсонса эта проблема получила название «гоббсовой», ведь именно автору «Левиафана» можно приписать основополагающий для социальных наук вопрос: как вообще возможно общество? Вопрос этот является предметом метадисциплинарной рефлексии,

которую может позволить себе лишь философия.

Стоит видеть тот восторг, который появляется в глазах заинтересованных школьников, когда разрозненные знания вдруг начинают выстраиваться в единую цепь, которая, как ни парадоксально, ведёт вовсе не к «окончательному» ответу, а ко всё новым вопросам. Самый лестный комплимент, который мне доводилось слышать от школьников в адрес одного блистательного лектора, звучал так: «А как это у него так всё воедино собирается?!» Подобный подход, помимо прочего, способствует легитимации нашего предмета. Ведь образ философии как «гуманитарного сопромата», поддерживаемый плохим преподаванием, способствует формированию ложных предубеждений. Главным из которых является то расхожее мнение, что философия — это бессвязный набор учений, выдуманных какими-то чудаками для решения тех проблем, которые не имеют никакого отношения к действительности и существуют лишь для «внутреннего пользования». Философские идеи представляются крайне мутными и оторванными от реальной жизни. А потому спасение здесь одно — зазубрить, чтобы «отвязаться».

Столкнувшись с подобной установкой, приходится её учитывать при построении курса и выборе тем. Однако, как мне кажется, трудности, которые здесь могут возникнуть, играют на руку самому преподавателю. Ведь стремление избежать их заставляет отказываться от преподавания «по лекалам», требует постоянного творческого соучастия (попробуй удержи внимание школьника, если тебе не удалось заинтересовать его!), вынуждает к поиску новых форм подачи материала и наглядных, интуитивно понятных примеров.

Мой курс обычно выстраивается вокруг проблем теории познания и социальной философии (просто потому, что эти философские дисциплины являются самыми востребованными в школе). И здесь хорошо работает несколько «интеллектуальных уловок», позволяющих завладеть вниманием школьников. Первый в рейтинге вот уже не первый сезон — солипсизм. «Нет, вы только представьте, что весь мир является нашей галлюцинацией! Ага! Не нравится? А попробуйте убедить меня в обратном!» Здесь, как правило, начинаются отчаян-



ные попытки доказать, что «солипсизм не прав», долгие и непримиримые дискуссии, которые заканчиваются отчаянным воплем: «Ну зачем же он (солипсизм) вообще нужен?!» В разделе социальной философии наибольший эмоциональный отклик традиционно вызывают темы, посвящённые проблеме соотношения власти и насилия. И здесь есть постоянный фаворит — Карл Шмитт с его «Понятием политического». Шмитт — он как солипсизм: противный, бесперспективный, крайне нежелательный, а всё равно неизбежный. Школьники отчаянно с ним сражаются — причём зачастую на неплохом теоретическом уровне. Но всё равно аргументацию определяет гуманистический пафос — не нравится ребятам кровожадное понятие политического. Второе место по праву принадлежит Марксу. «Манифест коммунистической партии», как оказалось, гладко ложится на кадры из «Новых времён» Чаплина. Ёмкие метафоры, которыми преисполнен фильм, хорошо способствуют созданию ассоциативных связей. А потому, вопреки своеобразию Марксова языка, общий смысл понятия классовой борьбы схватывается здорово. Третье место по степени увлекательности стоит отдать, пожалуй, некоторым текстам Иммануила

Валлерстайна. Его левая критика капитализма кажется чрезвычайно привлекательной, осмысляемые проблемы — злободневными, а потому интересными. С Валлерстайном работать легко — не нужно ничего изобретать; достаточно указать на спорные моменты — и вот она, благодатная почва для дискуссий.

Может показаться, что приведённые мной примеры работают исключительно благодаря своей одиозности, вызывая бурную эмоциональную реакцию у учеников. Однако именно эмоциональный отклик, как мне кажется, более всего стимулирует философскую рефлексию. Кроме того, критическая дистанция, которая сама собой возникает при анализе подобного материала, формирует привычку «конструктивного недоверия» к автору, желание спорить с ним, привлекая знания из смежных дисциплин, учиться обосновывать собственную позицию на специальном языке. Лучшим результатом подобной работы, помимо всего прочего, должен быть нарастающий интерес к предмету — причём не только у ученика, но и у учителя. Ведь занятия философией — дело чрезвычайно увлекательное!

Лиана Тухватулина
Иллюстрация Елены Колесниковой

Редколлегия журнала

Евгений Логинов (главный редактор), Андрей Мерцалов (шеф-редактор), Иван Фомин (главный дизайнер), Кристина Бурмина, Олег Мирский, Лидия Ким, Юлия Чугайнова, Мария Басова, Александр Басов, Анна Ромашова, Артём Юнусов, Александр Саттар.

В оформлении обложки использованы рисунки Ивана Фомина.

Перепечатка материалов журнала «Финиковый Компот» невозможна без письменного разрешения редакции.

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.



Редакция выражает благодарность Московскому центру исследований сознания (hardproblem.ru), кафедре Истории зарубежной философии Философского факультета МГУ, а также консультировавшим нас экспертам: А. Воронину (к.х.н.), А. Беседину (к.ф.н.), А. Беликову, П. Куслию (к.ф.н.), А. Кузнецову (к.ф.н.), В. Иванову (к.ф.н.), В. Лурье (д.ф.н.), А. Андрееву, Е. Быкову, П. Хановой, Г. Вдовиной (д.ф.н.), А. Титову, Н. Пеньяфлор-Растрогуевой.

Контакты:

loginovlosmar@gmail.com (Евгений Логинов – редактор),

vk.com/philoscafe (группа Философского кафе),

datepalmcompote.blogspot.ru/ (блог, где хранится интернет-архив номеров),

twitter.com/FK_Moscow

instagram.com/fk_moscow/

telegram.me/philosophycafemoscw

Адрес редакции: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19.



ISSN 2587-9308



9 772587930001



Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77 – 55624 от 09.10.2013.
Соучредители журнала: Евгений Логинов, Андрей Мерцалов и Иван Фомин.
Отпечатано в Рекламно-производственной компании «Код-Полиграф».
Адрес типографии: Новокожошенный переулок, 3, Москва, Россия. Тираж 500 экз.
© Финиковый компот, 2017
