

УДК 211.1

ДОЛЖНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ИДЕИ БОГА?

© 2012 г.

С.Н. Кочеров

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина

kocherov@sinn.ru

Поступила в редакцию 30.04.2012

Анализируется философский аспект проблемы существования бога. Рассматриваются и критически оцениваются основные варианты «онтологического доказательства» бытия бога. В заключение автор предлагает свое видение того, какая из существующих интерпретаций бога могла бы иметь положительное значение для философии и науки.

Ключевые слова: существование бога, онтологическое доказательство, тождество бытия и мышления, универсальный принцип Вселенной.

Проблема существования бога может показаться образованному человеку XXI века наследием далекого прошлого, находящимся в одном ряду с такими вопросами, как объяснение причины зла в этом мире или обоснование бессмертия человеческой души. Даже тому, кто не знаком с «Критикой чистого разума» И. Канта, но читал «Мастера и Маргариту» М.А. Булгакова, известно, что «в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может». Веские основания для такого подхода представляет и современная наука, ни одна из областей которой не признает реального бытия сущности под названием «бог», подтверждаемой эмпирическими методами или теоретическими выводами. Под тяжестью подобных доводов не устоит даже «исторический аргумент», апеллирующий к тому, что нет народа без религии, поскольку в сфере познания должно следовать не мнению большинства, а поискам объективной истины.

Хотя все приводимые доказательства существования бога, насколько нам известно, не отвечают строгим критериям научности, это не означает, что философия на данном основании может отвергнуть указанную проблему как заведомый артефакт. Ибо сам предмет изучения философии ставит ее в положение не только науки, обязанной соответствовать определенным критериям, но и мировоззрения, которое не может уклоняться от постановки и решения общих вопросов мироздания. Проблема существования бога, на наш взгляд, относится именно к таким вопросам, и философское неудовлетворение конкретными ее решениями не является основанием для отказа в постановке самой

проблемы. При этом следует отметить, что вопрос о существовании бога в его философской ипостаси выходит за границы такой специальной дисциплины, как философия религии, и может стать предметом анализа для различных философских наук (онтология, эпистемология, аксиология и др.). В этой статье мы ограничимся рассмотрением онтологического аспекта проблемы существования бога.

Однако прежде чем перейти к нему, необходимо ввести первичную дефиницию понятия бога, из которой можно будет исходить в нашем дискурсе. Сделать это нужно с величайшей осторожностью, поскольку, во-первых, философия и религия различаются в своем подходе к пониманию бога (даже между религиозными учениями нет единства по этому вопросу), во-вторых, аксиоматически принимаемые атрибуты бога, как мы увидим, оказывают порой решающее влияние на доказательства его существования. Поэтому в изначальном определении понятия бога разумно ограничиться *minimum minorum*¹ в сумме признаков, которые включает в себя данный концепт. Так, в онтологическом исследовании вряд ли разумно принимать за основу традиционные представления о боге как всемогущем, всеведущем и всеблагом существе (личности), которые внесением дополнительных и неоднозначных смыслов только затрудняют решение вопроса о его существовании. На наш взгляд, более корректно понимание бога как сверхъестественной сущности, духовной первоосновы мира, не воспринимаемой органами наших чувств. В философии такая сущность может быть определена как идеаль-

ная субстанция, проблему объективного существования которой и следует решить.

Авторство «онтологического доказательства» обычно приписывается Ансельму Кентерберийскому, хотя на деле он предложил не онтологическое, а логическое обоснование бытия бога, в котором опирался на идеи христианского платонизма. В своем «Прослогионе» он выражает «безумцу», отрицающему существование бога, утверждая необходимость того, «больше и выше которого нельзя себе помыслить». Но, по логике Ансельма, существующее в реальности «больше и выше» существующего в мышлении, поэтому «наивеличайшее существо», пребывающее только в интеллекте, не могло бы считаться таковым, не вступая в противоречие с самим собой. Из этого Ансельм делает вывод о том, что «нечто, больше чего нельзя себе представить, существует (existit) и в уме, и в действительности» [1]. Таким образом, впервые в «обнаженной логической форме» (Б. Рассел) было дано доказательство, выводящее существование бога из наличия понятия о нем.

Априорно-логическое доказательство существования бога, предложенное Ансельмом, было признано в высоком средневековье и развито в Новое время такими философами, как Декарт, Спиноза и Лейбниц. Они только заменили «существо, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого» на «самое совершенное» (Декарт), «абсолютно бесконечное» (Спиноза) и «самое необходимое» (Лейбниц) существо. Все эти дефиниции, на основании которых утверждается существование бога, примечательны тем, что они содержат характеристики, обладающие известным аксиологическим, метафизическим или деонтологическим содержанием, но весьма неопределенные в онтологическом смысле. Наличие в сознании понятия объекта, который в высшей степени желателен, значим, необходим для нас, еще не означает его реального бытия в нашем мире.

Первым на это обратил внимание монах Гаунилон, ученик Ансельма, который в своей «Защите безумца» предложил представить «остров в море, полный богатств и удовольствий, прекраснее, чем все другие острова». Применив затем логику учителя, он вывел из представления о совершенном острове его существование в реальности. Пожалуй, еще более остроумное опровержение аргументов Ансельма предложил в XX веке австралийский философ Д. Гаскин. Исходя из того, что сотворенный мир тем замечательнее, чем меньшее участие принимал в нем творец, он сделал вывод, что

несуществующий бог был бы еще более совершенным существом, чем бог существующий. В более общем виде это доказательство было подвергнуто критике П. Гассенди в «Возражениях на "Метафизические размышления"» и в «Возражениях на "Размышления о первой философии"» Декарту. В них он указал на то, что «совершенство не есть качество и не принадлежит к какому-либо определенному роду вещей» и что «ни в Боге, ни в каком-либо ином предмете бытие не есть совершенство» [2]. Поэтому все мыслимые совершенства, которые верующий разум находит в боге, не могут свидетельствовать о его существовании в действительности.

Как известно, самое фундаментальное опровержение онтологического (а вернее, логического) доказательства бытия бога было приведено И. Кантом в его «Критике чистого разума»². Он исходил из того, что «понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т.е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней» [3, с. 358]. Возражая Лейбницу, для которого необходимое бытие, если оно возможно, существует, Кант заметил, что нельзя постулировать существование вещи, которая мыслится лишь как возможная. Утверждение о существовании предмета является не аналитическим суждением, которое вытекает из его сущности, данной в понятии о нем, а суждением синтетическим, что прибавляет к нему новый признак, отсутствующий в понятии. А поскольку «что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование» [3, с. 363], даже понятие самой возвышенной идеальной сущности не несет в себе доказательства ее существования в действительности.

Хотя доводы Канта были признаны самими обоснованными в плане критики «онтологического доказательства», окончательно развенчать его немецкому философу не удалось. С одной стороны, сказалось то, что данное доказательство было изначально адресовано религиозному сознанию, для которого «живое понимание» бога важнее рациональных научных методик. С другой стороны, многие философы XX века были склонны трактовать фундаментальные проблемы философии как проблемы логические или семантические. При таком подходе решение вопроса о бытии бога, как правило, сводится к тому, является ли оно логически возможным или невозможным, содержит ли в себе противоречие или нет, безотносительно к существованию данного объекта в реальности³. И

если Б. Рассел и А. Айер критиковали доказательство Ансельма с логической точки зрения, то К. Гёдель предложил свою версию онтологического доказательства, по своим посылкам весьма похожую на рассуждение архиепископа Кентерберийского.

Доказательство Гёделя сочетает безупречность в следовании правилам модальной логики с уязвимостью некоторых его аксиом в онтологическом отношении. Так, уже исходное определение бога как объекта, обладающего всеми позитивными свойствами, нуждается в дефиниции позитивности, которая отсутствует в доказательстве. Серьезные сомнения вызывают 3-я и 4-я аксиомы Гёделя, одна из которых утверждает, что «позитивное свойство позитивно с необходимостью», а другая постулирует, что «существование является позитивным свойством». Эти суждения кажутся неоднозначными даже в аксиологии, а в онтологии представляются сомнительными. О гипотетическом объекте нельзя сказать, что он станет лучше, если будет существовать, чем если его не будет. Доказательство Гёделя при всей его утонченности построено на том же выведении существования бога из необходимости понятия об объекте, наделенном всеми совершенными свойствами, что было характерно для Ансельма, Декарта и Лейбница. Конечный вывод гласит: *«Поскольку каждый объект, обладающий качеством божественности, необходимо существует, то божественный объект в одном мире является таковым во всех мирах, по определению необходимого существования»* [4]. Многие ученые соглашались с тем, что доказательство Гёделя верно в рамках выбранной им формальной модели, но затруднялись с тем, как эту модель интерпретировать в ее отношении к реальности. На наш взгляд, «онтологическое доказательство» Гёделя подтверждает правоту его первой теоремы о неполноте, согласно которой в любой аксиоматической и связной системе существуют истины, которые не могут быть доказаны в рамках этой системы. Такой недоказуемой, но принимаемой на веру истиной было его убеждение в том, что «порядок мира отражает порядок высшего разума, руководящего им» [5].

Апостериорно-метафизическое доказательство существования бога, хотя и восходит к Плотину и Августину, опирается на идеи Декарта и Фихте и становится основным после критики Канта. Поскольку опровержение Канта основывалось на тезисе, что существование в реальности – это синтетический признак, а его «всегда следует искать только в опыте, к которому предмет идеи принадлежать не может» [3,

с. 363–364], сторонники онтологического доказательства нашли главное возражение этому в наличии тех идей, что достоверно присутствуют в нашем опыте. Таковыми являются наши мысли, которые, по их мнению, суть единство идеи и бытия, а стало быть, суждение «мысль существует» является и аналитическим, и синтетическим по определению. В философии Нового времени данное воззрение берет начало от картезианского *Cogito ergo sum*, поэтому рассуждения Декарта заслуживают более детального рассмотрения.

Приводя известное высказывание Декарта, нельзя игнорировать одно важное обстоятельство. С одной стороны, сам философ признавал, что «прежде чем мы полностью убедимся в истинности умозаключения *Я сомневаюсь, следовательно, я существую*, или, что то же самое, *Я мыслю, следовательно, я существую*, мы должны знать, что такое сомнение, мышление и существование» [6, с. 174]. С другой стороны, Декарт относит сомнение, мышление и существование к «вещам», не требующим определения и познаваемым самим по себе, поскольку «нельзя изучить эти вещи иначе как на себе самом и убедиться в них помимо собственного своего опыта...» [6, с. 175]. Между тем наш опыт дает «внутреннее свидетельство» только в пользу того, что сомнением и мышлением обладаем мы сами, тогда как присутствие этих способностей в других людях для нас вовсе не обладает ясной достоверностью. *Я* не сомневаюсь в том, что *мысль существует* лишь тогда, когда это *моя* мысль, и пока она существует *во мне*. Сама же мысль может и не подтверждать нашу «самость», если человек, например, воспринимает ее как влияние внешних сил, подобно Сократу, приписавшему голос совести своему «демону». Поскольку мышление в границах нашего опыта всегда предполагает субъекта, мы не можем признать очевидным фактом, что оно существует само по себе. Мышление является предпосылкой существования только логически, как в «формуле» Декарта, онтологически же существование субъекта предшествует его мышлению.

Точно так же наш собственный опыт не подтверждает с очевидной достоверностью существование нашего «я», духовной сущности, личности, которая возникает не со временем как обобщающая идея или понятие, а проявляется сразу как внутренняя реальность. Конечно, И.Г. Фихте мог принимать «видение себя» (*sich-sehen*), соединяющее созерцание и знание, за исходный принцип своей философии. Однако фихтевское *Я* относится к эмпирическому «я»

как категория к явлению, и поэтому оно существует в логическом, а не в онтологическом смысле, т.е. в мышлении, но не в бытии. Более того, даже обратившись к своему внутреннему миру как достоверной для нас реальности, нелегко найти наше собственное «я», если понимать под ним нечто единое и целостное в потоке духовных состояний. Об этом свидетельствуют как изменения личности в течение нашей жизни, так и проявления внутри нас других «я», не все из которых мы считаем «своими». Поэтому, как и в случае с мышлением, которое в нашем опыте характеризует определенное взаимодействие между субъектом и предметом, не существуя вне его, так и «видение себя» нами достоверно проявляется не само по себе, а только в отношениях нашего внутреннего мира с внешней реальностью.

Таким образом, исходя из данных нашего опыта, нельзя с очевидной достоверностью сделать вывод, что мысль или «я» человека обладают неоспоримым признаком существования. Но допустим, что сторонники апостериорно-метафизического доказательства бытия бога смогли бы убедить нас в этом. Здесь их поджидают затруднения другого рода: как преодолеть разобщенность отдельных «я» и как связать между собой «внутреннее» и «внешнее», мышление и природу. Эти проблемы решаются постулированием существования абсолютной реальности и абсолютного мышления, в которых снимаются противоречия между всеми видами относительного бытия и относительного знания. «Мы позаботимся найти иной абсолют, – пишет Фихте, – кроме Я и природы, который дает необходимую точку опоры Я, а через него и природе» [7]. Эти два вида абсолюта совпадают в боге, «ибо через его бытие дано все его бытие и всякое возможное бытие, и ни в нем, ни вне его не может возникнуть новое бытие» [8]. Но поскольку знание существует в Я, по логике Фихте, «оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением...» [8]. Из этого следует, что всякое наше знание имеет своей основой обнаружение бога, что, по мнению философа, и доказывает его существование.

Приведенное доказательство бытия бога специфично для особого типа философского мышления, в котором субъективный и объективный идеализм дополняют и переходят друг в друга. Сначала как самоочевидная данность берется сознание человека, гипертрофируемое до такой степени, что оно оказывается равным по своему величию всему внешнему миру, который представлен пассивным объектом для

свободной и творческой деятельности нашего духа. Затем «внутреннее» и «внешнее», дух и природа, мышление и бытие, противоречие между которыми заострено до такой степени, что становится невозможно объяснить их взаимодействие, объявляются порождениями абсолютной реальности. Данная реальность последовательно наделяется всеми атрибутами абсолюта: бесконечностью, творческой мощью, полным знанием, высшим благом, – так, что в ней невозможно не узнать бога. А чтобы в этом не было ни малейших сомнений, предлагается признать, что сознание нашего «Я», такое гордое и смелое вначале, является вовсе не «первичной самоочевидностью», но отдельным, относительным, несовершенным выражением абсолютной реальности, что адекватно заявляет о себе в виде присущей якобы каждой человеческой душе идеи бога.

Несложно указать философский прообраз такой аргументации. Как априорно-логическое, так и апостериорно-метафизическое доказательство существования бога, в конечном счете, восходят к выводу Парменида о том, что «мыслить и быть – одно и то же» [9]. Но тезис о тождестве мышления и бытия, вернее, субъективной и объективной реальности можно понимать по-разному. Для одних философов он означает не более того, что бытие и мышление подчиняются общим законам («порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»⁴). Другие склонны трактовать его буквально, как единство слова и дела, понятия и предмета, мышления и реальности («одно и то же мысль о предмете и предмет мысли»⁵). Исходя из второго подхода, если бог мыслим, а он, конечно, мыслим, то он существует. Однако науки сегодня располагают неизмеримо большими знаниями о «внешнем» и «внутреннем» мире, чем были известны Фихте, не говоря уже о Пармениде. Если природа и сознание еще могут полагаться как равные друг другу с логической точки зрения, то в онтогенетическом отношении первое из них обладает явным «первородством» перед вторым. Поэтому философское объяснение сложного взаимодействия между ними находит больше оснований для обращения к идее генезиса субъективной реальности в процессе эволюции объективной реальности, чем к идее порождения их абсолютной реальностью, которая к тому же отнюдь не дана нам в нашем опыте ясным и достоверным образом.

Космологическое доказательство существования бога, как правило, рассматривают отдельно от онтологического, хотя оно использует аргументы не физического, а метафизиче-

ского свойства. В истории философии данное название закрепилось за вторым доказательством Фомы Аквинского, но и все остальные доводы, или «пути», как он их называл, обнаруживают сходные идеи и принципы, которые он заимствовал из учения Аристотеля. Считая оптимальным путем познания бога откровение, Фома понимал, что идея бога лишена очевидности для человека, неспособного понять сущность абсолюта, поэтому доказательства его существования должны опираться на знание и опыт, полученные людьми в этом мире. Отсюда, по его мнению, следует, что надо не спускаться от создателя мира к производным вещам, а восходить от земных творений к самому Творцу. В своих аргументах Аквинат следует правилу «*nam ex nihilo nihil fit*»⁶, которое не допускает впадения в «дурную бесконечность» и приводит к признанию необходимости единого первоначала мира.

Первый довод Фомы заключается в том, что «коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности... Следовательно, необходимо дойти до некоторого Перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога» [10]. Второй довод сводится к тому, что «если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина... Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом» [10]. Третий довод гласит: «...Все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность... Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самую составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог» [10]. Четвертым и пятым доводами, наиболее проблемными в онтологическом отношении, Фома доказывает, что есть некоторая сущность, являющаяся причиной блага и всякого совершенства, и есть разумное существо, обеспечивающее порядок и полагающее цель для всего в природе, и что эта сущность и это существо также именуются Богом.

Таким образом, все доводы Аквината базируются на его убеждении в том, что известные нам из опыта качества и отношения вещей (движение, причинность, необходимость, со-

вершенство, целесообразность) должны иметь первоначало, которому они присущи в абсолютной степени, и эта несотворенная, но сотворившая мир высшая реальность есть бог. Наиболее серьезной философской критике данный способ аргументации подверг И. Кант, объяснивший, что космологическое доказательство лишь формально обращается к нашему опыту, а на самом деле оперирует одними априорными понятиями, представляя собой завуалированную форму онтологического доказательства. Эмпирическое познание, к данным которого изначально апеллирует Фома, не ведет нас к признанию абсолютной необходимости, или причины, и поэтому не может служить основанием для вывода о реальности высшей сущности, что является исключительно априорным суждением. «Конечно, – пишет Кант, – можно *допускать* существование сущности, составляющей в высшей степени достаточную причину для всех возможных действий, чтобы помочь разуму в его поисках единства оснований для объяснения. Но зайти так далеко, чтобы утверждать даже, что *такая сущность существует необходимо*, – это значит покинуть скромный язык допустимой гипотезы и заявить дерзкое притязание на аподиктическую достоверность...» [3, с. 369].

Следует также заметить, что в своем «аргументе от бесконечности», который играет решающую роль в космологическом доказательстве, Фома не различает понятий логической и онтологической бесконечности. Если в логике бесконечность определяется как «дурная», представляя дорогу никуда, то в онтологии вопрос о бесконечности бытия вполне содержателен, поскольку тот или иной ответ на него влияет на картину мироздания в целом. При допущении, что реально сущее бесконечно во времени, безгранично длительные ряды объектов и процессов, порождающих друг друга, вовсе не требуют существования первой причины как абсолютной необходимости. Например, то, что каждый человек рождается от двух родителей, не означает, что современное человечество должно происходить от праотца и праматери. Поэтому для космологического доказательства существования бога особую значимость имеет не принимаемое за априорную истину, а подтверждаемое данными научного опыта наличие своего рода «точки отсчета» в истории мироздания. Только в этом случае проблема первопричины (перводвигателя) обретает не метафизико-спекулятивный, а философски-конкретный смысл.

Нельзя не отметить, что представления об эволюции мироздания, преобладающие в со-

временной космологии, дают основания для постановки вопроса о «сотворении мира» как вполне научной проблемы. По теории расширения Вселенной, теоретически обоснованного А. Фридманом и экспериментально доказанного Э. Хабблом, формирование космоса началось после Большого взрыва, произошедшего, согласно новейшим данным, около 13.7 млрд лет назад. До этого она находилась в сингулярном состоянии, характеризующемся бесконечной плотностью и температурой вещества, которое было сконцентрировано в одной «точке». Существование этой сингулярности в некоем «начале начал» при любом решении, следующем из общей теории относительности А. Эйнштейна, доказано С. Хокингом, который пришел к заключению, что Вселенная возникла в определенный момент времени, но первоначальное ее состояние, сингулярность, не подчиняется ни одному из известных законов физики [11]. Исходя из уровня современных знаний, космологи и физики признают, что никакие научные сведения о том, что произошло после наступления Планковского времени (10^{-43} секунды после Большого взрыва) не могут дать нам верифицируемой информации о том, что происходило до этого.

Разумеется, «довод от незнания» современной науки не является аргументом, свидетельствующим о необходимости существования бога. Нас не убеждает энтузиазм религиозных деятелей, которые видят в расширении Вселенной подтверждение истинности своего верования, как это делал, например, Папа Римский Пий XII, заявлявший, что, наблюдая «красное смещение» галактик, мы как бы присутствуем при сотворении мира богом. Точно так же не следует принимать на веру поминание бога в используемых некоторыми учеными, порой с иронией, аттестациях гипотетических частиц, например бозона Хиггса, который в книге нобелевского лауреата Л. Ледермана именуется «частицей бога» (god particle). По предположению П. Хиггса, этот бозон представляет собой квант поля, пронизывающего Вселенную (в нем, при желании, можно увидеть совечное богу «ничто»), проходя сквозь которое некоторые элементарные частицы обретают свою массу. Все эти образно-условные сравнения ничего не доказывают, но свидетельствуют о лакуне в научных знаниях о начале мира. И если космологи и физики могут позволить себе более точные выводы о рождении космоса только после получения новых данных, способных подтвердить предлагаемые ныне подходы (например, петлевую квантовую гравитацию), то философы

должны делать свое дело – предлагать возможные решения проблемы генезиса бытия в свете сделанных наукой открытий. Между тем теория Большого взрыва подводит нас вновь, только на другом уровне, к понятиям «первой необходимости», «первопричины» и «перводвигателя», над которыми размышляли еще Аристотель и Фома Аквинский.

Открывают ли современные фрагментарные и неоднозначные научные данные о начале Вселенной новые возможности для онтологического доказательства существования бога? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно внести необходимое уточнение в понятие бога. В своих представлениях о божественном начале человечество, как на интуитивно-чувственном, так и на рационально-логическом уровне, прошло несколько стадий осмысления бога. На первой из них он представлял некую духовную сущность, совпадающую с природой и вносящую порядок в ее стихию. На второй стадии бог понимался как творец и создатель, порождающий мир своим разумом и волей, которые обретали магическое единство в его *слове*. Третья стадия постижения бога знаменовала его осознание как законодателя, возвещающего людям базовые нормы морали и права и являющегося их гарантом в подлунном и загробном мире. Онтологическое обоснование бытия бога не исключает полностью ни одну из этих интерпретаций, но с каждым переходом на новую стадию понимания бога доказать его существование становится все сложнее.

В этой связи можно привести мнения великих ученых XX века, которые высказали свои мысли о боге. Так, А. Эйнштейн на прямо заданный вопрос «Верите ли вы в Бога?» ответил: «Я верю в Бога Спинозы, который проявляет себя в закономерной гармонии бытия, но вовсе не в Бога, который хлопочет о судьбах и делах людей» [12]. Иного мнения по этому вопросу придерживался К. Гёдель, который заметил: «Бог Спинозы меньше, чем личность; мой Бог больше чем личность; поскольку Бог может играть роль личности» [13]. Идея бога как личности, которая вмешивается в природные и социальные явления, конечно, в большей степени отвечает потребностям верующего, особенно адепта монотеистических религий, но для человека с научным складом ума принять его существование можно лишь как личную аксиому. Большие затруднения для мировоззрения, которое руководствуется фактами опыта и данными науки, вызывает и восприятие бога в качестве демиурга космоса, творца бытия. Сравнение с архитектором, построив-

шим величественное здание, или с часовщиком, создавшим совершенные часы, является всего лишь аналогией, которая не доказывает «присутствия» бога в нашем мире. Хотя «ученое незнание» науки не позволяет ей дать ответы на все вопросы об устройстве мироздания, по данной проблеме, на наш взгляд, она скорее разделяет позицию Демокрита, учившего о возникновении миров по законам природы, без творца и разумной цели.

Однако если попытаться беспристрастно взглянуть на идею бога, что крайне сложно сделать, учитывая все коннотации, связанные с нею, то главной «онтологической функцией» бога оказывается не его творчески-порождающая сила и не роль верховного отца и судьи человечества. Как следует из приведенных выше слов А. Эйнштейна, бог «проявляется» в закономерной гармонии бытия, выражая умопостигаемое *единство* нашего мира. С философской точки зрения, он может быть представлен как понятие, характеризующее «ноосферу», определяющее «меру разума» того мира, в котором мы живем. Бог, понимаемый таким образом, гораздо ближе к λόγος Гераклита и νοῦς Анаксагора, чем к Богу Декарта, Лейбница или Гегеля, не говоря уже о Боге Библии или Корана. В науке же такой бог, скорее всего, может быть осмыслен как универсальный принцип строения Вселенной, содержащий ответы на все фундаментальные вопросы, связанные с ее возникновением, функционированием и развитием. Так, можно предположить, что в физике идея бога будет упомянута не всуе с открытием формулы, позволяющей понять корреляцию процессов, описываемых Стандартной моделью, с гравитацией. Конечно, даже если наука захочет наполнить древнее понятие новым содержанием, она породит представление лишь о «боге ученых», который не вызовет никакого энтузиазма у верующих, ибо даст слишком скудную пищу для их умов и сердец. Но если данное предположение не лишено основания, и пока оно не будет опровергнуто в будущем, гордые слова Лапласа, сказанные в ответ на вопрос Наполеона о том, почему в его «Небесной механике» не упоминается бог: «Сир, я не нуждался в этой гипотезе», – останутся не приговором науки, а частным мнением великого ученого. Как бы то ни было, примирить современную науку с идеей бога может только философия.

Примечания

1. «Наименьшее» (лат.).
2. Критика Кантом онтологического доказательства бытия бога является столь основательной, что

не только религиозные философы, но и теологи по настоящее время не оспаривают его аргументов по существу, настаивая лишь на том, что требования, предъявляемые Кантом к понятию «существование», не применимы к феноменам духовной жизни или мышления человека.

3. Силу «иллюзии логической необходимости» отмечал еще Кант, по утверждению которого «логическим предикатом может служить всё, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя, ведь логика отвлекается от всякого содержания» [3, с. 361].

4. Спиноза. Этика: II, т. 7.

5. Логическое следствие из приведенного выше тезиса Парменида.

6. «Ибо ничто не происходит из ничего» (лат.).

7. В античной философии λόγος («слово», «мысль», «причина») и νοῦς («мысль», «разум», «ум») были разными обозначениями категории, обобщавшей разумные, логические, смысловые закономерности, которым подчиняется как макромир (космос), так и микромир (человек).

Список литературы

1. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Соч. (перевод и комментарии И.В. Купреевой). М.: Канон, 1995. С. 128.
2. Цит. по: Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога [Электронный ресурс] // URL: http://religiology.org/library/frank/ontologichno_dok/ (дата обращения: 19.01.2012).
3. Кант И. Критика чистого разума (перевод Н. Лосского). М.: Мысль, 1994. 591 с.
4. Онтологическое доказательство Гёделя // <http://swpanurg.livejournal.com/22810.html> (дата обращения: 25.01.2012).
5. Yourgrau P. A World without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein. NY: Basic Books, 2005. P. 104–105.
6. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 154–178.
7. Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 697.
8. Фихте И.Г. Наукоучение в его общих чертах // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 774.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 287.
10. Цит. по: Синицин В. Пять аргументов Фомы Аквинского в пользу бытия Божия // URL: http://www.binetti.ru/studia/sinicin_1.shtml (дата обращения: 04.02.2012).
11. Hawking S.W. The occurrence of singularities in cosmology, III. Causality and singularities. Proc. Roy. Soc. London: A300, 1967. P. 187–201.
12. Цит. по: Frankenberry N. Faith of Scientists in Their Own Words. Princeton University Press, 2008. P. 151.
13. Wang H. A Logical Journey: From Gödel to Philosophy. Massachusetts: MIT Press, 1996. P. 152.

SHOULD PHILOSOPHY REJECT THE IDEA OF GOD?

S.N. Kocherov

The article analyzes the philosophical aspect of the problem of the existence of God. The main variants of the «ontological proof» of God's being are examined and critically assessed. In conclusion, the author offers his vision of which of the existing interpretations of God can have a positive value for philosophy and science.

Keywords: existence of God, ontological proof, identity of being and thinking, universal principle of the Universe.