



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философское измерение



ТЕОЛОГИЯ ПЕРВОГО ЛИЦА: ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОГА

М.Н. ЭПШТЕЙН

Вопрос о доказательствах бытия Бога, казалось бы, относится к давно прошедшей, в основном, докантовской эпохе философии. Тем не менее, эта тема остро возникает и в современных дискуссиях о пересекающихся или, напротив, расходящихся путях науки и религии. Персоналистический аргумент, о котором я буду говорить, становится все более насущным для построения новой философско-теологической картины мира. Он выдвигается на то место, которое раньше принадлежало «классическим», или «схоластическим» аргументам, не выдержавшим ни философской критики И. Канта, ни столкновения с данными естественных наук.

Современный атеизм и натуралистическая теология

Недавно классические, докантовские доказательства еще раз «опроверг» известный эволюционист, биолог и популяризатор науки Ричард Докинз в своей книге «Бог как иллюзия» (2006). Поскольку эта книга признана самым последовательным и непримиримым манифестом «нового атеизма» и представляет целый парадигмальный ряд научно-атеистических сочинений, вышедших в последние годы¹, стоит остановиться подробнее на ее аргументации, выдержанной в духе критики натуралистической теологии.

Суть в том, что научно-атеистические опровержения бытия Бога, вроде тех, что предлагает Докинз, предполагают натуралистический характер самой теологии, указующей место Бога во Вселенной как некой объективной Сверхпричины всех вещей, которая избыточна с точки зрения научного исследования. И действительно, известный онтологический аргумент, выдвинутый Ансельмом Кентерберийским в XI в., утверждает необходимость объективного существования Бога, исходя из понятия о нем как всесовершенном существе; совершенство не может быть лишено предиката существования, иначе оно несовершенно. Еще И. Кант решительно отвергал этот аргумент, как и другие (космологический, физикотеологический), построенные на расширении наших умоположений в область

опытно-объективного бытия: «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... Эта идея, именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширить наше знание в отношении того, что существует»².

Хотя Докинз ссылается на критику онтологического аргумента, сам он остается при той же самой идее Бога как некоего всемогущего Сверхобъекта, отвечающего за поведение всех объектов. Он понимает теизм как веру в Бога, прямо управляющего каждой частицей вселенной и действиями каждого живого существа. «Теизм утверждает, что каждый существующий объект появился и существует только благодаря одной-единственной сущности — богу. Он также утверждает, что каждое свойство каждого объекта существует лишь благодаря тому, что бог создал его таким или позволил ему быть таким»³. Докинз полагает, что такое теистическое допущение Бога сводит все мироздание к простой сверхпричине, отменяющей научные вопросы и объяснения. Почему это так? — Потому что так создал или так захотел Бог. Воспринимая Бога как простейший механизм, состоящий из одного винта, одним поворотом заводящего вселенную и все в ней, Докинз предпочитает этому «одновинтовому» Богу более сложный механизм эволюции и естественного отбора, который позволяет разобратся в частностях мироустройства. Сначала соорудив себе, пользуясь старомодными теологическими выкладками, модель Бога как «простого» существа, Докинз затем успешно развенчивает ее. «Бог, способный постоянно контролировать и исправлять состояние каждой отдельной частицы Вселенной, не может быть простым. Его существование само требует грандиозного объяснения»⁴.

Такой Бог, каким представляет его Докинз, — это и вправду иллюзия, существующая только в головах самых наивных атеистов и старомодных теологов, с которыми Докинз и предпочитает иметь дело, дабы легче их разоблачить. Показательно, что на протяжении всей книги Докинз ни разу не обращается к размышлениям Канта о природе «религии в пределах разума» или к экзистенциальной теологии Кьеркегора. Да и просто к Священному Писанию. Иначе он узнал бы, что царство Божие — не в мире объектов, частиц, элементов, а внутри человека. «Когда же приходит царство Божье?» — «Царство Божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри вас есть»⁵.

Именно потому, что натуралистическая теология не выдержала испытания временем, так важно сегодня обратиться к персонологии, философии личности и наметить ее взаимодействие с теологией, т.е. расширить представление о Личностном, лежащем в основании всякой человеческой субъективности.

Говоря в дальнейшем об умозаклечениях в пользу бытия Бога, я предпочитаю слово «аргумент», а не «доказательство», потому что строго доказать бытие Бога нельзя (как нельзя доказать и неизмеримо более простые математические истины, согласно теоремам Гёделя о неполноте). Но можно показать, почему бытие Бога не противоречит законам разума и данным человеческого опыта, более того, позволяет с наибольшей достоверностью объяснить общность опыта разных людей, несмотря на всю его субъективность, а точнее, именно благодаря ей.

Мир субъектов и его основание

Свой аргумент в пользу бытия Бога я назову персоналистическим. Он входит в семейство «трансцендентальных» умозаклчений, которые были инициированы философией Канта. *Трансцендентальным* Кант называл «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», т.е. до всякого опыта⁶. К числу таких доопытных форм познания Кант относит, как известно, пространство и время. Мы не находим их в окружающих объектах, они накладываются на них самой нашей способностью познания, конструирующей все наблюдаемые объекты в формах пространства и времени.

К числу таких доопытных, я бы даже сказал, «доопытнейших» форм познания относится и то, что можно назвать субъективностью опыта. Эта субъективность не присутствует в объектах нашего познания, она не выступает как объект опыта, но составляет его исходное условие. Простейший пример: нигде вне себя мы не находим опыт горячего или холодного. Мы видим огонь, мы можем изучить химический процесс, происходящий при горении, разложить его на элементы, показать взаимодействие молекул и т.д., но нигде в самом огне мы не найдем то ощущение горячего, жгучего, обжигающего, которое мы испытываем при его прикосновении. Условием ощущения горячего является наличие субъекта, способного его ощутить своей кожей, рецепторами, нервной системой. И даже если мы исследуем кожу, рецепторы, нервную систему, мы узнаем физиологический и химический процессы, вызывающие ощущение горячего, но мы не найдем в них самого этого ощущения. Горячее можно ощутить, лишь будучи субъектом этого ощущения, переживая его на себе, а не изучая его как объект.

Тем более нигде на свете, ни в каких объектах, мы не найдем того, что называется любовью, нежностью, жалостью, страхом, надеждой. Разумеется, есть музыкальные звуки или поэтические строки, которые передают нам эти чувства, испытанные другими. Но, рассматривая и исследуя эти звуки или строки, акустику звуковых волн или состав типографской краски, мы не найдем в них, как объектах, ничего похожего на наше чувство любви или нежности.

Оно вообще не похоже ни на что видимое, осязаемое, предметное; как чувство, оно принадлежит миру субъектов.

Между мирами объектов и субъектов лежит граница, это два различных модуса бытия. Один описывается местоимением «что», другой — «кто». Про огонь можно спросить: «*Что* это?» — и ответить на основе объективных научных данных. Про чувство горячего может рассказать только тот, *кто* его пережил, кто причастен к нему как субъект. Поэтому по сути неверно говорить: «Я прикасаюсь к горячему». Горячим оно становится только в момент прикосновения и благодаря ему. Я прикасаюсь к огню, к раскаленному утюгу, кипящей воде, перегретому мотору и т.д. Но горячими они становятся только в отношении к субъекту, который такими их переживает; поэтому «прикасаться к горячему» — это метонимия, переносящая субъективный результат опыта на его объект. Точно так же в мире объектов нет цветов: красного, синего, зеленого, — есть только определенные длины и частоты световых волн, углы их преломления и т.д. Красными или зелеными эти свойства волн становятся только в восприятии субъектов, в мире «кто». И это не лирическое, а строго физическое утверждение. «Тот или иной цвет «присваивается» человеком объекту в процессе зрительного восприятия этого объекта (электро-магнитного излучения с длинами волн от 380 до 780 нм)»⁷. Наш язык пронизан словами и терминами, которые обозначают не объективную реальность, а реальность ее восприятия, ту субъективность, которая задает условия опыта. Сам наш язык в основном трансцендентален, и понятно почему — ведь это *наш* язык, а не деперсонализированный язык приборов, автоматов, инструментов, электронных программ (впрочем, и последний субъектно опосредован, ведь приборы и программы создаются людьми).

И тем не менее, несмотря на субъективность нашего языка и условий нашего опыта, мы хорошо друг друга понимаем, поскольку все мы, как люди, принадлежим к миру субъектов. Для всех нас (за исключением дальтоники) красное и зеленое выглядят примерно одинаково, сахар имеет сладкий вкус, а соль — соленый. Субъективность нашего опыта не препятствует его общезначимости. Просто эта общезначимость, общечеловечность раскрывается каждым изнутри себя, в модусе «кто», а не в модусе «что».

Но это означает, что у мира субъектов есть свое собственное основание, подобно тому, как есть оно и у мира объектов. Объектов превеликое множество: звезды, планеты, океаны, камни, деревья, слоны, муравьи... Но за ними раскрывается единство живой и неживой материи, всех этих бесчисленных «что», окружающих нас во вселенной. Наука еще глубже проникает в природу вещества и находит основания материального единства вселенной в законах, определяющих устройство и взаимодействие частиц, полей, энергий. Но точно так же мы не можем не искать единого основания и у мира субъектов, которых тоже превеликое множество: живые и

умершие, молодые и старые, мужчины и женщины, белые и черные, французы и китайцы, горожане и сельчане... Тем не менее, у всех у них есть способность испытывать нечто внутри себя, через себя: теплоту и цвет, любовь и жалость, радость и горе. Внутри них совершается жизнь, которая открыта каждому только в глубине себя: поток мыслей, чувств, ощущений, намерений.

Бог как Субъект, Абсолютная Личность

Закономерно встает вопрос: каково же основание этой общности всех субъектов, всех людей (а возможно, и животных, если распространить на них свойство субъективности, чего мы в этой статье не будем обсуждать)? Если есть некое предельное «что» в мире объектов, как его ни называть, то должно быть и некое предельное «кто» в мире субъектов. Если ученые ищут некий Сверхобъект, «первополе» или «первосубстанцию», которые лежали бы в основании всего многообразного мира объектов и объясняли их свойства и поведение, то столь же законно искать и некоего Сверхсубъекта, который стоял бы в основании нашей способности быть субъектами.

Понятно, что это основание нашей субъективности само не может не быть субъектом, это не «что», а «кто», и его *ктойность* составляет условие нашей собственной ктойности, а не чтойности. Бытие этого Сверхсубъекта делает возможным и наше бытие как субъектов, а не только объектов (каковыми мы являемся в окружающем мире — телами среди других тел). Этот Сверхсубъект не может быть просто объектом нашего опыта, потому что он составляет условие нашей субъективности. Он сам и есть субъективность, которая нас разделяет, замыкает в себе и одновременно открывает навстречу друг другу, делает возможным выражение себя и восприятие другого, взаимопонимание, коммуникацию.

Конечно, можно считать, что есть только интерсубъективность, но нет никакой транссубъективности, никакого Сверхсубъекта. Но это все равно, что считать, что есть отдельные взаимодействия между отдельными телами, а такие общие категории, как материя, энергия, поле, масса, не существуют, все совершается от случая к случаю. Ударит мяч об стенку — отскочит; ударит метеорит о землю — оставит воронку. Нет законов о равенстве сил действия и противодействия, нет законов, определяющих меру упругости тел. Такой «магический» взгляд на отдельность, спонтанность, неупорядоченность отдельных явлений и взаимодействий возможен в донаучную эпоху, но именно наука и способствовала осознанию единства объектного мира и постижению его материальных оснований. Поэтому и естественные науки не вправе отказывать религии, богословским и гуманитарным дисциплинам в стремлении постичь законы субъектного мира и установить его связи со Сверхсубъектом, средоточием всякой субъективности. Еще раз вспомним Евангелие: «Царство Божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать:

вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри вас есть». Каждый из нас является самим собой для себя и в этом смысле несет в себе «царство Божье». Это свойство, индивидуальное для каждого и в то же время универсальное для всех субъектов.

Сверхсубъект, в обыденном языке именуемый «Бог», есть Кто, т.е. Личность как условие и предпосылка личностности как таковой, и поэтому — Абсолютная Личность, или Личностный Абсолют. Можно называть его также Перволичностью, Личностью личностей, Субъектом субъектов, Верховным Существом... В этом утверждении не больше догматизма или авторитаризма, чем в научных представлениях о каких-то последних основаниях материального мироустройства (будь это единое поле, элементарные частицы, суперструны, вакуум, темная материя или что-либо еще). Познание этих основ и законов объектного мира не ограничивает свободы человека, а напротив, делает его свободным преобразователем вселенной на основе ее познания. Так и познание самого себя, Себя в себе, т.е. внутреннее сообщение с Перволичностью, с источником всякой субъективности, освобождает человека от рабства у внешнего мира и от сильных личностей, правителей мира сего.

Таково персоналистическое обоснование понятия о Боге как о Перволичности среди Личностей. Без Бога никто не мог бы вступать в отношение с *собой*, сказать о себе «я», — не было бы того внутреннего пространства и времени внутри нас, которое было бы заполнено бытием субъекта. Без Бога были бы только «они»: тела, объекты, их взаимодействия.

Конечно, возникает вопрос о том, является ли Бог и творцом этого мира объектов. Вопрос этот, как и все более конкретные теологические вопросы, выходит за рамки данной статьи, но вполне вероятно, что именно благодаря своей Субъектности, своей внеположенности объектам, Бог создает и мир объектов. Если объектность и субъектность раздельны и соотносительны, то очевидно, что действенной стороной в их разделении и соотношении выступает субъект. Объектов не могло бы быть без Субъекта, который определяет их как объекты самой природой своей субъективности. В Книге Бытия Бог творит небо и землю, отделяет сушу от воды, насаждает растения, создает животных и, наконец, человека, венец творения. При этом он осуществляет это своим словом и закрепляет это своим взглядом, т.е. способностью говорить и созерцать, свойственной лишь субъекту. Бог творит мир объектов не потому, что он сам составляет его часть, некий наибольший объект, а именно потому, что он, как Субъект, внеположен этому миру и, следовательно, делает его объективным, отделяя его от себя созидующим словом («и сказал Бог: да будет...») и острающим взглядом («и увидел Бог, что это хорошо»).

Первое лицо Бога.

Библейские истоки персоналистического аргумента

Теперь немного об истории персоналистического аргумента. По сути, он столь же древен, как монотеизм, восходя к библейскому представлению о Творце. Когда Моисей спрашивает у Бога, какое Его имя он может передать народу, Бог отвечает: «Я есмь Сущий» (Исх. 3: 14), или: «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Это и есть произносимое четырехбуквенное имя Бога, Тетраграмматон, по-еврейски «Яхве». Его буквальное значение толкуется так: «Я есмь Тот, Кто пребудет». Употребленное здесь слово сплетает три формы глагола быть: прошедшее, настоящее и будущее время (был, есть и будет), указывая на вечность того Я, которое так именует себя⁸. Иными словами, собственное (не нарицательное) имя Бога означает вечно Сущего, который сам определяет себя в первом лице, как Я. Наричательное имя «Бог», обозначающее некое существо в третьем лице, создает искаженное представление о том, что Бог — это Он. Польза этого слова лишь в том, что оно оберегает от произнесения подлинного, запретного имени Бога, которым вправе называть себя только сам его носитель. Всякий, кто произносит это имя, как бы нарекает себя Богом, потому что оно содержит в себе местоимение первого лица, т.е. совершает величайший грех самозванства.

Таким образом, любое доказательство бытия Бога, если оно осуществляется внутри иудео-христианско-исламской традиции, должно исходить из самоопределения Бога как первого лица. По сути, даже не вполне верно доказывать, что Бог *есть*, и атеизм по-своему прав, утверждая, что Бог *не есть*. Он и в самом деле, не есть, а *есмь*, не как Он, а как *Я*. Таково персоналистическое обоснование истины, точнее, *есмины* Божьего бытия.

Эта «есмина», т.е. истина в первом лице, входит в само существо откровения Бога о себе. Такое же самоопределение Бога в первом лице повторяется в Новом Завете. Иисус Христос не говорит, *что* есть истина, он утверждает, что истина есть *кто*, причем первого лица: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14 : 6).

Тем не менее, ни одно из известных мне доказательств бытия Бога не содержит этого аргумента от «первого лица», от самоопределения Бога как «Я есмь». Напомню, что онтологический аргумент выводит бытие Бога из понятия максимального совершенства, которое включает в себя признак существования. Космологический аргумент ссылается на необходимость Первой Причины в цепи зависимых причин, наблюдаемых в мироздании. Телеологический аргумент ссылается на то, что в мироздании все подчинено единому плану и цели, все согласовано и взаимосвязано, что предполагает действие творящего разума. И. Кант убедил меня в слабости всех этих аргументов задолго

до Р. Докинза, который на Канта практически не ссылается именно потому, что несостоятельность этих аргументов он хотел бы выдать за правоту атеизма. У Канта на этот счет было другое мнение: его трансцендентальная философия создает возможность для совсем иных теологических аргументов, против которых доводы Докинза были бы бессильны. Однако послекантовские мыслители редко и непоследовательно использовали персоналистический «аргумент от субъекта», который мог бы соединить кантовский трансцендентализм с самоопределением Яхве как первого лица в Ветхом Завете и Иисуса Христа как первого лица в Новом Завете.

Суть в том, что монотеизм изначально был обращен вглубь личности Творца, т.е. был еще и *интроптеизмом* — интровертным теизмом. Представление о том, что Бог — это скорее Я, чем Он, было намечено в немецкой мистике и философии, а также в экзистенциальной теологии, от С. Кьеркегора до Н. Бердяева. Приведу два двустушия немецкого мистика и поэта Ангелуса Силезиуса (1624 — 1677).

Ты смотришь в небеса? Иль ты забыл о том,
Что Бог не в небесах, а здесь, в тебе самом?!

Бог жив, пока я жив, его храня.
Я без Него ничто, но что Он без меня?!

Из русских философов мысль о Боге-Субъекте более всего важна для Н. Бердяева: «Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь»⁹. Мое коренное несогласие с гностически настроенным Бердяевым состоит в том, что я не считаю объективированный мир безбожным и бесчеловечным и, соответственно, не обвиняю науку в том, что она занимается только этим отчужденным и «падшим» миром¹⁰. Как уже говорилось, мир объектов соотносителен миру субъектов и возникает по одной с ним линии разделения. Ничто не мешает нам признать достоинство науки — и вместе с тем провести решительную черту между истиной, как она познается наукой, и *есминой*, как она открывается религии. Естественные науки изучают то, что есть, мир объектов, а *есмественные* — мир субъектов, утверждающих свое «есмь».

И кто сказал, что «есмь» — это менее полное и фундаментальное бытие, чем «есть»? Разве в системе лиц первое менее значимо, чем третье? Не случайно во всех языках оно называется «первым», начинается собой ряд лиц. Оно первое по значению и почести, потому что «я» — это местоимение, общее Богу и человеку, знак их совместной субъектности и отличия от всего, что только есть, но не есмь, от всего, что только «он» или «они».

Нравственность не только в том, чтобы человек был больше своего узко-индивидуального «я», больше своего эгоизма. Нравственность и в том, чтобы «я» человека было больше него самого, ибо оно по сути сверхчеловечно. Вспоминается И. Фихте: «Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: Я — человек. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием?»¹¹

Это не собственное, эгоцентрическое величие человека, это величие того Я, которое он разделяет с Богом.

Персонализм в отличие от персонификации и персонального опыта

Следует предупредить против ложных отождествлений персоналистического аргумента (тео-персонализма) с двумя схожими понятиями, которые также широко используются в теологии, но по сути имеют с ним мало общего: это «персонификация» и «персональный опыт». Персонализм — это совсем не то же самое, что персонификация Бога как некоего мифического существа, вроде всемогущего старца, восседающего на облаках. Персонификация представляет Бога в третьем лице и тем самым создает о нем искаженное представление как о дирижере мировых процессов, как об инженере, диспетчере, наладчике, инспекторе вселенной. Персоналистический аргумент не персонифицирует Бога, а рассматривает его как глубину личности, в которую каждый из нас обращается как в беспредельную глубину самого себя. Персонализм по сути противоположен персонификации, поскольку выступает как субъектно-трансцендентальный, а не объектно-натуралистический аргумент бытия Бога.

Персоналистический аргумент следует отличать также от «персонального опыта», который тоже часто используется при доказательстве бытия Бога. Речь идет о религиозных видениях, прозрениях, переживаниях, которые имеют субъективный источник. Некоторые собственными глазами видели ангелов или слышали их голоса, или были свидетелями чудес, или проводят время с таинственным собеседником, видимым или невидимым... Тот же Докинз «расправляется» с этим доказательством от личного опыта ссылкой на галлюцинации, на «моделирующие способности мозга», которому «ничего не стоит создать «видения» или «посещения», почти не отличающиеся от реальности. Для программы такой сложности смоделировать ангела или Деву Марию — пара пустяков»¹².

Конечно, контраргумент Докинза не объясняет, почему видения разных людей, не знакомых друг с другом, являются именно в общей для них форме ангела или девы Марии, какая реальность стоит за таким совпадением. И все-таки не следует отождествлять персоналистический аргумент с аргументом от «личного опыта», поскольку последний подразумевает некое конкретное переживание или контакт со сверхъестественным, которое опять-таки «персонифицируется» в неких образах. Персоналистический аргумент может включать

такого рода видения и переживания, но к ним не сводится и даже избегает их акцентировать, поскольку некоторые из них и впрямь могут быть галлюцинациями, да и вообще дело не в них. Бытие Бога открывается нам не только и не столько в исключительных, чудесных элементах нашего опыта, сколько в опыте бытия личностью, а этот опыт всегда с нами, хотим мы того или не хотим. Это не личный опыт сверхъестественного, а *сверхъестественность самого личного опыта*, в самых обычных, заурядных его формах, когда мы переживаем любовь, радость, тоску. Потому что этих рядовых чувств и ощущений нет нигде в мире, кроме как внутри нас самих и внутри других личностей. Не нужно далеко идти за видениями ангелов — тот простейший факт, что мы видим солнечный свет и воспринимаем его как ослепительно яркий или видим весеннюю листву леса и воспринимаем ее как прозрачно-зеленую, — этот факт сам по себе есть доказательство того, что наряду с объектами в мире присутствует субъектность. Таков персоналистический, или субъектно-трансцендентальный аргумент: он не апеллирует к каким-то прозрениям и откровениям, не ищет особых чудес, а исходит из «обыкновенного чуда» самой субъективности, которая входит неведомо откуда в мир объектов и преобразует их своим восприятием и действием.

Почему идея Бога согласуется с разумом

Подведем итог. Бог не есть объект или даже Сверхобъект, лежащий в основании мира объектов. Бог есть условие нашей субъективности, нашей способности быть самими собой, вмещать дух и душу, иметь свое «я», от себя думать, говорить, действовать. Этого «себя» нет нигде в окружающем мире, оно совершенно необъективируемо и возникает лишь из отношения существа к самому себе. Но условие всякой субъективности само не может не быть субъектным, и понятие Бога как раз и указывает на трансцендентального субъекта, на то Я, которое составляет возможность для каждого из живущих существ быть собой, а не только объектом для других. Это свойство «быть собой» каждому открывается только изнутри себя самого, оно не содержится в физических, химических, биологических, математических свойствах объектов. Никто не может сказать: «Я чувствую внутри себя эту клетку» или «Я переживаю в себе эту молекулу». Но каждый может сказать: «Я чувствую внутри себя радость, печаль, любовь, обиду, веру, сомнение». Этот личный опыт не есть галлюцинация или видение, это каждому знакомая и непосредственно переживаемая реальность нашего бытия собой. Бог — это всеобщее «Себя», благодаря которому люди могут общаться и понимать друг друга.

Р. Декарт утвердил субъекта, «я» как основу всякого достоверного опыта. Д. Юм, как известно, опроверг Декарта, обнаружив, что в предмете нашего опыта нет никакого отдельного «я», субъекта. Тогда И. Кант заново восстановил в правах субъекта, уже не как отдельный предмет опыта, а как условие всякого опыта, как транс-

цендентального субъекта, не как видимое, а как видящее, не как наблюдаемое, а как наблюдающее, — как источник луча, который освещает весь мир вещей. По Канту, «необходимое существо должно иметь волю и рассудок, т.е. быть духом»¹³.

Какой же разумный вывод можно сделать из этой способности субъекта быть субъектом, не сводимым к свойствам объекта? Разум состоит в том, чтобы возводить единичные и частичные явления к действию общих законов. Так научный разум открывает законы в основании множественных взаимодействий элементарных частиц, химических молекул, разных биологических видов и организмов и т.д. Разум ищет единых оснований всего объективного мироустройства в таких предельно обобщенных понятиях, как «материя», «поле», «энергия», «вакуум» и т.п. Разум же побуждает нас искать то общее, что объединяет внутреннюю, духовную жизнь многих людей, о которой мы узнаем и по собственному опыту, и по общению с другими. Бог — это Всеобщее Я, которое так же согласуется с требованием разума обобщать, как понятия материи, времени, пространства, числа, жизни и т.д. Глубочайшее отличие этого обобщения от других состоит в том, что это общность не закона, не мира объектов, не третьего лица, а первого лица, «Я», которое изнутри объединяет все личности, способные к самосознанию. Переживая свое «я» как «я», мы одновременно входим в глубину взаимодействия с «Я» этого Всеобщего Существа, именно Существа, а не отвлеченной, законообразной сущности.

Таким образом, наш достовернейший, личностный опыт бытия собой в сочетании с обобщающей деятельностью разума приводит нас к понятию Бога как Вселичности, всеобщего «Я», с которым каждое сознательное существо общается через свое внутреннее «я», через действия своей совести, разума, воления. Вот почему я считаю свою веру в Бога совершенно разумной, столь же согласной и с опытом, и с разумом, как согласуются с ними вера физика в элементарные частицы и вера биолога в естественный отбор.

Персоналистический аргумент очень важен для того, чтобы провести демаркацию между ведомствами науки и религии без ущерба для той или другой. В той мере, в какой религия объективизирует и натурализует Бога, она притязает на место науки — и сама подставляет себя под ее удар. Атеизм естественных наук, точнее, их идеологов и популяризаторов, оказывается обратной стороной натуралистической теологии. Именно перед лицом нового атеизма, нападающего на натуралистическую теологию от имени естественных наук, важно очистить теологию от какого бы то ни было натурализма и четко обозначить ее персоналистическую сферу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Dawkins R. The God Delusion. — Boston; N. Y.: A Mariner Book, 2006; Harris S. The End of Faith and Letter to a Christian Nation. — N. Y.: Knopf, 2006;

Dennett D. Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon. — N. Y.: Penguin, 2007; Hitchens C. God Is Not Great: The Case Against Religion. — N. Y.: Grand Central, 2007. Этих четырех авторов называют «четырьмя всадниками нового атеизма», конечно, с аллюзией на четырех всадников Апокалипсиса.

² Кант И. Критика чистого разума. Глава «О возможности онтологического доказательства бытия Бога» // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994. — С. 448, 454.

³ Докинз Р. Бог как иллюзия. — М.: Колибри, 2008. — С. 214.

⁴ Там же. — С. 215.

⁵ Библия. Лк. 17:21 — 22.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Введение. VII. — С. 56.

⁷ Физический энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С. 840.

⁸ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. В 8 т. Т. 2. Пятикнижие Моисеево. — М.: Теревинф, 2001. — С. 320, 321.

⁹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Размышление II. Субъект и объективация. 2. Экзистенциальный субъект и объективация // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994.

¹⁰ «Наука со своей общеобязательностью есть познание объективированного и социализированного мира, в котором сообщение достигается при разобщенности людей, она предполагает минимальную общность людей» (Бердяев Н.А. Я и мир объектов).

¹¹ Фихте И.Г. Избранные сочинения. Т. 1. — М., 1916. — С. 404.

¹² Докинз Р. Бог как иллюзия. — С. 131.

¹³ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1964. — С. 421.

Аннотация

Предлагается обоснование бытия Бога исходя из опыта бытия личности. Бог не есть объект опытного познания, но есть условие субъективности всякого опыта и сам абсолютный Субъект, Перволичность, «Я», а не «Он». Отсюда самосвидетельство Бога как основа теологии первого лица: «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (Исх. 3:14). Попытки «научного атеизма» на основе данных естественных наук опровергнуть бытие Бога опровергают только натуралистическую теологию, которая представляет Бога как объект или Сверхобъект.

Ключевые слова:

атеизм, персонализм, теология, Бог, личность, «я», субъект, Кант, наука.

Summary

One can argue the existence of God from the experience of being a personality. God is not an object of empirical knowledge but the condition of subjectivity of any experience. God is the absolute Subject, the Primary Personality, «Me», not «Him». Hence the self-testimony of God as the basis for the theology of the first person: «I am who I am» (Exodus. 3:14). Thus the attempts of «scientific atheism» to refute the existence of God on the basis of natural sciences in fact refute only naturalistic theology that presents God as an object or the Superobject.

Keywords:

atheism, personalism, theology, God, personality, «Me», subject, Kant, science.