**Заметки о религии, теологии и религиоведении**

Н.Лобковиц

В этом докладе я хотел бы представить некоторые - не вполне упорядоченные - заметки о религии, теологии и религиеведении в их взаимной связи. Эти заметки касаются прежде всего методологических и научно-теоретических вопросов. В конечном счете, они сводятся для меня к одному: как верующий христианин может вести рациональную беседу о своей вере с неверующим, точнее, с тем, кто принадлежит к традиции такого отношения к религии и ее понимания, на которую наложила свой отпечаток марксистская критика религии в самом широком смысле слова. Под "рациональной беседой" я подразумеваю, конечно, не "миссионерскую деятельность", т.е. не попытки верующего приобщить неверующего к своей вере. Скорее, это стремление вести такую беседу, когда оба собеседника, - и неверующий, и верующий - могут уловить в нем нечто "о другом". Иначе говоря, они могут увидеть свои убеждения в свете убеждений другого и, по возможности, поставить их под вопрос.

Чтобы упростить задачу, я исхожу из того, что верующий является христианином, а неверующий - атеистом. Тем самым, я не только передаю конкретную ситуацию диалога, но также в значительной мере упрощаю свою задачу. "Религия" - это собирательное понятие, охватывающее самые разнообразные убеждения и позиции, причем далеко не всегда очевидно, как все они сводятся к общему знаменателю. Понятие "неверующий" может объединять как сторонников иной религии, так и тех, кому чужда любая религия, кто ее вообще отвергает. Имплицитно я еще более упрощаю себе задачу, поскольку, говоря о христианине, подразумеваю католика. Во-первых, потому, что сам таковым являюсь; во-вторых, потому, что католическая церковь, по моему мнению, исторически в наибольшей мере засвидетельствовала свое стремление к рациональности. Под атеистом я подразумеваю не обязательно марксиста-лениниста, но все же того, кто исходит из этой традиции и в той или иной мере с нею связан. Речь идет, таким образом, о рациональном разговоре между тем, кто убежден, что Бог существует в трех лицах, причем вторая ипостась - божественная личность, ставшая человеком, основавшим церковь, являющуюся не просто мирской общиной, но по воле божией шествующей сквозь историю до конца времен, так что "и врата ада не одолеют ее" (Матф. 16,18); и тем, кто отрицает самое существование Бога, а потому ставит под вопрос или даже полагает опасным всякое учение о божественном или даже всякое поклонение трансцендентным силам.

Я сразу должен сделать замечание относительно восходящего к Энгельсу[i], перешедшего затем в марксизм-ленинизм и доныне иной раз употребляемого русскими философами[ii] противопоставления "материализма" и "идеализма", хотя бы для того, чтобы оно не стояло у нас на пути. С точки зрения принятой в западном мире терминологии такое противопоставление смешивает онтологическую перспективу с теоретико-познавательной. Противоположным "идеализму" понятием в привычной на Западе терминологии будет "реализм" (учение, согласно которому наше познание определяется не субъектом, а объектом познания); для противоположного "материализму" понятия в западной традиции вообще нет собственного обозначения, поскольку речь идет об учении, для которого помимо материального есть еще и нематериальное сущее, причем последнее "предшествует" первому. При этом я не стал бы утверждать, как то делают Густав А.Веттер и И.М.Бохеньский[iii] , что пара понятий "материализм - идеализм" является ложной; я сказал бы более нейтрально и содержательно, что у нее имеются гегелевские предпосылки, каковые так называемый "диалектический материализм" как раз не разделяет.[iv]

Для лучшей обозримости моих последующих рассуждений они будут пронумерованы - это позволит мне коснуться ряда созвучных тем.

1. Представитель какой-либо религии имеет свои убеждения, занимает на их основании позиции или совершает действия, которые не получают безоговорочного подтверждения в опыте мирском. Сам наш опыт в основном сформирован нашими убеждениями[v] , и, несомненно, существовали и еще существуют культуры, в которых отрицание основополагающих религиозных убеждений кажется менее вероятным, чем их возвещение (вспомним, например, о Непале или Бали).

2. Поэтому я переформулирую это следующим образом: представитель религии имеет убеждения, на основе которых он занимает позиции или совершает действия, которые не получают подтверждения со стороны сформированного современной наукой мирского опыта. В такой формулировке данное высказывание оказывается тривиальным: религиозная вера уже многие века понимается именно как вера - в противоположность знанию.

3. Если взять вполне пригодное определение знания, данное А.Дж.Айером (мы знаем, что Х, тогда и только тогда, когда имеет место Х и есть уверенность в том, что именно Х имеет место, и мы имеем основания такой уверенности[vi] ), то различие между знанием и верой касается to have the right to be sure: знание предполагает принципиально интерсубъективный опыт и приниципиально доступное для каждого его обоснование. Хотя вера может иметь столь же (субъективно) высокую, как знание, степень достоверности, она лишь отчасти опирается на опыт, который хотя и является интерсубъективным, но предпосылки его не могут быть безоговорочно доказаны, поскольку высказывания о таком опыте оказываются предпосылками обоснования[vii]

4. Поэтому встает вопрос: насколько и каким образом современной науке была присуждена ее значимость, либо - насколько оправданы ее претензии на то, что она является единственным рациональным подходом к действительности. Этот вопрос касается чуть ли не исключительно естествознания. Если метод естествознания Нового времени видится в качестве масштаба рациональности, как то без сомнений принимается Энгельсом (а имплицитно и Марксом), то все убеждения, которые не получают обоснования со стороны этого метода per definitionem окажутся иррациональными.

5. Предположение, согласно которому современная наука является масштабом любой до сего дня существовавшей рациональности, ведет к абсурду. С одной стороны, оно принуждает интерпретировать все ответы в исторических науках и науках о духе как ответы на вопрос "почему?" - согласно так называемой covering law model Гемпеля-Оппенгейма[viii]. Но так как все исторические и гуманитарные объяснения могут лишь приближаться к тому, что составляет объяснение, то эти наукам априори объявляются ограниченными в том, что касается научности и рациональности. Естественнонаучные объяснения можно по большей части представлять как выводы, где по одну сторону стоят высказывания, выражающие законы, как предпосылки, а по другую - высказывания о явлениях. Уже при исторических объяснениях ("Почему Наполеон проиграл битву при Ватерлоо?", "Почему Ленин так яростно сражался с идеализмом даже в самых скрытых его формах?") эта модель приводит к чуть ли не абсурдной искуственности; причем само противопоставление "объяснения" и "понимания" мало что дает, поскольку такое противопоставление основывается на том, что за образец берутся естественные науки.

С другой стороны, представление метода естественных наук в качестве модели всякого знания (причем образцом тут служит в основном физика) упускает из внимания гипотетический характер всех естественнонаучных теорий (причем именно естественнонаучных высказываний о законах), равно как и то обстоятельство, что своими успехами естествознание обязано своей "абстрактности"[ix]. Данные эмпирического исследования имеют по существу гипотетический характер; не нужно быть сторонником попперовского "критического рационализма", чтобы признавать, что естествознание никогда не может обосновать даже свои основные высказывания, но может их "подтвердить", опровергая их следствия ( "Если А, то Б, поэтому если Б, то А" - не является правильным выводом; таковым будет: "Если А, то Б; и если не-Б, то не-А"). "Абстрактность" естественных наук заслуживает специального рассмотрения; она проистекает уже из ограничения опыта в целом, в том числе опыта самого естествоиспытателя. Я не касаюсь здесь того, насколько эта "абстрактность" объясняется указанием на "ведущий интерес", как то делает Хабермас[x]. Предположение Хабермаса, согласно которому этот (трансцендентальный) "интерес" направлен на изменение природы, кажется мне, во всяком случае, неудовлетворительным. Но ясно то, что естествознание учитывает лишь определенное измерение опыта или реальности. Это видно уже потому, что историческое или гуманитарное изложение может включать в себя естественнонаучное, а не наоборот. Что же касается философии, то она представляет собой попытку - видят ли в ней науку о духе или нет - охватить все содержание и весь контекст нашего опыта вместе с его предпосылками и последствиями.

6. Но если рушатся попытки сделать современное естествознание масштабом рациональности, то представитель религии не должен защищать свои убеждения от так называемой "научной картины мира". Эта "картина мира" явным образом предполагает, что рациональными являются только те высказывания, которые соответствуют этой "сциентистской" картине мира.

7. Это все же не означает того, что верующему вообще нет нужды обосновывать свои убеждения. С одной стороны, он должен показать, что его убеждения не являются абсурдными, т.е. не нарушают законов формальной логики. С другой стороны, он должен по крайней мере попытаться так преодолеть противоречие между наличным опытом и своими верованиями, чтобы его собеседник был в состоянии проследить "путь" к этим убеждениям. Само собой разумеется, верующий должен позаботиться о том и о другом не только перед лицом "оппонента", но исходя из собственных нужд. Он хочет быть "разумным человеком" не только для другого, но и для самого себя.

8. Конечно, верующий может от этого отказаться. Насколько я могу судить, греко-православная традиция склоняется именно к этому. Причиной является то, что в ней отсутствует "схоластическая" традиция, которая стремилась, опираясь на греческую традицию, продолженную средневековыми арабами, к развитию максимальной рациональности. Разумеется, нельзя вообще отрицать такого стремления в греко-православной традиции, поскольку именно с ним в значительной мере связаны труды греческих отцов церкви (с конца II века, начиная с Климента Александрийского и Оригена).

Верующий может соотносить свои убеждения с опытом, переводя их на язык высказываний об опыте. Но тем самым он - хотя бы в тенденции - отрицает самого себя в качестве верующего. Как просвещенный современник, он придает своим убеждениям такой смысл, что каждый, и прежде всего неверующий, мог бы их принять. Можно даже сказать, что для широких кругов на Западе это стало основной тенденцией теологии (прежде всего - протестантской). Историческими примерами тут могут служить кантовское сведение христианской веры к философски доказательным моральным высказываниям, гегелевское представление веры как образно-символической мысли, рациональное содержание которой обнаруживается в философии. Именно этот вопрос побудил к столкновению левых и правых гегельянцев: левые гегельянцы - в том числе под влиянием политической атмосферы в Пруссии 30-40-х гг. прошлого века - пришли на основе гегелевских идей к выводу, что религия может раствориться и "уничтожиться" в философских или даже социально-научных высказываниях (как "искаженный образ мира").

9. Теология по сути своей есть стремление к такой артикуляции веры, что ее высказывания выводимы одно из другого (но не признаются только в силу своей рациональности). Этого она добивается различными способами. Привлекая философию, она стремится показать, что суждения веры вообще обладают смыслом, не нарушают принципа непротиворечия (примерами могут быть учение о троице, христология, учение о пресуществлении); привлекая исторические или герменевтические дисциплины, теология доказывает историческую действительность предполагаемых религией историческими событий и источников (например, действительная жизнь Иисуса Христа, связь Нового завета с высказываниями свидетелей происходившего); привлекая опять-таки философию, теология стремится прояснить и обосновать суждения, которые не являются религиозными в узком смысле слова, но религией предполагаются (существование Бога, возможность Откровения и т.д.).

При этом теология - пока она остается "хорошей" теологией - заботится о том, чтобы не представлять себя "истиной веры". Она артикулирует и анализирует материю, которую теология - по убеждению самого верующего - никогда не может сама представить (так же как знание не дает веры, ибо иначе оно превратило бы веру в знание). Иначе это была бы уже не теология, а квази-теологическое растворение веры в рациональном. Здесь мы имеем ту точку, в которой заявляют о себе две крайние тенденции в теологии: “хорошая" теология должна как бы плыть между Сциллой и Харибдой - между credo quia absurdum Тертуллиана (равно как и Кьеркегора) и искушением представить философию или даже какую-нибудь науку в качестве собственной и непреходящей истины веры

Трудность этой задачи видна хотя бы потому, что теология никоим образом не является только апологетикой, но также - и даже преимущественно - имеет своей целью прояснение для верующего, что же он, собственно, исповедует ("Что я имею в виду, говоря, что Бог троичен или что человек-Иисус является Богом?"). При этом она следит за тем, чтобы при таком прояснении, к коему имплицтно обращается всякий верующий (например, когда он он говорит о своей вере, воспитывая своих детей) не возникали ложные толкования. Это предполагает, что теология обладает своей материей, каковая включает в себя нечто большее, чем просто фактические убеждения сообщества верующих, в том числе и выводя эти убеждения из практики данного сообщества. Здесь очевидно различие между теологией и религиеведением. Последнее стремится понять фактические убеждения сообщества верующих, в том числе выводя их из практики данного сообщества. Скажем, из все учащающихся повторных браков разведенных католиков можно сделать вывод о том, что большинство католиков уже не верит в нерасторжимость брачных уз. Теология, напротив, бдительно отстаивает "правильные" убеждения. Для этого ей требуется масштаб, каковым для христиан-католиков является сложное сочетание Св.Писания, традиции и авторитетных решений (например, Соборов). Задача теологии затрудняется тем, что каждый из этих масштабов может отчасти ставиться под сомнение верующим, в том числе и от имени самой веры. Отрывок из Св.Писания может оказаться поздней вставкой, а потому быть неаутентичным; в традиции мы находим высказывания, которые были отменены последующими высказываниями; Собор может впоследствии считаться неподлинным и т.д. Поэтому для теологии центральное место занимает учение о сообществе верующих; помимо всего прочего, в нем аритикулируются масштабы, которых должна держаться сама теология.

Если отвлечься от возможных авторитарных решений и тем самым от структур послушания, каковых нет в науке, имеется некое структурное подобие между отношениями "научное сообщетсво" - теоретик науки и община верующих - теолог. Теоретик науки исследует, чем занимается наука и напоминает ученым о критериях и масштабах; теолог размышляет о вере общины и напоминает ей о том, что в точности включает в себя вера (пусть его действие лишь в малой мере можно считать метатеорией). Это сходство проявляется в том, что масштабом для теоретика науки является деятельность ученого. Первый может принести второму только те критерии и нормы, каковых тот фактически придерживается, пока хорошо справляется со своей работой. Теория науки тогда и потому нормативна для науки, когда ученый готов признать своими те нормы, на которые он фактически ориентируется. В случае теолога "правильные" верования не артикулируются помимо общины верующих; он успешно делает свое дело, когда "церковь" признает введенное им за свое. Существенное различие заключается, видимо, в том, что артикуляции веры теологами становятся составной частью веры для верующих, тогда как результаты труда теоретиков науки почти не оказывают влияния на ученых. Это связано с "абстрактностью" науки. Рефлексия по поводу того, что представляет собой физика, не является частью физики; рефлексия относительно веры верующего, напротив, может стать составной частью веры.

10. Стоит упомянуть один довольно щекотливый вопрос. Молчаливо исходя из предпосылки, что дьявол есть обезьяна Бога, католические авторы представляли идеологические системы (например, марксизм-ленинизм в изложении Г.А.Веттера) так, словно аргументация и система обоснования в них подобна (католической) религии и теологии. Эта интерпретация (идеология как квази-религия) имеет известные основания, даже при том, что идеология полагает себя "научной" в современном смысле слова, а религия этого решительно не признает по отношению к себе. Фатальным недостатком такой интерпретации является то, что она сразу оказывается перед вопросом: нельзя ли объяснить это сходство тем, что сама религия также является идеологией в предполагаемом этим сравнением смысле. Здесь я ограничиваюсь лишь обозначением этой проблемы.

11. Более важным мне кажется то, что последователи религии являются не просто группой людей, имеющих более или менее одинаковые убеждения, но образуют "практикующее сообщество"[xi]., где сама общность убеждений проистекает по существу из этого "практического" характера. Они действуют сообща или как члены этого сообщества. Это имеет, с одной стороны, то следствие, что материей для теолога являются не только верования и проистекающие из них нормы деятельности, но также определенные действия, например, литургия или исполнение обрядов. Предпосылками последних являются не только верования, поскольку сами действия выражают верования, которые далеко не всегда осознаются верующими. Христианские общины крестили и праздновали евхаристию, священники выслушивали исповеди, епископы посвящали в сан других епископов и священников задолго до того, как возникли теории по поводу того, что они в точности делают. Они просто следовали наказам основателя, причем лишь много позже стали задавать вопросы о том, шла ли тут речь о его действительных указаниях или эта практика более позднего происхождения.

С другой стороны, тот факт, что религии суть "практикующие сообщества" имеет своим следствием то, что присущие им убеждения и позиции можно в действительности проследить лишь вместе с "включением" в них. Религиеведение всегда смотрит на религию извне; даже изучение богословских трудов не заменяет "включения", а без него невозможно понимание внутреннего единства веры и практики. В каком-то смысле не иначе и в науке: изучение дисциплины не заменит совместной работы в лаборатории. Основанием для этого является то, что все предпосылки и импликации какой-либо практики нельзя выявить только на уровне понятий.

12. Каковы возможности дальнейшего применения своей способности критического мышления у того, кто "включился" в религию? Он сталкивается в ней с многим для него неизвестным и с немалым количеством того, что кажется ему отталкивающим. Он учится тому, как различать существенное от несущественного, отличать подлинную религию от ее извращений. Предположим, он всему этому научился; должен ли он тогда принимать это существенное и подлинное целиком, так сказать "с потрохами", коли он "включился", или же у него остается возможность постоянной критической проверки? Если да, то в чем она заключается? Я не вижу здесь иной возможности, помимо соизмерения своей "внутренней жизни", опыта религии, с опытом мира. Точнее говоря, того опыта мира, который был у него до "включения", с тем опытом, который есть у него теперь, как у верующего.

Его опыт непосредственно окружающего мира не изменился; разве что некоторые элементы этого опыта теперь иначе истолковываются (притом, что старые, дорелигиозные истолкования почти никогда не ставятся под сомнение). Но, как правило, у него возникает иной опыт самого себя (опыт, произведенный над самим собой), поскольку он уже не должен подавлять или вытеснять определенные вопросы, касающиеся его самого (скажем, вопросы о смысле жизни или об "истине его существования"). Тут не так уж важно, предложен ли ему ответ на эти вопросы его верой; важно то, что он доверяет себе ставить такие вопросы, что он не должен их подавлять, что он не принимает никакого имманентного миру на них ответа, а потому избегает принуждения со стороны какой бы то ни было "идеологии". Это можно выразить следующим образом: он обнаруживает себя с ранее неведомой для него искренностью.[xii]

Такая искренность, конечно, доступна и для атеиста, хотя она ему дается труднее, поскольку у него, как атеиста, нет на нее ответа, который не был бы имманентен миру, а потому не допускал бы, в конечном счете, научного ответа. Он должен признавать вопросы за осмысленные, экзистенциально релевантные, и в то же самое время считать, что на них нет ответа. Если он отвергает вопросы уже потому, что на них нет ответа, то он должен был бы упрекать себя в том, что он без всяких оснований отвергает возможности мышления, в рамках которых можно было бы, по крайней мере, искать ответ. В этом может заключаться причина того, что атеизм так часто прибегает к квази-религиозным "ритуалам": он "сакрализует" не-священное и симулирует тем самым смысловую связь, которую одновременно полагает не существующей.

13. Христианская теологическая традиция имплицитно предполагала, что если есть склонность к вере в Бога, то бессознательно происходит нечто вроде доказательства его существования. Выступая против этого, Бохеньский[xiii] описывает веру в Бога как своего рода гипотезу, правильность которой зависит от решения жить в соответствии с верой. Если эта мыслительная конструкция верна, то центр тяжести смещается с вопроса: "Как некто приходит к убеждению, что Бог существует?" на вопрос: "Как я могу подтвердить правильность моего убеждения, что Бог существует?" Преимущество этой конструкции, во-первых, в том, что "доказательства бытия Бога" рассматриваются тут такими, каковы они в действительности: как размышления верующего относительно того, как ему обосновать некие содержания своей веры, не предпосылая последние заранее. Во-вторых, эта конструкция проясняет, почему можно признавать формальную правильность доказательств бытия Бога и все же в него не верить. С другой стороны, она проясняет, как можно потерять веру в Бога независимо от достоверности или недостоверности доказательств его существования: есть опыт, по поводу которого утверждается, что его не должно было бы быть, если бы Бог существовал (сходным образом при экспериментах: если верна гипотеза, на основе которых эксперименты проводятся, то сами они должны протекать так, а не иначе.[xiv]

14. Теперь я могу представить в качестве такой гипотезы уже не только убеждение в том, что Бог существует, но и более общие основоположения религии. Например: а) что Бог есть; б) что он явил себя в человеке-Иисусе; в) что последним была основана община (церковь) христиан[xv]. К этому, пожалуй. следует добавить, что верующий решает для себя вопрос о правильности этой гипотезы. Но почему в таком случае вообще выдвигается подобная гипотеза? Почему нужно принимать решение по ее поводу? На этот вопрос, как мне кажется, есть два возможных ответа. Первый из них менее убедителен: поскольку эта гипотеза позволяет так интепретировать опыт мира, что это приносит удовлетворение (например, жизнь и ее не слишком радостные моменты обретают смысл). Этот ответ нередко дается в философии религии и в религиеведении. Он служит объяснению того, что, вопреки всем Просвещениям[xvi], религия не исчезла. Но именно такой ответ неудовлетворителен для самого верующего. Тогда ему трудно было бы возразить атеисту - говоря, что верой мы справляемся с теми вещами, о которых атеист полагает, что их следует претерпевать именно потому, что с ними не справиться.

Поэтому, по существу, подходит только второй ответ: выдвигается гипотеза и принимается решение о ее правильности, поскольку определенные части опыта мира нельзя разумно понять без этой гипотезы. Например, контингентность всех реальностей мира без того сущего, которое есть по самой своей сущности; человек-Иисус Христос, поскольку его поведение и воздействие необъяснимо помимо предположения, что он является Богом; всемирное распространение и выживание христианской церкви без божественного содействия и т.д. Первый ответ хотя и не позволяет говорить о том, почему выдвигается гипотеза и почему она требует решения, зато позволяет показать, почему она не преходит, столкнувшись с возникшими трудностями.[xvii].

15. Чрезвычайно сложно, если вообще возможно, передать в общем виде содержание этой гипотезы, охватывая не только все религии, но даже верования в рамках одной и той же религии или конфессии. Причина этого в том, что в нее входят элементы совершенно личностного "опыта жизни" (в том числе ценностные представления), которые не являются "систематизируемыми". Можно задаться вопросом, насколько пригодно само название "гипотеза", но я не нахожу лучшего выражения.

Тем не менее, мне кажется неоправданным сомнение в (возможной) рациональности такой гипотезы, поскольку она не может быть представлена в общем виде. Этим бы уже предполагалось, что рационально лишь всеобщее (из всего нам доступного), а все конкретное и тем самым историчное было бы eo ipso иррациональным. Это - характерное для идеализма искушение, как то видно, например, в случае Гегеля: действительное сводится к "божественной природе языка"[xviii], а это, в конце-концов, побуждает считать действительным только абстрактное. Тем самым я сам вместе со всем моим опытом оказываюь чем-то в конечном счете несуществующим. То, что переживается мною как самое реальное, становится простой видимостью. Этико-политические последствия такой перспективы были описаны Оруэллом в его книге "1984".

16. До сих пор я говорил исключительно об аргументации верующего. Поэтому под конец стоит сделать несколько замечаний об аргументах атеиста. Чтобы рационаьно участвовать в дискуссии, ему достаточно не быть догматиком. Он не должен предполагать, что все сказанное верующим о своей вере не может казаться верным; такое убеждение он столь же мало мог бы обосновать, как Энгельс свое странное предположение о "несотворенности" материи[xix]. Атеисту нет нужды доказывать, что сторонник религии не прав; скорее, как раз последнему нужно обосновывать достоверность своей концепции. Это "преимущество" имеет своей причиной то, что верующий говорит по поводу мира не только то же самое, что атеист, но и нечто сверх этого.

16. Другое дело, должен ли представитель религии заниматься опровержением всех тех современных попыток "разобъяснения" самой возможности истины религиозных высказываний (религия возникла из страха; это ложная объективация человеческих идеалов; это опиум, успокаивающий эксплуатируемых; она противостоит Просвещению, как тенденции Нового времени и т.д.). Разумеется, он в состоянии это сделать. Но оба, христианин и атеист, могут согласиться с тем основоположением, что лишь реализация ложных суждений требует объяснения. Вопрос о том, почему некто придерживается Х, релевантен лишь тогда, когда Х не имеет места; если Х имеет место, то не требуется обоснования, почему считают, что Х. Иначе говоря, подозрение в идеологии уместно там и только там, где приходят к убеждению, что высказывание является ложным[xx].

17. Во имя рациональности диалога атеист должен быть, строго говоря, не более, чем агностиком[xxi]: он отрицает существование Бога или истину религии, поскольку не видит оснований, почему должен с ними соглашаться, когда предложенные ему аргументы неубедительны. Христианин должен, со своей стороны, признать, что он должен доказывать, почему с ним следует согласиться. Это не означает, что оба они должны быть скептиками касательно собственной точки зрения; но оба обязаны так представлять собственную точку зрения, что остается пространство для возможной истинности сказанного другим.

Это - сложная задача, поскольку и атеизм, и исповедание религии имеют экзистенциальные последствия: дискуссия касается не только абстрактных рассуждений, но и тех убеждений, которые ведут к различным жизненным позициям.

**Список литературы**

[i] См. Marx/Engels, Werke, Berlin, ff., XXI, 274 ff.

[ii] Так, например, И.Т. Касавин в своем интересном докладе о дескриптивном понимании истины в Allgemeine Zeitschrift für Philosophie XIX (1994), 3,2.

[iii] См. G.A.Wetter, Der dialektische Materialismus, Freiburg, 1952, англ. пер. Dialectical Materialism, New York, 1958; I.M.Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat), Bern, 1950. По этой проблематике см. также мои статьи: "Materialism and Matter in Marxism-Leninism" in: E.McMullin, Hrsg., The Concept of Matter, London, 1963, 430-464, и "Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis", in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, XIX (1981), 66-141, в первую очередь 73 ff., 85 ff. (совместно с Х.Оттманом).

[iv] В противоположность Энгельсу, Гегель не смешивает онтологические и теоретико-познавательные отношения, но сознательно их (отчасти) совмещает. Это можно показать, с одной стороны, на примере "Феноменологии духа", когда речь идет об историческом процессе и развитии сознания - так, словно между ними нет никакого различия, и, с другой стороны, по заключению к последним параграфам "Энциклопедии" (575-576). Насколько сознательно это делает Гегель, видно уже потому, что под конец "Энциклопедии", завершив раздел "Философия", он приводит отрывок из XII книги "Метафизики" Аристотеля, где Бог предстает как "мышление, мыслящее самого себя". Философия, которая для всякого не-гегельянца (и прежде всего для диамата) есть человеческое деяние, представляет для Гегеля Бога. См. по этому поводу I.Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern, 1946; эта книга Ильина первоначально и в более широком виде (в двух томах) вышла в 1918 г. по-русски, русское издание мне не знакомо.

[v] Означает ли это, что действительность всегда предстает в свете какой-либо теории? У меня нет на это однозначного ответа. Конечно, мы воспринимаем действительность таким образом, что, при высоком уровне рефлексии, могли бы сформулировать подобную теорию; однако, тут можно добавить, что не только опыт "определяется теорией", но и проверяемая теория является "определяемой опытом".

[vi] См.: A.J.Ayer .The Problem of Knowledge, Penguin Books, 1956,p.35.

[vii] Нелегко ответить на вопрос, предполагает ли "Я верю, что Х", подобно "Я знаю, что Х", то, что Х имеет место. Если "верить" понимается просто в смысле "мнения", то эти два высказывания, конечно, не совпадают. Даже если выяснится, что Х не имело места, я с полным на то правом мог иметь мнение, что оно место имело. Но если под "верой" понимается религилзное постижение истины, то они должны совпадать: если оказывается, что Х не имело места, то мне трудно считать, что я имел право в него верить. Тогда я "теряю" мою веру, причем это имеет и обратную силу - остается только субъективный акт. Напротив, мне нет нужды возвращаться к прошлому "мнению".

[viii] См.: С. G.Hempel, Aspects of Scientific Explanation, New York 1965, прежде всего с. 229-496.

[ix] См. по этому поводу: M.Polanyi. Personal Knowledge, New York, 1958.

[x] См.: J.Habermas Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1968.

[xi] Я опираюсь здесь на работу : Alsdair McIntyre. After Virtue, Notre Dame, 1981.

[xii] Мне кажется важным указание на то, что речь здесь идет не только о вопросах, касающихся личной судьбы ("Есть ли жизнь после смерти?" , "Могу ли я попасть на небо?"). Кант по своему целиком прав в своей критике "эвдемонизма": этика, оправдывающая свои заповеди лишь тем, чего можно достичь путем их соблюдения, оставляет открытым вопрос о том, почему достигнутое или достижимое осмысленно лишь будучи субъективно удовлетворительным. Сходным образом, религия сама себе роет могилу, когда она выдвигает в качестве единственного или основного аргумента для своей значимости "обещания потустороннего будущего". Тогда остается открытым вопрос: почему мое субъективное счастье должно иметь объективный смысл. В действительности все эти вопросы сопрягаются с вопросом: "Кто я есмь?" и ставятся они таким образом, что лишь указание на целостный смысловой контекст (или на бессмысленость, если вопрос остается без ответа) может служить ответом. В этом разница между eudaimonia аристотелевской, а потом и томистской, этики и happiness утилитаристов: первая имеет по существу объективное измерение, которого не хватает второму.

[xiii] См. The Logic of Religion, New York, 1965; нем. пер. Logik der Religion, Köln, 1968, 2.Aufl., 1981, в особенности S. 127 ff. Мои представления о "религиозной гипотезе" несколько отличаются от воззреий моего учителя. См.: N.Lobkowicz. Wortmeldungen, Graz, 1981. Бохеньский не затрагивает проводимого мною различия и ставит акцент на упорядоченности опыта, так что "мир и существование обретают смысл" (S.128) С одной стороны, я оставляю более открытым вопрос о том, как приходят к этой гипотезе, а с другой стороны, отвечая на этот вопрос, подчеркиваю объяснительную функцию этой гипотезы. При этом я оставляю открытым вопрос о том, обходится ли атеист без соответствующей гипотезы; как мне кажется, он может без нее обойтись лишь в том случае, если его атеизм не имеет никаких функций в его мировоззрении или философии, т.е. он является, скорее, "агностиком", чем атеистом.

[xiv] Религии выработали необычайную способность так интерпретировать counterfactuals, что их невозможно опровергнуть. Скажем, истолкование внешне бессмысленного человеческого страдания как "доказатьства" или свидетельства страданий спасителя и т.п. Такие перетолкования при частом их употреблении несут опасность того, что их могут принять за "стратегии иммунизации"; они провоцируют вопросы о том, есть ли вообще аргументы, на основании которых верующий должен был бы оставить свою веру. Среди американских католиков-витгенштейнианцев в 60-е гг. была поставлена следующая проблема: если бы нашлось по всей видимости аутентичное письмо Иисуса Христа, в котором тот писал бы, что он не умер на кресте (а потому не воскресал из мертвых), был лишь по видимости мертв и был спасен "женами", то, полагая это письмо аутентичным, могу ли я сохранить мою веру в Иисуса Христа? Оди из участников этой дискуссии дал такой ответ (ранее он никогда не публиковался): если в таком случае ты оставляешь свою веру, значит на деле ты никогда и не верил, считая веру чем-то иррациональным. Христианство есть религия, предполагающая исторические события, но вопрос о смысле воскресения как "исторического события" является теологической проблемой. Это видел уже Фома Аквинский, который указывает, что воскресение рассматривается с точки зрения осознания или веры: свидетели воскресения могут засвидетельствовать, что он воскрес, а не само воскресение.

[xv] По поводу последнего пункта можно было бы сказать, что он доказуем историко-герменевтически; он имеет своей предпосылкой то, что сегодняшняя церковь, по крайней мере в основном, соответствует воле своего основателя.

[xvi] См.: H.Lübbe. Religion nach der Aufklarung, Graz, 1986.

[xvii] Верующий должен именно решать для себя вопрос о правильности гипотезы. Именно этим она отличается от обычных для естествознания гипотез, хотя и в естественных науках есть примеры того, как сохраняются уже по-видимости опровергнутые гипотезы, ибо лучших просто-напросто нет в наличии. Поэтому слишком простым является мнение Поппера о том, будто ученый должен автоматически отбрасывать экспериментально опровергнутую теорию. У меня есть по этому поводу личный опыт: один известный ученый-металлург держался постоянно опровергаемой экспериментами гипотезы, поскольку интуитивно она казалась ему единственно возможной - пока однажды не выяснилось, что она все же была "правильной". Всегда можно поставить под сомнение сам эксперимент - правильно ли он проводился, интерпретировался и т.д.

[xviii] См. конец главы о "чувственной достоверности" в "Феноменологии духа" (Hegel. Werke, ed.Glockner, II, 92).

[xix] См.: Marx/Engels. Werke XX, 55, 60. Видимо, Энгельс подразумевает под несотворенностью то, что материя всегда существовала (является "вечной"). При этом он не видит того, что классические докзательстства бытия Бога как раз не предполагают начала мировой действительности во времени (яснее всего в доказательстве ex motu Фомы, см. Summa contra gentiles, I, 13). В конечном счете, Энгельс имеет в качестве предпосылки такое суждение: "Все сущее есть материя или ее свойство; поэтому невозможно, чтобы материя не существовала". Но это - mutatis mutandis - является как раз решающей предпосылкой для доказательств бытия Бога, прежде всего "доказательства от контингентности": "Если вообще имеется нечто, должно иметься нечто, которое не может не быть"; если все может существовать и не существовать, то будет непонятно, почему вообще нечто существует. См. вариации Хайдеггера (Was ist Metaphysik? Freiburg, 1929; Einführungen in die Metaphysik, Tübingen, 1953) на поставленный Лейбницем вопрос (Philosophische Schriften, ed. H.H.Holz, Darmstadt, I, 427): "Почему вообще существует нечто, а не ничто?"

[xx] Я попытался недавно представить это основоположение в прочитанном по-чешски докладе, опубликованном в Filosofičky časopis (Prag), XLII (1994), 2, 297-310.

[xxi] Это означает, что иррационально ведет себя не только христианин, отказывающйся обосновывать свои убеждения, но и догматический атеист. С учетом того, что религиозные высказывания не сбываются, можно, пожалуй, сказать, что поведение догматического атеиста менее иррационально, чем поведение упомянутого рода христиан. Образец тут один и тот же: я не должен доказывать, что не существует фей или НЛО, ибо доказательство лежит на том, кто отстаивает подобное. Американский историк наук австралийского происхождения, М.Скрайвен, который был воинствующим атеистом, время от времени повторял: "You have to raise above the ground level of probability".