

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.3.1-11-24

УДК 130.2

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА – СЛУЧАЙ ДОСТОЕВСКОГО

Антипов Георгий Александрович,

*доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии и гуманитарных наук
Новосибирского государственного университета
экономики и управления – «НИНХ»,
Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 56
dr-cji2@yandex.ru*

Аннотация

Эта тема являлась одной из основных для Достоевского, к ней он обращался на всём протяжении жизни и творчества. Ее суть, как известно, приобрела форму крылатых фраз вроде «если Бога нет, то всё дозволено». Тема породила огромное количество интерпретаций. Некоторые из них восходят к дискурсу доказательств бытия (существования) Божьего, как он сложился в теологии и истории философии. В христианской теологии аргументация, относящаяся к вопросу существования Бога, получила общее определение «онтологического доказательства бытия Бога». Обобщенно схема рассуждений в онтологическом доказательстве может быть представлена следующим образом. Абсолютно совершенное существо, каковым представляется Бог, должно обладать всей совокупностью совершенств; существование является одним из этих совершенств; Бог, как существо совершенное, должен иметь бытие не в одном только нашем представлении, но и в реальности; следовательно, Бог существует. В западноевропейской философской традиции к онтологическому доказательству обращались Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель и др. Кант, исследуя классические доказательства бытия Бога, показал, что существование вещи нельзя усматривать в содержании ее понятия. Таким образом, ни доказать, ни опровергнуть существование Бога невозможно. Обращение к этой теме в общекультурном российском дискурсе и в рождающемся русском философском дискурсе было обусловлено двумя обстоятельствами. Во-первых, влиянием европейской классической философии. Можно вспомнить пушкинские строки: «По имени Владимир Ленский, / С душою прямо геттингенской, / Красавец, в полном цвете лет, / Поклонник Канта и поэт» или душевные терзания Белинского по поводу гегелевской формулы «Всё действительное – разумно, всё разумное – действительно». В статье предпринимается попытка перевести сюжеты Достоевского в план аксиологии, теории ценностей.

Во-вторых, воздействием западной техногенной цивилизации на российское общество, традиционное по своему типу. Одним из проявлений этого влияния стало усиление напряжения по линии «вера – знание» («религия – наука»). Общий вывод, который следует из анализа творчества Достоевского в ракурсе статьи, можно сформулировать так: отрицание Бога приводит к легализации его суррогатных подобий.

Ключевые слова: Достоевский, философия, Бог, человек, аксиология, ценности, смыслы.

Библиографическое описание для цитирования:

Антипов Г.А. Доказательства бытия Бога – случай Достоевского // Идеи и идеалы. – 2022. – Т. 14, № 3, ч. 1. – С. 11–24. – DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.3.1-11-24.

Мы ещё не решили вопроса о существовании
Бога, а вы хотите есть!

*В.Г. Белинский в ответ на предложение
сделать перефраз в кружковом споре.*

Вопрос, который не успел решить Белинский, в европейской культуре обсуждается уже на протяжении тысячелетия. В последнее время достаточно сослаться на работы Жана-Поля Сартра [12], Жака Лакана [9], Бертрана Рассела [11] и др.

В разного рода публицистических контекстах используется выражение «Если Бога нет, то всё дозволено», ассоциируемое с мнением самого Достоевского, выражением его мировоззренческой позиции. Но у Достоевского этого изречения нет. Это «сводная» цитата, возникшая из двух фрагментов романа «Братья Карамазовы». Первый – мысль Ивана Карамазова в пересказе одного из персонажей романа, Ракигина: «Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё дозволено». Второй – слова Дмитрия Карамазова: «Только как же, спрашиваю, после того человек-то? Без Бога-то и без будущей жизни? Ведь это, стало быть, теперь всё позволено, всё можно делать? – И далее: У Ивана Бога нет... Я ему говорю: стало быть, всё позволено, коли так? А Смердяков говорит Ивану: Всё потому, что “всё позволено”. Это вы вправду меня учили-с, ибо много вы мне тогда этого говорили: ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе» [6].

Но всё это мнения о том, к каким последствиям приводит отрицание существования Бога. Но как решает вопрос, ответ на который не получился, в частности, у Белинского, Ф.М. Достоевский? Этим и будет определяться дальнейший ход рассуждений.

Вопрос о существовании Бога стал основной темой средневековой философии. Но это и основная тема для теологов. Средневековое любому-

дрии различает данные формы мыслетворчества. Согласно Ф. Коплстону, «В “святом учении” богослов начинает с Бога, предпосылая бытие Божие как предмет веры, а также размышляет о самооткровении и искуплении, тогда как философ начинает с объектов чувственного восприятия вещей этого мира, и постигает Бога, мысля посредством умозаключений. Отталкиваясь от христианской веры, исследуя её сущность и близкие ей вещи, мы рассуждаем как богословы. Если же вера не принимается нами как необходимое и мы полагаемся только на свой собственный разум, на принципы, основанные на обычном человеческом опыте, то мы судим как философы» [8, с. 257, 258].

Нужно заметить, что предлагаемое здесь Ф. Коплстоном разграничение компетенций теологии и философии не может быть признано вполне адекватным без указания на аспекты их сходства. Оно заключается в том, что и та и другая суть формы рефлексии, т. е. обращенности мышления на самого себя; не на вещи, а на смыслы. Но основная форма мышления – арефлексивная. Ее вектор обращен вовне относительно мыслящего субъекта, не на смыслы или смысловые структуры, а на вещи, «объективную реальность, данную нам в ощущениях».

Человеческая жизнедеятельность на цивилизационном уровне уже с самого начала предполагает определенную «игру» данных ориентаций мышления, переход от одной из них к другой. Скажем, наука, научное познание разворачиваются исключительно с арефлексивных позиций, что и находит свое выражение в концепте материализма. Но при определенных обстоятельствах, в ситуациях разрыва в возможностях реализовать познавательные задачи в рамках принятой исследовательской программы, ученый вынужден выходить в обычно не свойственную для него рефлексивную позицию. Наиболее репрезентативным примером может служить ситуация перехода от классической физики – к неклассической. Достаточно сослаться на работы таких творцов релятивистской физики, как Эйнштейн, Бор, Борн, Гейзенберг и др. Но развернутая, ставшая традицией форма рефлексии есть философия. Не случайно среди специальных работ создателей неклассической физики имеет место значительное количество совершенно «философских» по своему характеру текстов.

Коллизия двух возможных ориентаций человеческого мышления возникает еще в культуре Средневековья. Она осмысливается как принципиальная разнонаправленность и различие веры и знания. Главным предметом всех философских и богословских занятий в Средневековье является Бог, творец мироздания, сущность Которого, не подлежащая рациональному познанию, но при этом доступная для осмысления, предощущалась действием веры. У Ансельма Кентерберийского (ок. 1033–1109 гг.) это «расшифровывается» следующим образом.

В «онтологическом» доказательстве Ансельм пытается показать, что понятие бытия совершенно реально, хотя и не явно, содержится в собственной характеристике самосушей субстанции «Бог». Началом этого доказательства служит определение: «Бог есть то, больше чего нельзя ничего себе помыслить. Каждый, даже “безумец, сказавший в сердце своем: нет Бога”, способен понять смысл этого выражения, а следовательно, оно существует в его понимании» [1, с. 195].

Очень важная посылка рассуждений Ансельма заключается в разграничении между понятиями «бытия в уме» и «бытия вне ума». «Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что еще не делал, как то, что есть. Итак, даже означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их разумеет, а то, что разумеют, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле» [1, с. 196].

Аргументация Ансельма, как представляется, удивительно четко демонстрирует основной «порок» онтологического доказательства. Причина в неразграничении компетенций рефлексивной и арефлексивной позиций и свойственных им ориентаций мышления. Вера выглядит здесь как абсолютная противоположность разума, хотя на самом деле это не так. Феномен веры – результат обращенности разума на самого себя, тогда как в ином случае он ориентирован вовне на то, что имеет бытие «на деле», вне разума. Рефлексия ориентирует разум на смыслы, арефлексивная позиция – на вещи. Неучет данного обстоятельства и служит причиной всех хитросплетений и игр разума, пытающегося доказать существование Бога. Ансельм говорит: раз я понимаю Бога, значит, Он существует. Если бы, однако, он владел сущностно адекватным толкованием Бога, он должен был бы сказать: поскольку Бог существует, я могу Его понять.

Действительно, предикат существования «придается» Богу всей многотысячелетней историей культуры человечества. Нет ни одной цивилизации, где бы имя Бога отсутствовало. Значит, не только материя есть «объективная реальность», но и Бог! Правда, объективный статус бытия Божия иной, нежели тот, который закрепляется мышлением за природой.

Здесь – рефлексия смыслов, смысловых структур, данных нам не в ощущениях, а через понимание. Разум, наука, поскольку они решаются вторгнуться в данную область, должны обратиться в поисках своей методологии к герменевтике и феноменологии. Что на самом деле и происходит.

Но каким образом можно трактовать объективность статуса смыслов и смысловых структур, определяющих существование и развитие человеческого мира, а не мира природы, вещей? Единственный на сегодняшний день более или менее «приличный» ответ находим у Карла Поппера. Это его концепция «третьего мира», являющаяся частью общей теории научного знания. «Если использовать слова “мир” или “универсум” не в строгом смысле, – писал он, – то мы можем различить следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир *объективного содержания мышления*, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства. Поэтому то, что я называю “третьим миром”, по-видимому, имеет много общего с платоновской теорией форм или идей и, следовательно, также с объективным духом Гегеля, хотя моя теория в некоторых решающих аспектах радикальным образом отличается от теорий Платона и Гегеля» [10, с. 439, 440].

Дело в том, что Поппер, по его собственному признанию, – «реалист», т. е. в обычной нашей философской номенклатуре – материалист. Его «третий мир» возникает как результат взаимодействия физического мира и мира сознания, как естественный продукт человеческой деятельности. Необходимым условием его возникновения является появление языка. Именно закрепляясь в языке, знание превращается в «объективный дух», приобретает объективный характер.

«Обитателями моего “третьего мира”, – разъясняет Поппер, – являются, прежде всего, *теоретические системы*, другими важными его жителями являются *проблемы* и *проблемные ситуации*. Однако его наиболее важными обитателями – это я буду специально доказывать – являются *критические рассуждения* и то, что может быть названо – по аналогии с физическим состоянием или состоянием сознания – состоянием *дискуссий* или *состоянием критических споров*; конечно, сюда относится и содержание журналов, книг и библиотек» [10, с. 440, 441].

Двигаясь в русле этих рассуждений, обитателем “третьего мира” следует признать и Бога. И тогда совершенно нелепыми должны представляться попытки сомнений в существовании Бога, равно как и попытки доказывать Его бытие. Ровно так же, как если бы кто-то усомнился в существовании теорий и проблем в научном познании, а другой принялся бы обосновывать их необходимое присутствие там.

Итак, если вопрос о существовании Бога направлен в сторону обитателей первого мира, он должен иметь однозначно отрицательное решение. Бог как «объективная реальность, данная нам в ощущении» – нонсенс. Если же речь идет о “третьем мире”, то «онтологический» вопрос имеет однозначно положительное решение. Уже Иоанн Дамаскин вполне справедливо считал, что «знание о Боге “естественным” (объективным) образом вложено во всех». Существование Бога не подлежит рациональному доказательству, это истина откровения, т. е. по сути понимания – «схватывание смысла». Поэтому все пять «доказательств-путей» бытия Бога, например, у Фомы Аквинского, ориентированные на “первый мир”, принятыми быть не могут.

Первым, чья критика онтологического доказательства исходила, по сути, из разграничения “первого” и “третьего” миров, был Иммануил Кант. Он полагал, что понимание Бога возможно только посредством определений: Благой, Всемогущий, Всезнающий и т. д. Однако только из понятий о Боге не может выводиться доказательство Его существования. Бог – не существование-предикат, а сущность. Но если ничего не сказано о причине существования, то «высшее совершенное существо» может и не существовать. Таким образом, Кант явно констатирует несостоятельность «онтологического доказательства», поскольку оно ориентировано на «первый мир». При этом важно не упускать из виду, что статусы «объективности» феноменов данных миров имеют существенные различия.

В связи с упоминанием здесь Канта и темы доказательств бытия Божьего трудно удержаться от того, чтобы не вспомнить близкий к общей нашей теме сюжет из «Мастера и Маргариты» Михаила Булгакова. Это знаменитый эпизод разговора Воланда с московскими писателями Берлиозом и Бездомным.

«Но, позвольте вас спросить, – после тревожного раздумья спросил заграничный гость, – как же быть с доказательствами бытия Божьего, кои, как известно, существует ровно пять?»

– Увы! – с сожалением ответил Берлиоз, – ни одно из этих доказательств ничего не стоит, человечество давно сдало их в архив. Ведь согласитесь, что в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может.

– Bravo! – вскричал иностранец, – bravo! Вы полностью повторили беспокойного старика Иммануила по этому поводу. Но вот курьез: он начисто разрушил все пять доказательств, а затем, как бы в насмешку над собою, соорудил собственное шестое доказательство!

– Доказательство Канта, – тонко улыбнувшись, возразил образованный редактор, – также неубедительно. И недаром Шиллер говорил, что кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов, а Штраус просто смеялся над этим доказательством» [3, с. 15].

Этот спор на Патриарших прудах заканчивается примечательным диалогом:

«И опять крайне удивились и редактор и поэт, а профессор поманил обоих к себе и, когда они наклонились к нему, прошептал:

– Имейте в виду, что Иисус существовал.

– Видите ли, профессор, – принужденно улыбнувшись, отозвался Берлиоз, – мы уважаем ваши большие знания, но сами по этому вопросу придерживаемся другой точки зрения.

– А не надо никаких точек зрения! – ответил странный профессор, – просто Он существовал, и больше ничего... И доказательств никаких не требуется...» [3, с. 21]. В этом, собственно, и состоит «шестое доказательство» Канта: «Мне пришлось ограничить знание [рациональность. – Г. А.], чтобы освободить место вере» [7, с. 95]. Действительно, для верующего человека существование Бога – вне вопросов.

Полагаю, что Достоевский вполне с этим согласился бы.

Мир Достоевского, как, впрочем, и любого писателя, нельзя понять без обращения к коллизиям большого социального мира, в котором формируется его творчество. По ряду причин в случае Достоевского такое обращение становится особенно настоятельным, ориентиры его творческого внимания без этого останутся непонятными.

Говоря о России эпохи Достоевского, нельзя не увидеть в качестве главной особенности ее истории кризис традиционного общества. Принципиально иные формы социальной эволюции складываются в Новое время в ряде регионов Западной Европы. Их иногда называют «техногенной цивилизацией». По мере своего упрочения «техногенное» общество оказывает всё более усиливающееся воздействие на традиционные структуры, разлагая и трансформируя их. Рано или поздно это выливается в кризис традиционного общества, проявляющийся прежде всего в коллизиях его систем ценностей, в их распаде. Углубление подобного кризиса и переживает Россия в XIX в. Заметим попутно, сколь много места в романах Достоевского занимают разного рода сюжеты контактов его героев с «техногенными» обществами.

Указанный кризис породил в российской культуре вспышку философской рефлексии. В высшей степени показательны, что все узлы русской философии завязываются в культурологическом пространстве спора западников и славянофилов в ситуации выбора исторической ориентации на формы бытия нетрадиционного «техногенного» или, соответственно, традиционного, архаического обществ. Данным обстоятельством были заданы основные «гнезда проблем», вокруг которых сосредоточивались философские обсуждения в России. Можно выделить четыре подобных центра (порядок в перечне не имеет особого значения).

Во-первых, ценностные системы, определяющие направленность социального развития, восприятия человеком направленности социальных изменений, область категорий настоящего, прошлого и будущего. К этому же контексту следует отнести проблематику смысла истории, в нашем случае проблематику исторических судеб России.

Во-вторых, отношение к новациям. Леви-Стросс различает с этой точки зрения общества «холодные» (негативистски воспринимающие новации, стремящиеся их не допускать) и общества «горячие» (идушие навстречу новациям, считающие их самоценностью).

В-третьих, коллизия личности и общества. Имеются в виду ценностные комплексы, закрепляющие личностный выбор, свободу. Личность, ее отношение к миру становится одной из центральных тем не только философии, но и литературы. Появляется череда персонажей – социологических двойников принца Датского. Русские Гамлеты, все эти Онегины, Печорины, Обломовы, Раскольниковы и т. д., тоже ищут ответ на роковой вопрос.

В-четвертых, отношение «религия – наука» (рациональное – иррациональное, вера – знание). Здесь имеет место очень сложный процесс, затрагивающий всю систему ценностей общества. Дело прежде всего в том, что в научной картине мира ценностные аспекты оказываются полностью элиминированными. Мир науки – это обезчеловеченный мир. Наука – сфера рационального опыта, религия – иррационального. Поэтому религиозная и научная картины мира при непосредственном взаимодействии «аннигилируют».

Нужно учитывать также, что конфликты, переживаемые русским обществом, вызвали к жизни такую своеобразную социальную группу, как русская интеллигенция. Ее, как известно, принято отличать от «интеллектуалов», т. е. людей, занятых высококвалифицированным умственным трудом. Суть в том, что возникновение и существование русской интеллигенции обязано не разделению труда, а ориентации на вопросы (и попытки их решения), экстраполируемые по четырем указанным выше «осям». Отсюда, между прочим, своеобразный налет сектантства, дававший повод Николаю Бердяеву называть русскую интеллигенцию «кружковой». Следует также признать основательным его замечание о том, что существовала тесная и многоуровневая связь между русской философией и интеллигентским миром [2]. Иногда, как можно видеть, связь у Достоевского представлялась довольно комично: «А надобно же было с кем-нибудь выпить шампанского и обменяться за вином известного сорта веселенькими мыслями о России и “русском духе”, о Боге вообще и о “русском Боге” в особенности; повторить в сотый раз всем известные и всеми натверженные русские скандальные анекдоты. Не прочь мы были и от городских сплетен,

причем доходили иногда до строгих высоконравственных приговоров. Впадали и в общечеловеческое, строго рассуждали о будущей судьбе Европы и человечества» [6, с. 33].

Е. Трубецкой толковал русскую икону «умозрением в красках». Произведения Достоевского, особенно такие как «Бесы», «Братья Карамазовы», можно, думается, называть «философией в образах». Уже по внешним приметам содержательного характера, в которых находит отражение отображаемая в произведении реальность, сразу улавливаются отличия от такого рода традиционных форм. На это обращал внимание сам Федор Михайлович: «Я не описываю города, обстановки, быта, людей, должностей, отношений <...> собственно частной губернской жизни нашего города, – заявляет Хроникер в одной из записей к “Бесам”. – Заниматься собственно картиною нашего уголка мне и некогда. Я считаю себя хроникером одного частного любопытного события, происшедшего у нас вдруг, неожиданного в последнее время и обдавшего всех нас удивлением. ... Само собою, так как дело происходило не на небе, а всё-таки у нас, то нельзя, чтоб и я не коснулся иногда, чисто картинно, бытовой стороны нашей губернской жизни, но предупреждаю, что сделаю это ровно настолько, насколько понадобится самою неотлагательною необходимостью. Специально же описательною частью нашего современного быта заниматься не стану» [5, с. 742].

Но если не быт, люди и т. п. становятся основным адресатом «наблюдений» Хроникера, то что же? Ответ тут может быть только один: «понимание» в значении, приписываемом ему герменевтикой и семиотикой. Общий вывод: адресатом «наблюдателя» становятся смыслы. Понимание здесь можно определить как «схватывание смысла». Поэтому «наблюдения» Хроникера можно уподобить герменевтическим процедурам. Персонажи литературного произведения – здесь тексты, которые «толкуются» автором.

Главный, определяющий вид смыслов текстов в данном случае – ценности. Ценности суть предельные основания выбора. Заметим: ценности и знания – явления разного порядка. В знаниях аккумулируется опыт предметной деятельности человека, в ценностях же – опыт выбора. Есть процессы получения знаний и вытекающие отсюда вопросы, а есть вопросы иного рода: во благо или во зло следует употребить полученные знания. Жизнедеятельность человека представляет собой процесс реализации присущих ему систем ценностей. Поэтому один из основных способов «хранения» и трансляции ценностей от поколения к поколению – живые ситуации выбора, выступающие в качестве образцов поведения для других людей. В искусстве ценности получают воплощение в разнообразном «материале»: в мраморе, слове, телодвижении и т. д.

Ценности складываются в сложные иерархические системы, которые представляет собой нечто вроде «скелета» личности. Вершина этой си-

стемы – смысл жизни. Утрата этой ценности означает конец личности в той или иной форме. Кстати, основные конфликты личностного бытия этого рода и занимают основное место в произведениях Достоевского: «Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы...» [6, с. 286, 287].

И далее, обращаясь к Христу, Великий инквизитор продолжает: «Это так, но что же вышло: вместо того, чтоб овладеть свободой людей, Ты увеличил ее еще больше! Или Ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? ...Вместо твердого древнего закона свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою, – но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?» [6, с. 286, 287].

Вернемся теперь к вопросам существования Бога и вседозволенности. Достоевский понимал: вопрос не в том, существует Бог или нет. Вопрос в том, что, собственно, означает предикат существования применительно к Богу. «Я в Бога верую, – говорит, к примеру, Степан Трофимович Верховенский, – я верую как в существо, Себя лишь во мне сознающее» [5, с. 37]. Но ведь и Гегель считал, что «Бог есть результат философии». Иначе говоря, Бог пребывает в измерении рефлексии, и, следуя Гегелю, факт существования Бога, как и объективной идеи, не подлежит сомнению. Правда, «объективность» в данном случае означает независимость от индивидуального сознания, это объективный статус форм культуры, а не материи, природы. Человек при любых обстоятельствах не может не испытывать воздействия тех или иных форм культуры, к которой он принадлежит. Даже Великий инквизитор (иносказание социального института) не смог пройти мимо этого воздействия. Показательно и то, что нигилист – младший Верховенский, чтобы сделать «первый шаг» в готовящемся им тотальном социальном разрушении, нуждается в санкции некоего квазибога («как бы Бога»), сыграть роль которого он соблазняет «красавца» («я нигилист, но люблю красоту») Ставрогина.

Начальный пункт смыслового тренда, в котором движется Достоевский и персонажи его романов, – известное суждение Вольтера: «Если Бога нет, Его следовало бы выдумать!» А каков его конечный пункт? Опыт обсуждений сущностного наполнения идеи Бога у Достоевского совершенно определенно показывает несоизмеримость его с тем, как это выглядит у Вольтера. Вольтер – «вульгарный материалист». Для него подлинным статусом объективного существования обладает только то, что можно увидеть, потрогать,

попробовать на вкус и т. д. Сам оборот речи «если Бога нет» нелеп. Это примерно так, как если бы сказать: если нет Средиземного моря, то...

Бог в человеческом (не природном) мире тоже обладает объективным статусом существования. Конечно, объективность эта иного рода, нежели объективность материальных тел. Это объективный статус феноменов культуры, социальных институтов, их независимость от индивидуального сознания. По сути, именно об этом толкует Кириллов в «Бесах»: «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам» [5, с. 576]. Действительно, рекомендация «выдумать Бога» при допущении его отсутствия вполне подобна рекомендации выдумать Средиземное море при допущении того, что оно не существует. Но исключаящее отрицание Бога, по его сущности, означает и смерть, самоубийство самого человека. Кириллов совершенно прав. Конечно, вовсе не обязательно понимать это в прямом смысле суицида. Речь идет о человеческой сущности.

Интеллектуальный тренд, восходящий к первым векам существования христианства и нашедший своеобразное выражение в творчестве Достоевского, в этой своей форме вошел в мировую культуру. Скажем, у известного французского философа и психоаналитика Жака Лакана он приобрел характер эпатажного тезиса: «Если Бог есть, то всё дозволено». А в известном эссе Ж.-П. Сартра находим: «Достоевский как-то писал, что если Бога нет, то всё дозволено. Это исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, всё дозволено, если Бога не существует, а потому человек брошен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода. С другой стороны, если Бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и всё-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за всё, что делает» [12, с. 32].

Но, во-первых, как уже сказано, пресловутый афоризм, приписываемый Достоевскому: «Если Бога нет, то всё дозволено» – скомпонован из суждений персонажей его произведений. Сам Достоевский в принципе не мог поставить под сомнение существование Бога. Так может рассуждать лишь человек, стремящийся к оправданию «своей» вседозволенности. Сартр, видимо, был довольно поверхностно знаком с творчеством Федора Михайловича.

Во-вторых, налицо довольно вульгарное представление о человеческой, социальной реальности. Проще говоря, она мыслится через отношение лишь “первого” и “второго” миров, для “третьего мира”, в смысле Поппера, в сартровских рассуждениях места нет. Он не видел того, что собственно человеческий мир тоже обладает статусом объективности, и этим статусом обладает и Бог, но, конечно, не в смысле «объективной реальности, данной нам в ощущениях» (“первого мира”). Поэтому в определенном смысле здесь имеет всё-таки место «детерминизм», и говорить, что «человек – это свобода», можно разве что для красного словца.

Литература

1. *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // Антология средневековой мысли: в 2 т. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 194.
2. *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. – Репр. воспроизв. изд. 1909 г. – М., 1990.
3. *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. – М.: [Б. и.], 1984. – 451 с.
4. *Васильев В.В., Кротов А.А., Бугай Д.В.* История философии: учебник для вузов. – М.: Академический проект, 2005. – 680 с. – URL: <http://bookshare.net/index.php?id1=4&category=philosophy&author=vasiliev-vv&book=ist-fil-2005&page=121> (дата обращения: 08.08.2022).
5. *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений. В 15 т. Т. 7. Бесы. – Л.: Наука, 1990. – 847 с.
6. *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений. В 15 т. Т. 9. Братья Карамазовы. Ч. 1–3. – Л.: Наука, 1991. – 697 с.
7. *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
8. *Коплстон Ф.* История философии. Средние века. – М.: Центрполиграф, 2003. – 494 с.
9. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1954/1955). – М.: Гнозис: Логос, 1998. – 428 с.
10. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 606 с.
11. *Рассел Б.* История западной философии. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. – 935 с.
12. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319.

Статья поступила в редакцию 29.01.2022.

Статья прошла рецензирование 19.02.2022.

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.3.1-11-24

EVIDENCE FOR THE EXISTENCE OF GOD – THE CASE OF DOSTOEVSKY

Antipov, Georgy,*Dr. of Sc. (Philosophy), Professor,**Professor of the Philosophy and Humanities Department**Novosibirsk State University of Economics and Management,**56 Kamenskaya Street, Novosibirsk, 630099, Russian Federation**dr-eji2@yandex.ru*

Abstract

This theme was one of the main ones for Dostoevsky, he turned to it throughout his life and work. As everyone knows, its essence has taken the form of catch-phrases like “If there is no God, then we can do everything”. The theme has given rise to a huge number of interpretations. Some of them go back to the discourse of proofs of the existence of God as it has developed in the history of philosophy. In Christian theology, the argument relating to the question of the existence of God has received the general definition of “ontological proof of the existence of God”. In general, the scheme of reasoning in the ontological proof can be represented as follows. An absolutely perfect being, such as God appears, must have the totality of perfections; existence is one of these perfections; God, as a perfect being, must have existence not only in our imagination, but also in reality; therefore, God exists. In the Western European philosophical tradition, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, and others turned to ontological proof. Kant, examining the classical proofs of the existence of God, showed that the existence of a thing cannot be seen in the content of its concept. Thus, it is impossible neither to prove nor disprove the existence of God. The appeal to this topic in the general cultural Russian discourse, and in the emerging Russian philosophical discourse, was due to two circumstances. First, the influence of European classical philosophy. One can recall Pushkin’s lines: “By the name of Vladimir Lensky, / With a soul directly Goettingen, / A handsome man in full bloom of years, / An admirer of Kant and a poet”, or Belinsky’s mental anguish about the Hegelian formula “everything real is reasonable, everything reasonable is real”. Secondly, the impact of Western technogenic civilization on Russian society, traditional in its type. One of the manifestations of this influence was the increased tension along the line “faith – knowledge” (“religion – science”). The article attempts to translate Dostoevsky’s plots into axiology and the theory of values. The general conclusion that follows from the analysis of Dostoevsky’s work in the context of the article can be formulated as follows: the denial of God leads to the legalization of his surrogate likenesses.

Keywords: Dostoevsky, philosophy, God, man, axiology, values, meanings.

Bibliographic description for citation:

Antipov G. Evidence for the Existence of God – the Case of Dostoevsky. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2022, vol. 14, iss. 3, pt. 1, pp. 11–24. DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.3.1-11-24.

References

1. Anselm of Canterbury. Proslogion [Proslogium]. *Antologiya srednevekovoi mysli*. T. 1 [Anthology of Medieval Thought. Vol. 1]. St. Petersburg, RHGI Publ., 2001, p. 194. (In Russian).
2. Berdyaev N.A. Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda [Philosophical truth and intellectual truth]. *Vekhi: sbornik statei o russkoi intelligentsii* [Milestones. Collection of articles about the Russian intelligentsia]. Moscow, 1990.
3. Bulgakov M.A. *Master i Margarita* [The Master and Margarita]. Moscow, 1984. 451 p.
4. Vasil'ev B.B., Krotov A.A., Bugai D.V. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2005. 680 p. Available at: <http://bookshare.net/index.php?id1=4&category=philosophy&author=vasiliev-vv&book=ist-fil-2005&page=121> (accessed 08.08.2022).
5. Dostoevsky F.M. *Sobranie sochinenii*. V 15 t. T. 7. *Besy* [Collected works. In 15 vol. Vol. 7. Demons]. Leningrad, Nauka Publ., 1990. 847 p. (In Russian).
6. Dostoevsky F.M. *Sobranie sochinenii*. V 15 t. T. 9. *Brat'ya Karamazovy*. Ch. 1–3 [Collected works. In 15 vol. Vol. 9. The Brothers Karamazov. Pt. 1–3]. Dostoevskij F.M. *Sobranie sochinenij* [Set of works]. In 15 vol. Vol. 9. Leningrad, Nauka Publ., 1991. 697 p.
7. Kant I. *Sochineniya*. V 6 t. T. 3 [Works. In 6 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1964. 799 p. (In Russian).
8. Copleston F.C. *Istoriya filosofii. Srednie veka* [A History of Medieval Philosophy]. Moscow, Tsentrpoligraph Publ., 2003. 494 p. (In Russian).
9. Lacan J. *Seminary*. Kn. 1. *Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza (1954/1955)* [Freud's Works in the Technique of Psychoanalysis]. Moscow, Logos Publ., 1998. (In Russian).
10. Popper K. *Logika i rost nauchnogo znaniya* [The Logic of Scientific Discovery]. Moscow, Progress Publ., 1983. 606 p. (In Russian).
11. Russell B. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1948 (Russ. ed.: Russel B. *Istoriya zapadnoi filosofii*. Moscow, 1959. 935 p.).
12. Sartre J.-P. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is a Humanism]. Nietzsche F., Freud S., Fromm E., Camus A., Sartre J.-P. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, Politizdat, 1989, p. 319. (In Russian).

The article was received on 29.01.2022.

The article was reviewed on 19.02.2022.