
ИДЕЯ БОГА В УМАХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ И СОВРЕМЕННОСТИ

В.Д. Захаров

Всероссийский институт научной и технической информации (ВИНИТИ)

Описываются характерные черты идеи Бога, принимаемой философами («Бог философов») и учёными («Бог учёных»). В статье показана несостоятельность той и другой идеи на основании «антиномии религиозного сознания» С. Булгакова. Вскрывается смысл этой антиномии как антиномии человеческого разума.

Ключевые слова: Бог философов, Бог учёных, природоверие, естественная религия, человек, разум, бытие, антиномия религиозного сознания.

Всем известны слова Б. Паскаля о том, что его Бог – это «не Бог философов и учёных». А что это такое – «Бог философов» и «Бог учёных»? И почему Паскаль отвергал этих богов?

Если говорить о философах, то даже рационалисты Нового времени (не говоря уж о мистиках) утверждали существование Бога. Но попробуем поставить вопрос: а что такое был их Бог? Мы увидим, что для Спинозы Бог был воплощением некоего вселенского Разума, для Лейбница – источником предустановленной гармонии мира, для Гегеля – его Мыслящим Духом и т.д. Сколько мыслителей, столько и богов! Но было у этих богов одно общее свойство: каждый из них был Бог *разумный*. Это значит, что Бог любого из философов должен был подчиняться правилам человеческого разума. Такого-то Бога, изобретаемого человеческим разумом, отвергал Паскаль.

А что такое «Бог учёных»? Абсолютное большинство великих физиков последних четырёх столетий искали Бога или утверждали его существование: начиная с Ньютона и Паскаля и кончая Эйнштейном, Планком, Бором и другими. Но был ли для них Бог чем-то единым? Нет, так как сложилась *дихотомия* в понимании Бога: различие между рационалистами и мистиками здесь выступает слишком отчётливо. Например, для рационалистов типа Эйнштейна, Вейля или Гейзенберга Бог был выражением их веры в рациональную природу реальности, в «гармонию Вселенной» («космическая религия» А. Эйнштейна). Мистики же категорически отрицали рационального Бога. Как писал Паскаль в своём знаменитом «Амulette», его Бог – это «Бог Авраама, Исаака и Иакова... Бог Иисуса Христа» (цит. по [1]). *Идее* Бога учёных он противопоставил «лице Твое, Боже Иакова» – «Бога живаго», о котором говорит Библия.

Почему же вопрос о Боге до сих пор встаёт перед физиками? Так, например, современный физик Дж. Полкинхорн говорит, что «вопрос о существовании Бога – это единственный важный вопрос, с которым мы сталкиваемся, рассматривая природу реальности» [2]. Казалось бы, самый метод по-

знания физиком природы реальности исключает какую-либо идею Бога. Эту мысль выразил ещё П.-С. Лаплас, сказав, что для построения научной картины мира ему совсем не требуется никакая гипотеза о Боге.

Можно было подумать, что слова Лапласа навсегда закрыли для физиков вопрос о Боге. Если же задуматься глубже, то выяснится, что эти слова являются лишь символическим выражением *природоверия* – веры в то, что вне природного мира ничего нет: у природы *нет окон*, то есть она есть нечто само в себе замкнутое; эта замкнутость природы обусловлена тем, что все явления в ней взаимообусловлены универсальной *естественной* каузальной связью (этим единством и определялся смысл слова «природа»).

Датский философ Х. Гёфдинг (философский наставник Нильса Бора) обратил внимание на то, что «два совершенно различных вида мышления и объяснения событий» – научный и религиозный – оба основаны на том или ином типе причинности: «Как религиозное, так и научное понимание есть сведение незнакомого к знакомому; различие состоит лишь в том, что принимается за это знакомое» [3. С. 23]. Под «научным объяснением» Гёфдинг имел в виду именно лапласовское природоверие. В таком объяснении «природа истолковывается самою же природой»; это значит: причина любого явления может иметь только *подчинённый* характер, то есть сама, как явление опыта, должна требовать для своего объяснения новой причины, лежащей снова в сфере опыта. Соответствующий тип причинности можно назвать *принципом естественных причин*. Религиозное же объяснение природы опирается на причину внеприродную, действие которой нет возможности проверить на опыте; вследствие этого всякое допущение о первой (*финальной*) причине означало бы измену научному методу. «Именно по этим соображениям, – продолжает Гёфдинг, – а вовсе не из отрицательного отношения к религии, Галилей, Бэкон и Декарт объявили так называемые финальные причины (*causae finales*) ненаучными» [Там же. С. 24].

И, однако, мы знаем, что Галилей ходил в Церковь (именно там наблюдая за качанием паникадила и отмеряя время по своему пульсу, он открыл закон колебания маятника). Какому же Богу он там молился? Кажется странным, что рационалисты Нового времени (Галилей, Декарт, Лейбниц и позднее Кант), изгоняя Бога из физической картины мира, почему-то не позволили изгнать Его из своего сознания – были людьми верующими. Очевидно, рационализм и рост научного знания сами по себе не приводят к атеизму. Однако объяснение этому на удивление простое.

В самом деле, природоверие само по себе есть *вера*: во-первых, потому, что представляет собой опытно непроверяемую, метафизическую гипотезу. Когда мы говорим «вне природы ничего нет», то это утверждение предельно далеко от какого-либо опыта и не поддаётся проверке. И потому, во-вторых, что необходимость естественной причинности *логически* доказана быть не может. Как только Д. Юм указал на это, И. Кант поспешил оберечь мысль человеческую от пагубной неопределённости и непредсказуемости. Во имя этой цели он провозгласил, в качестве универсального методологического

научного принципа, принцип «сплошной связи всех явлений в контексте природы» [4. С. 484], то есть принцип естественных причин. «Окончательная теория» как единое описание природы на основе единого физического принципа должна стать реализацией этой кантианской научной методологии.

Природоверие, как религия, ещё с XVIII в. получила название *естественной религии*. Её Бог – это Бог, имманентный самой природе. Это тип Бога философов. В наши дни под ним подразумевается некоторое универсальное *космическое сознание*, которое, по мнению природовера, могло возникнуть в лоне самой природы в процессе её эволюции. Исторически природоверие породило *рациональную* форму религиозности в виде «космологического доказательства» бытия Бога: безупречная гармония мира, обусловленная всеобщей каузальной связью явлений, приводила к представлению о её высшей Первопричине.

Католическая церковь всегда желала строгого и убедительного обоснования веры, а что может быть для этой цели надежнее разума? Поэтому Церковь с благосклонностью приняла рациональные доказательства бытия Бога, которые были даны Декартом, Лейбницем и Спинозой. На Ватиканском соборе (1870 г.) было торжественно провозглашено: *Dei existentiam naturali ratione posse probari* («существование Бога может быть удостоверено естественным разумом»). Декарт и Лейбниц, сами, может быть, того не желая, вложили в руки Церкви новый, усовершенствованный идейный меч (прежние доказательства Фомы Аквинского были насквозь догматичны и не выдерживали рациональной критики).

Печальным фактом истории европейского богословия стало то, что все три умозрительные доказательства бытия Бога – *онтологическое*, *космологическое* и *физико-теологическое* – оказались несостоятельными. Философский меч из рук Церкви выбил Кант, который доказал, что бытие Бога не следует ни из понятия Бога, ни из понятия мира, ни из понятия о естественной целесообразности мироустройства. Эти три данные Кантом опровержения рациональных доказательств бытия Бога [4. С. 517–543] за всю последующую историю так и не встретили достойных возражений от догматического богословия. Так, космологическое доказательство опровергалось уже тем, что понятие естественной причинности, как необходимое условие нашего опыта, незаконно переносилось за пределы всякого опыта, в мир трансцендентный. «Первопричина» оказалась противоречащей самой причинности. В физико-теологическом доказательстве Кант усмотрел иллюзию нашего разума, незаконно переносящего мыслимую нами целесообразность на природный мир, с которым никак не соотносится понятие цели. Наконец, изъян в онтологическом доказательстве Кант увидел в неправомерном отождествлении разума и бытия. Если мы понимаем бытие (существование) как совокупный опыт наших чувственных созерцаний, к которому предмет идеи (Бог) никак принадлежать не может, то, следовательно, никакая *идея* Бога не может обладать предикатом существования.

Тем не менее Кант, утверждая «сплошную связь явлений в контексте природы», оставался сторонником природоверия, истолковывая теорию Ньютона в духе лапласовского детерминизма. Вероятно, первый, кто усомнился во всеобщей каузальной связи природных явлений, был Х. Гёфдинг, который написал: «Великий вопрос состоит именно в том, все ли отношения действительных событий между собою суть причинные отношения» [3. С. 22].

Принцип сплошной причинной связи, как методологическая основа природоверия, есть не более чем постулат религиозной веры. Оправдается он или нет, могло показать только развитие наук о природе.

Развитие физической науки показало, что постулат природоверия не оправдывается. Современная физика даёт много поводов говорить, что законы природы не всё в мире однозначно определяют: *не всё в природе каузально обусловлено*. Сама причинная предсказуемость оказалась неуниверсальной. И если в прежней картине физического мира не оставалось места для свободы (стало быть, и для Божьей воли), то теперь стало возможно говорить о *свободе в самой природе* [5, гл. 14], той свободе «в природе вещей», о которой говорил в древности ещё Эпикур. Уже теория относительности продемонстрировала, что не всякие два события пространства-времени каузально связаны: отсутствует «сплошная» причинная связь явлений. Затем открытие динамического хаоса показало, что неопределённость – характерное свойство поведения даже классических динамических систем. В то же время квантовая механика обнаружила, что весь микромир – всё, из чего составлена материя, – есть царство неопределённости, в котором исчезают даже наши привычные представления об упорядоченности (больше – меньше, раньше – позже). По словам выдающегося американского физика Р. Фейнмана, «квантовая механика даёт совершенно абсурдное описание природы» («абсурдное» – значит заведомо лишённое какой-либо ясности и определённости). Отсюда видно, что принцип естественных причин менее всего способен приблизить физику к познанию реальности. Это хорошо понимал и сам Кант как номиналист. Его теория познания не претендует на постижение вещей вне нашего восприятия («ноуменов»).

Физика XX в. нанесла сокрушительный удар по природоверию. Бог философов был упразднён, что дало повод всерьёз заговорить о Боге учёных. Появился даже термин «научная апологетика», означавший оправдание Откровения средствами науки. Указывалось, например [6], что теперь физику можно определить так же, как в Библии определена религия – как *обличение вещей невидимых* (и, можно ещё добавить, *неопределённых*). Однако апологетика, основанная на незнании (неопределённости), – плохая апологетика. Её можно назвать «апологетикой, заполняющей пробелы», то есть заполняющей области нашего незнания ссылкой на вненаучную гипотезу – волю Божию. Последняя в таком случае играет роль палочки-выручалочки, словно *Deus ex machina* на греческой сцене. В этом состоит изъян религии учёных – изъян Бога учёных. Оттого Галилей, а потом и Лаплас отказались от такого

Бога. Ведь науки хороши именно тем, что они развиваются и, более того, подвержены смене научных парадигм. Наука всегда может перейти в фазу новой парадигмы, которая ликвидирует пробел в знании, а с ним, кажется, отпадёт и необходимость в «гипотезе о Боге».

Теперь представьте себе теорию, в которой не будет *никаких пробелов* в знании, «теорию всего», о которой до сих пор грезят физики, называя её Окончательной (безальтернативной) теорией. Будет ли её появление означать, что гипотеза о Боге также окончательно отпадёт? Ничуть. Повторится та же ситуация, что и с природоверием. Теория Ньютона позволяла с огромной точностью описать и предсказать все явления (на земле и на небе) и для своего времени казалась поистине окончательной теорией. Тем не менее на её основе возникла естественная религия. Такая же новая «естественная религия» должна будет возникнуть и на основе ожидаемой «теории всего», и именно на ней выдающийся физик С. Хоукинг основывает дерзкую надежду на раскрытие самого «замысла Бога» о мире: «Если мы действительно откроем полную теорию, тогда все мы, и философы, и учёные, сможем понять, почему существуем мы и существует Вселенная. Это будет полным триумфом человеческого разума, ибо тогда нам станет понятен замысел Бога» [7. С. 147]. Ясно, что тут речь идёт не о «Боге, заполняющем пробелы». Речь идёт о Боге как источнике реальности, а это – другой, положительный аспект Бога учёных.

На мой взгляд, эти слова Хоукинга полны излишнего оптимизма. «Теория всего», даже если она будет построена, даст лишь феноменологическое описание (в рамках неокантианства) явлений природы в их «сплошной связи», но не ответит на вопрос: почему эмпирически явленный нам мир устроен так, как его описывает теория, а не иначе? «Замысел Бога» так и останется для нас тайной. К тому же неопределённости в описании природы, о которых говорят теория относительности и квантовая механика, так и останутся для Окончательной теории белыми пятнами, а это подрывает веру в саму возможность «теории всего». Поэтому нас не должно удивлять, что тут же Хоукинг, в противоречии с самим собой, пишет фразу противоположного смысла: «Даже если возможна всего одна единая теория – это просто набор правил и уравнений. Но что вдыхает жизнь в эти уравнения и создаёт Вселенную, которую они могли бы описывать? Обычный путь науки – построение математической модели – не может привести к ответу на вопрос о том, почему должна существовать Вселенная, которую будет описывать построенная модель. Неужели единая теория так всесильна, что сама является причиной своей реализации? Или ей нужен Создатель, а если нужен, то оказывает ли Он ещё какое-либо воздействие на Вселенную?» [7. С. 146].

У Хоукинга, приверженца будущей Окончательной теории, эти слова вырвались как бы произвольно, да и то не в виде утверждения, а в виде вопроса: *нужен ли* теории Создатель? Однако они заставляют вспомнить И. Ньютона, творца первой научной физической парадигмы, которая вплоть до конца XIX в. была тоже «окончательной». Как видим, от любой такой

«окончательной» теории есть два пути: 1) к идее Бога, имманентного самой природе (типа Бога Спинозы или Эйнштейна); 2) к идее Бога, стоящего над природой как её вневременное и внепричинное начало, породившее саму причинность (и основанные на ней «законы природы»), и сами время и пространство. Таков был Бог Ньютона, Бог трансцендентный, своей волей вызвавший Вселенную к существованию. Бог существует сам по себе, природа же существует благодаря Ему. Она исчезнет, если Бог перестанет поддерживать её существование.

Однако и Ньютону по поводу его Бога можно адресовать вопросы. Если Бог трансцендентен природе, то не трансцендентен ли Он человеку? Ответ, очевидно, зависит от того, можно ли считать человека природным существом, частью природы. Если человек – природное существо, то у него не может быть никакого контакта с трансцендентным Богом. Между тем любая религия подразумевает именно связь (от лат. *religare* – соединяю) внутреннего мира человека с тем, что выше этого мира и мира природного; это высшее есть то, что называют потусторонним, трансцендентным миром (например, М. Планк так и определял религию – как «связь человека с Богом»). Как возможна связь природного человека с внеприродным Богом? Абсолют, который был бы полностью трансцендентен человеку, не был бы для человека Богом – Он был бы для него равносителен чистому ничто.

Если на пути чистого трансцендентизма религия невозможна, то верующие мыслители должны были предположить, что человек не есть часть природы. В Новое время эту мысль выразил И. Кант. По его мнению, человек живёт в метафизическом мире – в мире «вещей в себе», в мире, «свободном от всего механизма природы» [8]. В этом мире действует не естественная, а иная – *свободная* причинность. На пути свободной воли человек свободно принимает Бога как гаранта человеческой нравственности. Бог становится имманентным человеку, его моральным принципом.

Такого кантианского Бога не приняли русские философы Вл. Соловьёв и С. Булгаков. Если чисто трансцендентный Бог не мог бы стать Богом для человека, тогда то же самое можно сказать и про чисто имманентного Бога. Бог, имманентный человеческому сознанию, слился бы с миром или с человеком, уничтожилась бы связь миров «горнего» и «дольного», так что и на путях чистого имманентизма религия была бы невозможна: «последовательное миробожие или человекобожие есть безбожие» (С. Булгаков).

Каким же должен быть для человека Бог? Ни трансцендентным, ни имманентным для человека Бог быть не может, но ведь и третьего не дано! Разрешил этот вопрос С. Булгаков, который увидел в нём *антиномию* разума. «Объект религии, Бог, – пишет он [9. С. 88], – есть нечто, с одной стороны, совершенно *трансцендентное*, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он *открывается* религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием... Объект религии, Божество, есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное». Мы видим, что перед на-

ми противоположение понятий, приводящее к антиномии: один и тот же предмет является и трансцендентным, и имманентным нашему сознанию. Булгаков называет это «основной антиномией религиозного сознания».

Канту по поводу его этикотеологии можно было задать вопрос (который ему зададут потом Вл. Соловьёв и С. Булгаков): позвольте, какая же это теология, если религия *транс-цендентно*-имманентна. Соловьёв указал, что подлинная вера всегда основана на непосредственном, внеразумном опознании Божества в личном духовном опыте и *ни из чего* (в том числе из морального закона) выведена быть не может. Она всегда есть нечто *данное* как абсолютно достоверное и не могущее быть подвергнутым сомнению. По поводу «разумной веры» Канта Соловьёв написал: «Веры тут нет никакой, так как вера не может быть выводом, да и разумности мало, так как всё рассуждение вращается в ложном круге: Бог и бессмертие души выводятся из нравственности, а сама нравственность, в свою очередь, обусловлена Богом и бессмертной душой... Всякий скептик... может с полным правом обернуть это рассуждение прямо против Канта: так как для основания чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертной души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, чистая нравственность, ими обусловленная, остаётся предположением, лишенным достоверности» [10. С. 186].

Итак, для разума Бог – неразрешимая антиномия, *contradictio in adjecto*, противоречие в самом понятии. Ведь словосочетание «трансцендентно-имманентный» – такого же типа, как «горячий лёд» или «тёмный свет». Означает ли это, что богопознание вообще недоступно человеческому разуму?

Давайте спросим себя: а что такое есть наш разум? Задавались ли вы когда-нибудь этим вопросом? И. Кант, написавший три Критики разума, всюду говорит лишь о функциях и возможностях разума, но нигде внятно не определяет, что он подразумевает под «разумом». Неслучайно М. Хайдеггер уже 1956 г. напишет: «Где и кем было решено, что такое разум?» [11. С. 114]. Любопытно, что мы лучше знаем то, чего разум *не может*, чем то, что он может. «Сам ли разум делает себя господином философии? – спрашивает Хайдеггер. – Если да, то по какому праву?» [Там же. С. 146]. «Человек хочет мыслить, – говорит он же в другом своём сочинении, – но не может» [12. С. 134]. На немецком языке два разных глагола означают «мочь»: *mögen* – мочь в смысле *иметь возможность* и *vermögen* – мочь в смысле *быть в состоянии, уметь*. Человек, как *homo sapiens*, имеет возможность мыслить, «но одна лишь эта возможность ещё не гарантирует нам, что мы можем мыслить» [Там же. С. 134].

Наш разум живёт иллюзией познания. Он не умеет мыслить, ибо «то, что требует наибольшего осмысления, само отвернулось от человека» [Там же. С. 136–137]. Что же требует наибольшего осмысления? Хайдеггер считал, что подлинное мышление – это мышление в бытии и о бытии. Однако уже Кант в своём опровержении онтологического доказательства бытия Бога разоблачил «трансцендентальную иллюзию» разума. Она состоит в

том, что разум незаконно отождествляет объекты своего познания с истинным бытием, с вещами самими по себе. Наш теоретический разум не может даже отличить бытие от небытия; это за него делает разум *практический*, живущий в мире целей по свободной причинности.

Обыкновенно принято считать, что наш разум «познаёт» мир, и в этом состоит его настоящая положительная функция. Страшно сказать, но ведь разум даже не знает, что такое «мир», не может определить его как понятие. На это тоже указал Гёфдинг. Если под миром (или «природой») понимать, как Кант, «предмет всего возможного опыта», то Гёфдинг замечает, что «понятие это никогда не может быть завершено. Ничто, данное нам в опыте, не является абсолютно законченным; к имеющимся данным опыта постоянно присоединяются новые, требующие для своего определения новых понятий... Таким образом, понятие «мир» есть в сущности ложное понятие [3. С. 40]. Относительно ложного понятия «мир» одинаково можно сказать «мир познаваем» и «мир непознаваем». Эту антиномию познаваемости мира почувствовал А. Эйнштейн, когда сказал: «Мир нашего чувственного опыта познаваем. Сам факт этой познаваемости представляется чудом» [13. С. 202].

Что же наш разум может познавать? Древние греки оставили нам заповедь: «познай себя», то есть своё Я. Увы, наш разум и в этом оказывается бессильным. Это осознал Б. Паскаль, когда написал [16]: «Я не знаю, откуда я пришёл в этот мир (*qui m'a mis au monde*), не знаю, что такое этот мир и *что такое есть я сам* и та часть меня, которая мыслит то, что я говорю... и сознаёт себя не более, чем всё остальное» (курсив наш. – В.З.).

Чтобы познать своё Я, разум должен уметь отличать своё Я от того, что есть не-Я и что мы называем «внешним миром». Внешний мир даётся нам в «опыте», а что такое есть опыт? Даётся ли он нам сам по себе или его границы определяет наш разум? Н. Бердяев заметил, что «опыт» эмпириков подозрительно рационализирован; он тенденциозно ограничен пределами, не самим опытом поставленными: «Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано...; но откуда такая уверенность?.. Опыт сам по себе, опыт не конструированный рационально... не может дать гарантий, что не произойдёт чудо, то есть то, что эмпирикам представляется выходящим за пределы их “опыта”» [14. С. 46].

Таким образом, наш разум сам определяет, что такое есть внешний мир, и поэтому, по Канту, мир познаваем. Просто разум «познаёт» внешний мир таким, каким он его сам сконструировал. Наш разум налагает на внешний мир свой рационалистический «намордник» (Н. Бердяев). Может ли наш разум при таких условиях отличить Я от не-Я, то есть своё представление от «внешнего» мира? Нет, не может. Недаром А. Шопенгауэр имел смелость заявить: «мир – это моё представление», и этого никто не может опровергнуть. Вл. Соловьёв объяснил это тем, что «в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным» [15].

Что мы имеем в итоге? Наш разум не может отличить бытие от небытия, не может отличить наше Я от не-Я, не может определить внешний мир и отличить его от нашего внутреннего мира. Может ли, при всём этом, разум утверждать или отрицать существование Бога? Может ли он вообще определить, что такое Бог?

Как мы уже видели, вопрос о Боге решается лишь для человека и по отношению к человеку, и по-другому он решён быть не может. Мы так и ставили вопрос: что такое есть Бог *для человека*? На этом пути мы, следуя С. Булгакову, пришли к выводу: для человека и по отношению к человеческому разуму Бог есть неразрешимая антиномия. Но если вопрос о Боге мы соотносили с вопросом о человеке, то следует поинтересоваться: а что такое есть человек? И почему для человека Бог является неразрешимой антиномией?

Вспомним ещё раз слова Хайдеггера: то, что требует наибольшего осмысления (бытие), само отвернулось от человека. Но, добавляет он: «требующее осмысления... зовёт нас, чтобы мы к нему повернулись» [12. С. 136]. Предмет мысли был обращён к человеку изначально (подобно ныне утраченному греческому Космосу) и, удаляясь от нас, он притягивает нас к себе, так что человек – это указатель (знак, *символ*) его самоудаления. Этот знак, символ – сам человек – остаётся без истолкования, мыслить же – значит истолковать знак.

Человек легко истолковывался бы положительными науками, если бы он был только природным существом. Вот что пишет Н. Бердяев: «Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать как часть природы и лишь в соотношении с природой. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной, но покоится на бытии сверхприродном» [17. С. 61]. Человек и есть то самое *окно* в природном мире, существование которого отрицает природоверие. Это есть *окно* из мира природы в мир сверхприродный, и эта связь природного и сверхприродного в человеке непостижима для человеческого разума, она является для него антиномией. Происходит это потому, что человек как *личность* выше, *первичнее* своего сознания и своего разума, способного лишь создавать понятия [18. С. 164].

Именно поэтому человек, по словам С. Булгакова, «трансцендентен и миру, и самому себе во всякой своей эмпирической или психологической данности» [9. С. 243]. Человека можно назвать *живой антиномией*: он и трансцендентен, и имманентен и миру, и самому себе.

Итак, человеческий разум осознаёт своё Я как скрытую от себя, недоступную его собственному познанию внеприродную реальность. Разум *требует* антиномии. Разум, как высший продукт человеческого сознания, сам антиномичен, он не может определить себя сам. Тем не менее человек, с его разумом, есть лучшее (если не единственное) свидетельство о Боге:

Меня мой разум уверяет,
Ты есть – и я уж не ничто!

Г. Державин, «Бог», 1784

Поэтому и отношение разума к Богу может быть выражено только в форме антиномии. Разум *никак* не может определить Бога, он не может дать даже собственного обоснования того, что утверждает Библия: Он есть, Он сущий. Для разума Бог не есть *нечто* (иначе Он не был бы для нас трансцендентным), но Он не есть и *ничто* (иначе Он не был бы нам имманентным). Бог не есть бытие, но Он не есть и небытие. Бог скрыт от человеческого разума, потому что для этого разума Бог – неразрешимая антиномия. Тезис этой антиномии – это Бог трансцендентный, Бог Ньютона. Один только тезис не мог бы удовлетворить человеческий разум: не был бы удовлетворён субъект разума – человек. Разум удовлетворит только *антиномия*, антитезис которой – Бог имманентный, Бог человеческого, *личного* религиозного опыта. Имманентный Бог – это Личность, с которой человек личностно общается в молитве, обращаясь к Богу: *Ты*. Это Бог Паскаля; как и Бог Ньютона, это *не Бог философов и учёных*, а «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова». Один только трансцендентный Бог не удовлетворял и самого Ньютона: как верующий он воспринимал Бога не только трансцендентно, но и имманентно. Известно его выражение: *Deus est vocatio aequivoca* («Бог есть призыв равного к равному»).

В качестве общего вывода мы можем теперь сказать: наш разум *не отвергает* Бога, он лишь признаёт Бога как неразрешимую для себя антиномию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Соч.: в 2 т. – Т. 1 (2). – М.: Изд-во «Правда», 1990.
2. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 1998.
3. Гёфдинг Х. Философия религии. – СПб.: Изд-во «Общественная польза», 1912.
4. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964.
5. Захаров В.Д. Физика как философия природы. – М.: ЛКИ/URSS, 2010.
6. Захаров В.Д. Естественнаучная апологетика (положительный взгляд физика-теоретика на религию) // IX Международные Рождественские образовательные чтения. Христианство и наука: сборник докладов конференции. – М., 2001.
7. Хоукинг С. От Большого Взрыва до чёрных дыр (краткая история времени). – М.: Мир, 1990.
8. Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. – Т. 4(1). – М.: Мысль, 1965.
9. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Изд-во «Республика», 1994.
10. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соч.: в 10 т. – Т. 8. – СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911.
11. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8.
12. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на просёлочной дороге: сб. статей. – М., 1991.

13. *Эйнштейн А.* Замечания к статьям // Эйнштейн А. Собрание научных трудов // Соч.: в 4 т. – Т. 4. – М.: Наука, 1967.
14. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. – М.: Изд-во «Правда», 1989.
15. *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Соч.: в 10 т. – Т. 9. – СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911.
16. *Pascal B.* Pensées. – Paris, 1962.
17. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – Париж: YMCA-PRESS, 1931.
18. *Захаров В.Д.* От философии физики к идее Бога. – М.: ЛКИ/URSS, 2010.

THE IDEA OF GOD IN THE MINDS OF THINKERS OF THE NEW TIMES AND MODERNITY

V.D. Zakharov

Described are the characteristic features of the idea of God adopted by philosophers (“God of philosophers”) and scientists (“God of scientists”). The article shows the inadequacy of both ideas on the basis of Sergei Bulgakov’s “antinomy of religious consciousness.” It elucidates the meaning of this antinomy as an antinomy of human reason.

Key words: God of philosophers, God of scientists, nature worship, natural religion, man, reason, being, antinomy of religious consciousness.