

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ: ТРУДЫ

Евгений Сергеевич Бубнов

ЧТО ТАКОЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АТЕИЗМ?

Вопросы, связанные с методологией исследования, для ученого являются отнюдь не праздными. Методология — это фундамент, на котором стоит здание научного знания. Поэтому полемику о концепте «методологический атеизм» между М.О. Шаховым и В.А. Бочаровым, в свое время разразившуюся на страницах журнала «Религиоведение»¹, можно было бы только поприветствовать. Но, к сожалению, она, образно говоря, закончилась раньше, чем началась, поскольку авторы даже не успели пояснить: как, собственно, они трактуют дефиницию упомянутого понятия (необходим ли экскурс в его историю) и что, по их мнению, является достаточным основанием для тех или иных прескрипций. Впоследствии русскоязычные публикации, посвященные проблемам методологии религиоведения, встречались крайне редко. Но и они, в большинстве своем, не затрагивали тем генезиса термина, его соответствия означаемому, что оставляет открытым вопрос, без ответа на который споры о научности методологического атеизма, на наш взгляд, теряют всякий смысл: что такое методологический атеизм?

В итоге, например, мы можем встретить утверждения, что в научный оборот принцип методологического агностицизма, который в отечественной науке был

¹ Шахов М.О. Научен ли методологический атеизм? // Религиоведение. 2004. № 2. С. 136-141; Бочаров В.А. Методологический атеизм научен // Религиоведение. 2004. № 2. С. 142-144.

трансформирован в методологический атеизм, ввел Э. Дюркгейм¹. Это, конечно, не соответствует фактам.

Во-первых, Дюркгейм, продолжая линию О. Конта, действительно боролся с любыми супранатуралистическими построениями, призывая основываться только на эмпирических данных². Но его нельзя назвать агностиком. Как известно, по Дюркгейму религия есть система отношений к священному. При этом объект почитания, в действительности, священным не является, этим статусом его наделяют только коллективные представления³. Агностик мог бы сказать: неизвестно, является или не является сакральность объекта реальной. Дюркгейм же вполне однозначно считает, что сакральность вещам лишь приписывается.

Во-вторых, нельзя признать корректным отождествление методологического атеизма и методологического агностицизма. Методологический атеизм, своим появлением в 60-х годах XX века, обязан П. Бергеру⁴. Несколько

¹ Например, *Бреская О.Ю.* Религиоведение в Беларуси в XXI веке: контекст социолога религии / Религиоведение на постсоветском пространстве / Под общ. ред. П.Н. Костылева, редакция и составление: К.А. Колкунова и Т.А. Фолиева. Материалы конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве» (21-22.02.2009, Минск, Ин-т теологии Белорусского государственного университета), испр. и доп. М.: Алькор Паблшерс, 2011. С. 14-15; *Шимчук Т.А.* Церковь как универсальная форма организации религиозной жизни // Актуальные проблемы социокультурных исследований [Текст]: межрегиональный сборник научных статей / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. Кемерово: КемГУКИ, 2012. Вып. 8, ч. 1. С. 12.

² *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. Paris: Alcan, 1912. P. 68.

³ *Дюркгейм Э.* Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 470.

⁴ *Berger P.* The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion. N.-Y.: Doubleday and Co, Inc., 1967. P. 100.

лет спустя Н. Смарт формулирует методологический агностицизм как принцип, согласно которому, подход к исследованию объектов религиозных верований не должен зависеть от их существования или несуществования¹. Но Смарт критически относился к атеизму Бергера².

Таким образом, концепции Смарта и Бергера сосуществуют, а не трансформируются одна в другую, хотя агностицизм Смарта, по-видимому, и более популярен. Приверженность методологическому агностицизму декларирует А. Баркер³. Вслед за Смартом и Баркер его апробировали другие исследователи и, как пишет К. Кнотт, этот принцип в 70-х и 80-х гг. (в западном религиоведении) был доминирующим⁴.

Возможно, именно данное обстоятельство и позволило А.Н. Красникову утверждать, что полемика, инициированная Шаховым, продемонстрировала отставание отечественного религиоведения от западного; что на Западе подобная полемика уже не актуальна и нормой религиоведческих исследований считается принцип методологического агностицизма⁵. Мы же считаем анахронизмом, скорее, подобные утверждения. Конечно, в прошлом столетии отечественное религиоведение, по известным причинам, не имело возможности свободно

¹ *Smart N.* The Science of religion and the sociology of knowledge. Princeton: Princeton University Press, 1973. P. 54; *Смарт Н.* После Элиаде: будущее теории религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3-4. С. 163.

² *Smart N.* Methods in My Life // The Craft of Religious Studies / Ed. by Stone J.R. N.-Y.: Palgrave, 2000. P. 23.

³ *Баркер Э.* Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! // Религиоведение. 2003. № 4. С. 102.

⁴ *Knott K.* Insider/outsider perspectives // The Routledge companion to the study of religion / Ed. by Hinnells J.R. N.-Y.: Routledge, 2005. P. 251.

⁵ *Красников А.Н.* Методология западного религиоведения второй половины XIX – XX веков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М.: Изд-во МГУ, 2007. С. 11.

развиваться и, также как генетика или кибернетика, было отброшено на десятилетия назад. В некоторых работах даже утверждается, что в области изучения НРД, Россия отстает от Запада лет на пятьдесят¹, а классификации и типологии отечественных авторов нередко копируют западные: например, И.Я. Кантеров повторяет Р. Уоллиса, а М.А. Жеребятьев и В.В. Феррони – Р. Элвуда². Но, несмотря на это, в XXI веке у нас уже нет оснований считать рассмотрение какого-либо вопроса отставанием, лишь по той причине, что он не обсуждается на Западе. В противном случае мы будем вынуждены приступать к изучению любой темы только после того, как ее уже начали анализировать на Западе, и тогда наше отставание станет константой.

Впрочем, нетрудно убедиться, что как раз на Западе обсуждение методологического атеизма продолжает оставаться актуальным. Причем примеров тому великое множество, поэтому мы сошлемся лишь на некоторые из них. Так, текст Д. Порпорры, где ставится под сомнение возможность использования подхода Бергера при изучении религиозного опыта, выходит уже после статьи Шахова³. А публикация М. Кэнтрелла, в которой критика методологического атеизма и методологического агностицизма во многом перекликается с аргументацией Шахова, выходит уже после вышеупомянутых утверждений Красникова⁴. Отдельной рецензии заслуживает работа

¹ *Мартинович В.А.* [Рец. на:] Р.М. Конь. Введение в сектоведение. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/475655.html> (дата обращения 08.04.2016).

² *Федотов Ю.С.* Проблема типологизации новых религиозных движений [Текст]: монография / Ю.С. Федотов, Е.Ю. Федотова. Тамбов: Изд-во Першина Р.В., 2016. С. 71-76.

³ *Porpora D.V.* Methodological atheism, methodological agnosticism and religious experience // *Journal for the Theory of Social Behavior*. 2006. № 1. P. 58-75.

⁴ *Cantrell M.A.* Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or

Дж. Биалекки «Существует ли Бог в методологическом атеизме»¹, показывающая, насколько своеобразным может быть понимание данного принципа и на какие шаги вынуждены идти антропологи, чтобы его придерживаться. Г. Устинова-Степанович также пишет о проблемах, с которыми сталкивается антрополог, ограниченный рамками методологического атеизма, когда, например, сталкивается с феноменом исламского экзорцизма².

Сравнительно недавно, А. Другерс представил вниманию религиоведческого сообщества методологический лудизм, согласно которому исследователь не должен использовать лишь один методологический принцип, а оперировать и методологическим атеизмом, и методологическим агностицизмом, и методологическим теизмом³. Думается, что даже без детального анализа понятий, очевидно: программа Другерса сталкивается с теми же критическими замечаниями, что и постмодернистская версия релятивизма в целом. Игра с мировоззрениями — это не шахматы, где разные фигуры могут эффективно дополнять друг друга, так как, скажем,

Agnostic? // *Journal of the American Academy of Religion*. 2016. Vol. 84. № 2. P. 373-400.

¹ *Bialecki J.* Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's When God Talks Back and Bruno Latour // *Anthropology of Consciousness*. 2014. Vol. 25. № 1. P. 32-52.

² *Oustinova-Stjepanovic G.* Confessional anthropology // *Social Analysis*. 2015. Vol. 59. № 2. P. 114-134.

³ *Droogers A.* Methodological Ludism. Beyond Religionism and Reductionism // *Conflicts in social science* / Ed. by Van Harskamp A. N.-Y.: Routledge, 2002. P. 44-67; *Droogers A.* The third bank of the river: play, methodological ludism, and the definition of religion // *Playful religion: challenges for the study of religion* / Ed. by Van Harskamp A. Delft: Eburon, 2006. P. 75-96; *Knibbe K., Droogers A.* Methodological Ludism and the Academic Study of Religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. 2011. Vol. 23. №. 3-4. P. 283-303; *Droogers A.* Religion at play: a manifesto. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014. P. 46.

ладья может достигать целей, которые не доступны слону, и наоборот. Чтобы доказать это, мы вынуждены напоминать трюизмы: одинаково претендуя на истинность, теизм и атеизм взаимно исключают друг друга; если А истинно, когда не-А ложно, то А и не-А не могут быть одновременно истинными. Следовательно, используя и методологический атеизм, и методологический теизм, мы (если развивать нашу аналогию) играем то за одну, то за другую сторону; рано или поздно одна из сторон должна сделать последний ход, и именно с ней мы себя в действительности ассоциируем (игра же за противника — не более чем маска, которую мы временно на себя примеряем). Но хотя против методологического лудизма можно выдвинуть немало серьезных аргументов, следует отдать ему должное, — он несет в себе элемент новизны, и потому его обсуждение нельзя назвать неактуальным. А поскольку понятие «методологический атеизм» частично совпадает с понятием «методологический лудизм», то, уже хотя бы поэтому, тема методологического атеизма остается актуальной. В частности актуальным является вопрос о том, состоятельны или несостоятельны попытки совместить методологический атеизм с другими подходами. Для этого, прежде всего, необходимо ответить на вопросы: что такое методологический атеизм? Почему он научен? Насколько и в чем более эффективен или, наоборот, менее эффективен, чем методологический агностицизм и другие подходы к изучению религий?

Используют ли методологический атеизм авторы, настаивающие на необходимости его использования

Так что же такое методологический атеизм? Приводимое Шаховым определение В. И. Гараджи, само по себе, вполне точно резюмирует мысль Бергера. Из этого определения

нам становится известно, что методологический атеизм — это объяснение всех исследуемых феноменов так «как если бы Бога не было»¹. Вопрос, однако, заключается в том, каким образом и следуя каким критериям ученый должен действовать, чтобы строго придерживаться рассматриваемого принципа. Что такое принцип методологического атеизма на практике?

Поясним наш вопрос на примере системы Р. Декарта, ибо, как резонно заметил Ж. Деррида, после Декарта философствование не может не быть картезианским по своей *сущности*. Б. Паскаль часто повторял, что Декарт заставил Бога дать мирозданию толчок, а после этого Бог стал ему не нужен², — иными словами Паскаль считал, что Картезий описывает мир именно так, «как если бы Бога не было». Г. Лейбниц же писал, что картезианцы вынуждены всякое действие приписывать не телу, а Богу³.

Итак, два физика диаметрально противоположно воспринимают наследие Декарта (причем именно его учение о природе!). По аналогии, гипотетически, можно представить и ситуацию, когда два религиоведа воспринимают коллегу, с одной стороны, как носителя религиозного мировоззрения, с другой — как атеиста. Ведь разночтения существуют практически всегда.

Так, В.Л. Гинзбург, парируя тезис об отсутствии противоречий между наукой и религией, утверждал, что верующий ученый, занимаясь профессиональной

¹ *Гараджа В.И.* Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995. С. 12-13.

² Заметки о жизни господина Паскаля, написанные мадемуазель Маргаритой Перье, его племянницей // Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль: Пер. с фр. Ю. Гинзбург. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. С. 66-67.

³ *Лейбниц Г.В.* О природе тела и движущих сил // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: Т. 3. / Ред. и сост., авт. вступит. статей и примеч. Г.Г. Майоров и А.Л. Субботин; перевод Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1984. С. 224.

деятельностью, забывает о Боге, поступает как атеист¹. Понятно, что речь идет, прежде всего, о естественных науках. Но демаркационная линия между ними и гуманитарным знанием весьма условна. Бергер социолог, а в корпусе гуманитарных дисциплин социология — одно из тех направлений, которое стоит наиболее близко к естествознанию, — она использует эмпирические процедуры и выявляет определенные закономерности, что не позволяет говорить о каком-то принципиальном отличии от наук о природе (не случайно социология, как сказал Б. Латур, даже не имеет «естественнонаучного двойника»). И если Гинзбург прав, если даже верующие в научной сфере ведут себя как атеисты, то методологический атеизм — это тривиальность, к тому же совершенно излишняя, так как любая научная деятельность, и до изысканий Бергера, по определению включала в себя то, что впоследствии было названо методологическим атеизмом. Дело, однако, в том, что такая точка зрения не бесспорна хотя бы потому, что отнюдь не очевидна. Иначе никому бы и в голову не пришло настаивать на исключении теологических объяснений. Логически возможно, что ближе к истине Бергер, и чтобы ученый вел себя так, как описывает Гинзбург, ему следует придерживаться методологического атеизма. Соответственно, логически возможно, что в науке ученый *не всегда ведет себя как атеист*, и чтобы данную возможность элиминировать, *необходимо указать, каким образом это следует сделать*.

П. Бойер, основываясь на исследовании когнитивных способностей человека, констатирует: далеко не все религиозные доктрины являются вполне осознанными. Иногда люди не замечают, что придерживаются

¹ Гинзбург В.Л. Вера в Бога несовместима с научным мышлением. URL: http://www.atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml (дата обращения 12.01.2013).

воззрений, которые вступают в прямое противоречие с тем вероучением, приверженность которому они декларируют на сознательном уровне¹. Этьен Жильсон, изучая творчество Картезия, пришел к следующему выводу: одни считают Декарта основоположником позитивизма, другие — верным учеником своих учителей иезуитов, но на самом деле Декарт был и тем и другим в одно и то же время, но по отношению к разным вопросам².

Допустим, что Декарт прекрасно понимал противоречивость своих взглядов, но в рамках собственной философской системы не мог эту противоречивость преодолеть. В самом деле, картезианская онтология являлась очень уязвимой для критики. Проблема заключалась в том, что обладая различными атрибутами, модусами, и не имея, казалось бы, никаких точек соприкосновения, духовная и материальная субстанции, тем не менее, должны были действовать согласованно. В своих сочинениях Декарт писал, что сигналы к движению поступают из шишковидной железы³. Но эпигоны Картезия понимали, что это не является удовлетворительным объяснением. Если тело для своего движения получает импульс от шишковидной железы, то каким образом, в свою очередь, соответствующий импульс получает шишковидная железа? Если духовная составляющая человека не управляет материальной, то он не несет моральной ответственности за свои поступки. А если все же управляет, то как? Ведь мозг, хотя и сложноорганизованная, но все-таки материя.

¹ Boyer P. Religion: Bound to believe? // Nature. 2008. Vol. 455. № 7216. P. 1038.

² Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Пер. с франц. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 620.

³ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2 Т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 495-496.

Если медиатору присущи лишь атрибуты духовной субстанции, то он сам нуждается в посредничестве, если только материальной — тоже, если же он обладает атрибутами и материальной и духовной субстанции, то представляет собой третью разновидность субстанции, Декарт же учит дуализму. Выходом из этого тупика являются две, имеющие равное право на существование, возможности (*то есть онтология Декарта, не доведенная до логического конца, еще не является ни религиозной, не атеистической!*): дуализм Картезия имплицитно вел либо к Мальбраншу (что ближе к провиденциалистскому детерминизму, и тогда прав Лейбниц), либо к Спинозе (что ближе к атеистическому детерминизму, и тогда прав Паскаль). Н. Мальбранш считал, что сами мы не можем, например, и пошевелить рукой, но Бог делает так, что всякий раз, когда мы того пожелаем, наша рука двигается, даже если своим движением, мы нарушаем заповеди¹. Б. Спиноза думал, что Бог это все, и Он имеет бесконечное количество атрибутов², то есть тело, как модус единственной субстанции, для своего движения не нуждается ни в посредниках, ни в дополнительных атрибутах. И у Спинозы, и у Мальбранша духовная и материальная субстанции не взаимодействуют: в первом случае, потому что одной из них просто нет, во втором — потому что синхронность их действий обеспечивается Абсолютом. Но проблема решается, и чтобы придерживаться методологического атеизма, нам следует идти по пути Спинозы (за

¹ *Мальбранш Н. Разыскания истины / пер. с фр. Е.Б. Смеловой. Спб.: Наука, 1999. С. 503-507; Malebranche N. Traité de morale de Malebranche: Réimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697. Paris: E. Thorin, 1882. P. 156.*

² *Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. Спб.: Наука, 1999. С. 14.*

исключением его отождествлений Бога и природы). Возможно, Декарт, в некотором смысле, и являлся заложником своих построений, но мы вовсе не обязаны быть ортодоксальными картезианцами и допускать двусмысленности, которые ведут к теистическим трактовкам. Но если и он — основатель современной философии — даже сознавая противоречивость своей системы, тем не менее, не смог ее преодолеть, то очевидно, что *самого намерения* использовать в дискурсе только одно мировоззрение *еще недостаточно*. Мы нуждаемся в пояснениях, как придерживаться методологического атеизма (если мы желаем его придерживаться), чтобы не быть, как писал Жильсон, «и тем и другим».

A fortiori мы нуждаемся в таких пояснениях, если допустим, что Декарт был «и тем, и другим» также неосознанно, как и люди, о которых упоминает Бойер, то есть, что фактически, совмещая во взглядах положения двух вступающих в противоречие между собой систем, Декарт, на сознательном уровне, постулировал себя последователем лишь одной из них. Когда в индивиде уживается позитивизм и томизм (или атеизм и теизм), а он говорит о своей приверженности лишь одному мировоззрению, то возможны два варианта. Первый: он, как и Картезий, называет себя адептом теизма. Второй: он считает себя атеистом. Следовательно, и атеист может не замечать, что в его взгляды интегрированы элементы религиозных верований, а декларации о приверженности какой-либо методологии или теории не тождественны самой приверженности. Мы можем сколько угодно говорить, что способны применять и применяем только методологический атеизм, не сознавая, что это не соответствует действительности; поэтому знания о том, как избежать данного несоответствия, в любом случае, необходимы.

Но и это еще не все. Жильсон писал, что Декарт был «и тем и другим», однако по отношению к разным вопросам. Справедливы ли такие слова в адрес Декарта — повод для отдельной дискуссии, однако факт в том, что «и тем и другим» можно быть не только по отношению к разным, но даже по отношению к одному и тому же вопросу! Лейбниц упрекает картезианцев за то, что Бог, обеспечивая согласованность действий субстанций, является у них виновником всякого движения, но, когда излагает свое учение о монадах, также утверждает, что влияние одной субстанции на другую возможно лишь через посредство Бога¹, — субстанции (монады) не имеют окон², то есть не способны к коммуникации, к тому же простые монады находятся в бессознательном состоянии; и все же их конгломерат действует в согласии с намерениями души (монады, обладающей сознанием и памятью³). А значит и картезианцы à la Malebranche, и Лейбниц учат лишь разновидностям «теории двух часов». Также и Мальбранш, казалось бы, верен картезианскому дуализму; историки философии констатируют, что он противопоставляет себя Спинозе⁴, но, вместе с тем, приходят к выводу, что некоторые элементы системы Мальбранша несут в себе и тенденцию к отстаиваемым Спинозой монизму и пантеизму⁵. Именно в силу вышеизложенного мы полагаем, что разговор о том, нужен ли науке методологический атеизм, должен предваряться выяснением того, как возможен методологический атеизм и что это такое.

¹ Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: Т. 1. / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С. 421-422.

² Там же. С. 413.

³ Там же. С. 416.

⁴ Кротов А.А. Мальбранш и картезианство. М.: Изд-во МГУ, 2012. С. 128-135.

⁵ Там же. С. 138.

Оправдан ли спор о существовании Бога в контексте полемики о методологическом атеизме?

Бочаров, вероятно, не увидел здесь проблемы и приравнял атеизм методологический к атеизму *per se*, когда, возражая Шахову, написал, что Бога не существует, и доказательство этого можно осуществлять разными способами. Продемонстрировав один из таких способов, он приходит к выводу и о научности, и о необходимости рассматриваемого принципа. И хотя это было сделано весьма элегантно, но все же ни на йоту не приблизило нас к ответу на поставленный вопрос.

Прежде всего потому, что аргументация Бочарова отнюдь не бесспорна. Мы не будем заострять внимание на доказательстве, приведенном непосредственно в ответе Шахову. Аргументы подобного уровня, действительно, можно бесконечно генерировать самыми разнообразными способами. Е.К. Дулуман однажды заявил, что пересказ всех доказательств бытия Божия продлился бы вплоть до Второго пришествия¹, но по Канту таких доказательств может быть лишь три, а вся их сила заключается вообще в одном — онтологическом. Поэтому и среди доказательств несуществования Бога серьезного внимания заслуживает только априорное, впрочем, и оно лишь по той причине, что на него, как это ни удивительно, некоторые ученые ссылаются и в XXI веке. В частности, Бочаров считает, что Бог не может нарушить законы логики (ибо это привело бы ко лжи, а Бог не должен лгать), и поскольку Бог является логически невозможной сущностью, то не может существовать, — что иллюстрируется, например, знаменитым парадоксом всемогущества: «может ли Бог создать камень, который Он не сможет поднять?»².

¹ Дулуман Е.К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. М.: Наука, 1970. С. 33.

² Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. М.: Изд-во МГУ,

Прокомментируем данные рассуждения.

А. Начнем с того, что убеждение в универсальности законов логики — не более чем разновидность *idola theatri*, так как оно основывается на неполной индукции, которая, как известно, не гарантирует истинности умозаключения. Если бы на основании законов логики можно было судить об истинности или ложности любой идеи, то у нас не было бы необходимости обращаться к эмпирическому опыту. В.И. Ленин, кстати, полагал, что именно опыт заставил человека придать логическим фигурам статус аксиом¹. Но опыт также говорит и о том, что логика имеет ограниченную область применения.

Б. Когда, например, Р. Оппенгеймер, рассказывая о свойствах электрона, нарушает законы противоречия и исключения третьего², то это не означает, что электрон считается нулевым понятием, или что Бог вводит нас в заблуждение, ибо *говорить истину* — значит достоверно описывать реальность, *какой-бы она ни оказалась*. Конечно, следует признать, физики говорят, что обыденный язык, для описания субатомных частиц не подходит. Но ведь и богословы говорят, что для описания идеи Бога, обыденный язык не подходит.

В. Одним из следствий теорем Геделя является вывод о том, что всякое утверждение может быть доказано в рамках теории, истинность которой, в свою очередь, может быть доказана только в рамках другой, более развернутой теории, а эта теория может быть доказана в рамках еще более развернутой теории и т. д. и т. д. Дурная бесконечность 2003. С. 149-150; См. также: Бондаренко С.Б. Космология и культура. М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 149-150.

¹ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука Логики» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1980. С. 172.

² Oppenheimer. J.R. Science and the Common Understanding. N.-Y.: Oxford University Press, 1954. P. 42.

аргументов никогда не станет исчерпывающей. То есть доказать или опровергнуть существование безусловно необходимой сущности в принципе невозможно.

Г. Бертран Рассел считал, что проблема парадокса имеет прямое отношение к таким вопросам математики как существование наибольшего кардинального или ординального числа¹. Наибольшее кардинальное число должно включать в себя все числа, классы чисел, классы классов и т. д. Но поскольку совокупность всех классов также будет определенного типа классом, то наибольшее кардинальное число должно включать и его, — то есть и себя в качестве одного из классов. Аналогичная автореферентность наблюдается и в парадоксах, — например, парадокс камня можно сформулировать следующим образом: Бог превосходит могуществом всех, в том числе и себя. Но идея Бога является всеобъемлющим классом также как и *causa sui*, — Бог мыслится причиной всего, в том числе и себя. А отрицая первопричину трансцендентную, мы, тем самым, утверждаем первопричину имманентную, и, как Спиноза, отождествляем *causa sui* с природой. То есть проблема автореферентности не решается: природа перманентно творит себя, и она, следовательно, является всеобъемлющим классом, также как Бог в парадоксе всемогущества или как Эпименид в парадоксе лжеца. Наше скудное воображение, к тому же, ограниченное возможностями языка, побуждает разум судить о неевклидовых идеях на основании обыденных евклидовых представлений. И этим, конечно, можно объяснить отрицание парадокса, но нельзя доказать его невозможность.

¹ Рассел Б. Философия логического атомизма // Рассел Б. Избранные труды. [Текст] / Бертран Рассел; вступит. статья В.А. Суровцева; пер. с англ. В.В. Целищева, В.А. Суровцева. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. С. 200.

Д. Наконец, нельзя не заметить, что рассуждения о необходимости методологического атеизма, на фоне такого пиетета к формальной логике, являются, по меньшей мере, непоследовательными. Дело в том, что по признанию самого Бочарова, методологический атеизм есть прескрипция, а значит, он попадает под «гильотину Юма». Указанный принцип представляет собой констатацию невозможности выведения прескриптивных суждений из дескриптивных. Для авраамических религий любое описание, будучи таковым лишь по форме, повествует о воле Бога, который в первых стихах книги Бытия повелевает: «да будет; да, произрастит; да произведет» — весь мир воспринимается как прескрипция. Но афоризм Ф.М. Достоевского «если Бога нет, то можно все», перенесенный из этики в теорию познания, показывает, что атеизм *per se* ведет к эпистемологическому анархизму, а не к методологическому атеизму. И когда Бочаров настаивает на использовании последнего, то выходит за рамки формальной логики. Принцип Юма неоднократно пытались опровергнуть. При этом доказывался когнитивный характер моральных суждений, логическое обоснование подменялось каузальным объяснением моральных позиций и т. д. Но все попытки оказались несостоятельными: переход от индикативных суждений к императивным является логически незаконным¹. А обусловленная таким переходом интенция к атеизму оказывается не более корректной, чем любой другой принцип.

Даже если считать атеизм установленной истиной, почему мы не можем пойти в наших изысканиях *in contrarium*? Очевидно, что в некоторых случаях это может быть целесообразно. Так, когда современных людей помещают

¹ Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. 2012. Вып. 8. С. 124-142.

в условия, в которых жил древний человек, то через некоторое время у них начинает изменяться мировоззрение, им становится чужд индивидуализм, развивается способность к сопереживанию¹. Как справедливо указал Э. Кассирер, первобытный человек улавливает такие эмпирические различия, которые ускользают от современного человека, само его существование зависит от способности наблюдать и различать. Поэтому восприятие мира как нерушимого непрерывного целого вытекает не из неспособности к логической дифференциации, а из чувства сопричастности, сопереживания природе². Отсюда следует, что тотемизм и партиципация не есть какие-то оторванные от реальности фантазии (напротив, это скорее прямые следствия перцепции). А значит децентрация, эмпатия, и, реализуемая благодаря им возможность взглянуть на мир глазами верующего, помогают более точно реконструировать причины генезиса религиозных идей и представлений.

Конфликт интерпретаций

Вторая причина, по которой аргументы Бочарова не приближают к ответу на поставленный нами вопрос, очевидна: посылка об истинности атеизма не делает концепт методологический атеизм более понятным. Как говорил Хуэй Ши, корова и лошадь вместе образуют три вещи. Что такое атеизм и что такое методология хорошо известно, но что такое методологический атеизм, — та третья вещь, которую образуют эти понятия в единстве? И не обращается ли против нее та критика, которой

¹ Малинова Р., Малина Я. Прыжок в прошлое: Эксперимент раскрывает тайны древних эпох / Пер. с чеш. М.: Мысль, 1988. С. 259.

² Кассирер Э. Эссе о человеке // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 394-395.

религиозный дискурс подвергается со времен появления логического позитивизма?

Так, согласно теологическому нонкогнитивизму, высказывания о существовании / несуществовании Бога не имеют смысла, так как Бог — пустое бессмысленное понятие. В подтверждение данного тезиса А. Айер обращает внимание на то, что сами верующие указывают на апофатичность Абсолюта¹. Конечно, по Фейербаху Бог — это абсолютизированный человек², и точки зрения Фейербаха и Айера, самим фактом своего существования, опровергают друг друга. Скорее сам Фейербах абсолютизирует положительные атрибуты Бога, точнее, катафатическое богословие, Айер же, наоборот, данный вид богословия игнорирует, делая акцент на апофатическом богословии. Их теории были бы корректны, если существовал лишь один из упомянутых видов богословия, но так как они дополняют друг друга, то поэтому мы можем спросить у сторонников Фейербаха: «а как же быть с непознаваемостью, с негативными определениями идеи Бога?» или спросить сторонников Айера: «а как же быть с подобием человека Богу?». Собственно, с опорой на описание атрибутов, теологический нонкогнитивизм и критикуется атеизмом (впрочем, не особо убедительно для оппонентов)³. Но, разумеется, любое описание можно объявить недостаточным и эмпирически неверифицируемым, что, однако, не означает,

¹ Айер А.Д. Язык, истина и логика // Аналитическая философия. Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 64.

² Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 43.

³ Conifer's Refutation of Noncognitivism Examined by Francois Tremblay. URL: http://www.strongatheism.net/library/atheology/conifers_refutation_of_noncognitivism/ (дата обращения 12.01.2013).

что мы не можем сделать вывод о существовании или несуществовании описываемого объекта. С тех пор как Диоген показал Платону ощипанную курицу, не утихают споры о том, что же такое человек, а со ссылкой на скептицизм и солипсизм, можно безапелляционно утверждать, что существование человека опытным путем доказать невозможно. И все же теологический нонкогнитивизм не объявляет высказывание «человек существует» бессмысленным, поскольку мы можем описать его в «эмпирически проверяемых суждениях». Но Фейербах справедливо указал на то, что из набора данных суждений как раз и складывается положительное описание идеи Бога. Когда мы слышим слова о том, что Бог терпелив и милосерден, то расшифровываем их приблизительно также как слова о том, что некий человек терпелив и милосерден. Поэтому, серьезных оснований для признания доводов теологического нонкогнитивизма состоятельными, нет.

Но с таким понятием как методологический атеизм несколько иная ситуация. Как это ни парадоксально, оно может быть уязвимо для нонкогнитивистской критики по причине диаметрально противоположной, чем та, из-за которой критикуются тезисы о существовании или несуществовании Бога. Рассматриваемый нами концепт весьма расплывчат и полисемантичен. Так, по мнению В.Р. Легойды, верующий, применяя методологический атеизм, отказывается от своих убеждений¹, — то есть становится своеобразным либеллатиком от науки. А это значит, что использовать методологический атеизм и остаться последовательным может только носитель атеистического мировоззрения. Сомнительно, однако, что лютеранский теолог разработал обсуждаемый концепт для того чтобы отказаться от своей веры, — иными словами,

¹ Легойда В.Р. О методологическом атеизме // Фома. 2011. № 7. С. 8.

он понимал данное понятие, вероятно, несколько иначе, чем оно воспринимается в пересказе Гараджи¹. Различают также методологический атеизм как методологическую установку, определяющую процедуры, производимые исследователем только в ходе работы и методологический атеизм как мировоззренческую установку, принимаемую только теми, кто разделяет налагаемые ею онтологические обязательства². Подобная дифференциация, бесспорно, необходима, но какие именно процедуры допустимы в рамках методологической установки? А какие, напротив, недопустимы? От ответа на эти вопросы трактовка понятия зависит напрямую. Некоторыми, что, честно говоря, совсем уж странно, ставится знак равенства между методологическим атеизмом и принципом исключения трансцендентного. И если понятие интерпретируется настолько по-разному, то как мы можем быть уверенными в том, что знаем, о чем идет дискуссия? Прежде чем договорились о смысле, который подразумевается при операциях с соответствующим термином?

Методологический атеизм и проблема демаркации

Однако даже если конвенция по поводу значения понятия будет достигнута, то, само по себе, это еще не докажет, что прибегающий к нему исследователь, тем самым, делает шаг в сторону объективности. Шахов старообрядец и его критику, при желании, можно счесть предвзятой по определению. Но такой вывод, конечно, был бы слишком поверхностным. В любом случае, существует, так сказать, *casus belli* — формальный повод, который должен

¹ См.: Гараджа В.И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М.: Знание, 1973. С. 43.

² Воронцов С. Концепции методологического атеизма: между мировоззренческой установкой и методологическим принципом // Точки/Puncta. 2011. № 1-2. С. 136.

быть убедителен не только для единомышленников. Этим поводом является тезис о невозможности очищения от метафизики. Шахов как раз и пишет о теоретической нагруженности фактов¹, — они воспринимаются в зависимости от контекста, коим являются, в том числе, и концептуальные основания, на которые опирается автор. В самом деле, когда к методологическому атеизму призывает лютеранский теолог, то это объективно интенция в сторону гуссерлевского эпохэ, когда же к методологическому атеизму призывает редактор «Вопросов научного атеизма», то он утверждает в изначальной объективности своих убеждений и оказывается незастрахованным от того, что П. Бурдые назвал искушением двойной выгоды, когда внешняя наукообразность сочетается с акцентом на собственное мировоззрение. Но разве подлинно научный подход не должен элиминировать субъективный элемент в исследовании?

Поэтому, даже если мы установим, что представляет собой методологический атеизм на практике, проблема демаркации научного и ненаучного знания для религиоведения, тем не менее, останется актуальной. По аналогии, например, можно уточнить дефиницию методологического теизма и задать сам собой напрашивающийся вопрос: почему бы не использовать этот принцип наряду с методологическим атеизмом в рамках предложенной И. Лакатосом конкуренции исследовательских программ? Нам возразят, что теисты ангажированы? А атеисты? Методологический атеизм всего лишь прескрипция? Ну а методологический теизм? И наконец, где вообще вьет гнездо ангажированность? Разве она напрямую коррелирует с той или иной методологией? Оперирует ли методологическим атеизмом, как бы широко

¹ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 73.

он не трактовался, А.Л. Дворкин? Конечно, нет. Здесь тот случай, когда даже без уточнения понятия ответ очевиден. Так, он пишет: «всякий, кто поступает в сайентологию, по существу сам отдает себя в руки демонических сил. «Воспоминания» вначале о жизни нынешней, а затем и о жизнях прошедших, вполне вероятно, подсовываются именно ими»¹. Можно ли считать подобные пассажи научными? Ответ также отрицательный. Мы не можем, в лабораторных условиях, заставить саентологов вызвать демонов и, скажем, руководствуясь теорией природы А.И. Вейника, зарегистрировать их присутствие. Даже если бы Вейник не был лжеученым и, с помощью его приборов, действительно можно было зарегистрировать присутствие духовной субстанции, догматика и агиография христианства учат, что демонические силы вовсе не заинтересованы в том, чтобы афишировать свое присутствие. У Парацельса гномы ограничены стихиями обитания, но и они вольны решать, кому из людей открыться, а кому – нет. А демоны, по учению христианства, в своих действиях более свободны, чем гномы по учению Парацельса. Они могут не присутствовать на очередномодитинге, даже если до этого всегда находились вместе с одитором. Иными словами утверждение Дворкина невозможно фальсифицировать. Но разве его обвиняют в ангажированности из-за этого? Вышеприведенный фрагмент кочует из одного издания «Сектоведения» в другое с 1998 г. Но хотя бы кто-нибудь из оппонентов обратил на это внимание. Вся критика, так или иначе, вращается вокруг словосочетания «тоталитарные секты». С.И. Иваненко считает, что тоталитарные

¹ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Издание 3-е, переработанное и дополненное. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2012. С. 219.

секты — не более чем плод фантазий антикультистов, что среди НРД не существует групп с набором качеств, присущих тоталитарным сектам¹. При этом Иваненко считает допустимым упоминать в своих текстах о том, что в сознательном возрасте крестился в православной церкви², хотя обозначая свою конфессиональную позицию, он, таким образом, имплицитно указывает, что не исключает трансцендентного из объяснения тех или иных явлений. Е.Н. Волков, напротив, не являясь верующим, выступал на процессе против Дворкина свидетелем со стороны ответчика³, поскольку во многом разделяет взгляды последнего⁴. То есть Волков в воздействие демонов на саентологов, конечно, не верит, но его отношение к НРД от этого явно не меняется. Так какая же корреляция между верой и ангажированностью? Она вытекает из стремления к апологии? Но неужели конфессионально ориентированные авторы неспособны понять, что посредством некорректной защиты невозможно достичь поставленных целей? И неужели они априори неспособны быть корректными?

¹ Иваненко С.И. Обыкновенный антикультизм. — Спб.: Издательство «Древо жизни», 2012. С. 21.

² Иваненко С.И. Заметки религиоведа // Лев. К. О «ведьмах» и охотниках за ведьмами. Мунисты и свобода вероисповедания / К. Лев; Ред. П.С. Гуревич; Пер. И.К. Антоновой. М.: Гуманитарий, 1995. С. 16.

³ Решение Хорошевского межмуниципального народного суда от 21 мая 1997 г. // Секты против Церкви (Процесс Дворкина) / Составитель А.Л. Дворкин. Издательство Московской Патриархии, 2000. С. 253.

⁴ См. напр.: Волков Е.Н. Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культах // Журнал практического психолога. 1996. № 3. С. 76-82; Он же. Психологическая агрессия и психологическое насилие: наброски дефиниций основных понятий // Материалы международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века». Нижний Новгород, 23-25 апреля 2001 г. Нижний Новгород: изд-во Братства св. Александра Невского, 2001. С. 58-65.

Возьмем самый показательный для ответа на этот вопрос период — Средневековье. Казалось бы, зачем схоластам полемизировать с инакомыслием и при этом еще быть разборчивыми в аргументах? Ведь все может решить костер и индекс запрещенных книг. Однако... В «Прослогионе» Ансельм Кентерберийский отождествляет атеизм с безумием, поэтому когда Гаунило из Мармутье пишет свое знаменитое произведение в защиту безумца, то, в сущности, он показывает, что атеизм вполне обоснован. Причем критика Гаунило настолько объективна, что и спустя столетия атеисты, не придумав ничего принципиально нового, повторяют его аргументацию, привнося в нее лишь свои примеры¹. В ответ Ансельм, между прочим, пишет, что поскольку от имени глупца ему возражает католик, довольно будет, если католику он и ответит², — то есть и не помышляет обвинять этого монаха в безбожии только за то, что, критикуя онтологический аргумент, он, в некотором смысле, отстаивает и точку зрения атеизма. Ансельм не путает интеллектуальную честность с убеждениями и не пытается избежать спора путем навешивания ярлыков. Также и Фома Аквинский, как католик, должен верить, что мир имел начало, но когда францисканцы начнут утверждать, будто доказали, что мир

¹ Ср.: Гаунило из Мармутье. В защиту глупца // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 151; Гольбах А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах А. Избранные произведения в 2 Т. Под общ. ред. и со вступит. статьей Х.Н. Момджяна Пер. с фр. Т. 1. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 463; Крывелев И.А. О доказательствах бытия божия: лекция и ответы на вопросы. М.: Советская Россия, 1960. С. 21; Докинз Р. Бог как иллюзия / Ричард Докинз; пер. с англ. Н. Смелковой. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2015. С. 112-113, 119.

² Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 153.

был сотворен, он продемонстрирует несостоятельность этих доказательств и задолго до Канта признает: доказать, что мир имел (или не имел) начало, невозможно¹. Итак, конфессионально ориентированный автор способен проявлять корректность даже тогда, когда находится в наиболее благоприятных условиях для того, чтобы не обременять себя критическим взглядом на собственные убеждения. Так может ли он быть ученым, если в своих изысканиях не опирается на методологический атеизм? Мы полностью разделяем мнение Гараджи: наука о религии не должна брать на себя несвойственные ей функции защиты или опровержения религии². Но, в таком случае, еще более несвойственно для данной науки априорно соглашаться с теми, кто религию защищает или опровергает. В апологиях и памфлетах, по крайней мере, излагаются аргументы. Собственно, на это и указывал Шахов: получается, что достаточно объявить теорию прескрипцией, и вопрос об ее истинности и ложности снимается³. Но где критерии, по которым будем осуществлять выбор такой теории?

Заключение

Изучая новейшую историю отечественного религиоведения нельзя не заметить периодически

¹ *Фома Аквинский*. О вечности мира // Фома Аквинский. Сочинения / Сост., пер. с лат., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. Изд. 5-е. М.: Едиторал УРСС, 2011. С. 118-133.

² *Гараджа В.И.* Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 4-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2012. С. 18.

³ *Шахов М.О.* О мере научности «методологического атеизма» // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.)*: В 5 т. Т. 2. М.: Современные тетради, 2005. С. 614.

возникающих споров о границах между наукой и не наукой¹, между философией и теологией², между светским и религиозным³. Причем конфликт интерпретаций, как правило, возникает потому, что каждая сторона играет в свою языковую игру. Но конструктивный, обладающий эвристическим потенциалом, диалог, невозможен, если его участники, используя одно и то же понятие, опираются на различные, подчас противоречащие друг другу дефиниции. Поэтому, во избежание сражений с ветряными мельницами, хотелось бы услышать и мнение сторонников методологического атеизма, и мнение сторонников других методологических установок. Как они понимают исповедуемый ими принцип? Как трактуют другие походы к изучению религии? Почему эти подходы считают менее эффективными (или и вовсе ненаучными)? Для начала же предлагаем ответить на вопрос: что такое методологический атеизм?

¹ См.: *Элбакян Е.С.* Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // *Религиоведение*. 2001. № 1. С. 110–116; *Овсиенко Ф.Г.* Сфера изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 116–130; *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // *Вопросы философии*. 2012. № 6. С. 73–84; *Элбакян Е.С.* Теология в земных реалиях // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2016. № 1. С. 118–128.

² *Давыдов И.П.* Философия? Религии? // *Вестник ПСТГУ*. Серия I. Богословие. Философия. 2012. Вып. 6. С. 123–128; *Шохин В.К.* Рецензия? На альманах? Отзыв на рецензию И.П. Давыдова: Философия? Религии? // *Вестник ПСТГУ*. Серия I. Богословие. Философия. 2012. Вып. 6. С. 129–137.

³ *Апполонов А.В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // *Религиоведческие исследования*. 2011. № 1–2 (5–6). С. 110–130; *Узланер Д.А.* О «религии» и «светском» еще раз: ответ Алексею Апполонову // *Религиоведческие исследования*. 2011. № 1–2 (5–6). С. 131–139; *Апполонов А.В.* Еще раз о том же // *Религиоведческие исследования*. 2011. № 1–2 (5–6). С. 139–149.