

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ
ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

SENTENTIAE

Спецвипуск

II (2011)

Теологія
і філософія
релігії

ВНТУ
Вінниця
2012

Філософська думка

Редакційна колегія

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БЛІЙЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛІЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

Головні редактори

Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛІЄВ

Sententiae

Редакційна колегія

Геннадій АЛЯЄВ
Андрій БАУМЕЙСТЕР
Ігор БИЧКО
Ольга ГОМІЛКО
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Доменік ДЕКОТ (Франція)
Сергій ЙОСИПЕНКО
Барбара КАСЕН (Франція)
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Юрій КУШАКОВ
Олексій ПАНИЧ
Сергій ПРОЛІЄВ
Володимир РАТНИКОВ
Сергій СЕКУНДАНТ
Марина ТКАЧУК
Олександр ФІЛОНЕНКО
Олег ХОМА
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ

Головний редактор

Олег ХОМА

Редакція спецвипуску

Відповідальні за видання
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ
Ірина ХРОМЕЦЬ
Олег ХОМА
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО

Спецвипуск *Sententiae* журналу «Філософська думка» видається на основі спільного наказу Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України і Вінницького національного технічного університету № 161/6 від 25.06.2010 р.

Дане число затверджене до друку рішенням Вченої ради Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України № 8 від 05.06.2012 р.

Число підготоване у межах програми студій Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «RENATUS» (ВНТУ)

Адреса редакції журналу «Філософська думка»:

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел.: 044 278-39-78 ;
e-mail: f_dumka@ukr.net

Адреса редакції Спецвипуску Sententiae:

Хмельницьке шосе, 95, Вінниця,
21021, Україна
Тел.: 0432 59-84-98
e-mail: sententiae2000@gmail.com

© Інститут філософії НАНУ, 2012
© Філософська думка, 2012
© ВНТУ, 2012

**Філософія релігії
і теологія**

- 157 *Kenneth W. Kemp (St. Paul, MN, USA)*
Thomistic Thoughts on the Place of God & Religion in Philosophy & at Universities
- 170 *Михаил Черенков (Київ)*
Протестантская теология и философия религии: встречи на границах

**Підходи до розуміння
філософії релігії**

- 180 *Сімо Кнууттіла (Гельсінкі)*
Обіцяння прагматистської філософії релігії (Переклад з англ. Юрія Козіка)
- 188 *Максим Пылаев (Москва)*
Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто
- 202 *Ирина Хромец (Київ)*
Алетологическая аргументация относительно бытия бога и ее значимость для философии религии

**Філософія релігії
і релігійна філософія**

- 212 *Андрей Дахний (Львов)*
Религиозный писатель Кьеркегор как инспиратор атеистического философа Хайдеггера
- 220 *Светлана Коначева (Москва, Россия)*
Философия религии Мартина Хайдеггера: философия, теология и религиозная философия
- 227 *Юрий Козик (Київ)*
Толстовство Людвига Витгенштейна

**Філософія релігії:
питання методології**

- 234 *Владимир Волошин (Донецк)*
Принцип дополнительности: религиозведческий ракурс (к вопросу о необходимости демаркаций)

Abstracts

243

Ирина Хромец (Киев)

АЛЕТОЛОГИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО БЫТИЯ БОГА И ЕЕ ЗНАЧИМОСТЬ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Понятие истины является одним из наиболее интересных и важных для философии в целом и для философии религии в частности, но также и одним из наиболее неоднозначных. Весьма показателен широкий спектр приписываемых ему смыслов. Фундационизм и нефундационизм – две познавательные установки, расходящиеся друг с другом в вопросе о том, возможно ли обнаружить абсолютные основания познания. Однако и для первой, и для второй позиции понятие истины остаётся прежним, изменяется лишь отношение к возможности достижения этой истины. В случае с философской теологией выбор той или иной позиции влечёт не только ответственность за логическое следование ей, но и целый ряд ограничений, которые следует осознать и принимать во всем их объеме, не поддаваясь соблазнительной лёгкости логических подмен. Одна из таких подмен, на наш взгляд, связана с осмыслением понятий истины и знания. Критический анализ этой подмены может, в частности, прояснить отношения между континентальным и аналитическим подходами в философии религии.

Исходя из названия статьи, перед нами стоят как минимум три задачи. Первая заключается в необходимости прояснить истоки алетологической аргументации – как в целом, так и применительно к обоснованию бытия Бога. Вторая – в осмыслении полученных данных в контексте философии религии. Забегая вперёд следует отметить, что мы ограничимся подробным анализом исследуемого предмета в контексте философской теологии, а также – узкого понимания философии религии как философского

познания феномена религии, точнее – как теории познания, логики и метафизики религии [Шохин, 2007: с. 46], поскольку в формате статьи невозможно обращение к истории философии религии и теории религии как религиоведческой дисциплине в полном их объеме. Фундаментальным вопросом так понимаемой философии религии будет следующий: как возможно познание человеком содержания религии? Следование этому определению открывает возможность прояснения границ эпистемологического и онтологического контекстов, что, в свою очередь, позволяет выйти на проблематику истины. Третья задача, которую ставит перед собой автор, и которая возникла под влиянием критических отзывов на первый вариант данной работы, заключается в том, чтобы на примере той подмены, о которой шла речь выше, попытаться обосновать место алетологии как части онтологии, а не эпистемологии.

Традиционно алетология интерпретируется как часть эпистемологии, имеющая своей целью прояснение (1) природы истины; (2) условий истинности высказываний. Тем самым имеют в виду определённого рода дисциплину, а не общее понимание истины как таковой, элементы которого можно найти в подавляющем большинстве философских и теологических работ. Можно выделить следующие подходы к пониманию алетологии: феноменологический (Й. Ламберт, Ш. Нудубидзе, М. Богачук-Формайр), логический (сэр У. Гамильтон), онтологический (М. Хайдеггер), теологический (Дж. Шмидт). Феноменологический и логический подходы обосновывают алетологию как учение о природе истины. Онтологический подход выводит алетологию за пределы эпистемологии, утверждая, что её проблематика – природа истины – изначально относится к сфере компетенции онтологии как дисциплины, исследующей высшую реальность. Теологический подход предполагает известность природы истины и употребляет данное понятие лишь в качестве концептуализирующего. Следует также отметить, что за последние 10 лет наблюдается тенденция упрочения онтологического подхода к алетологии, и результаты крайне немногочисленных исследований на эту тему находят отражение в работах не только богословов и экзегетов [см. Williams, 1948; Poirier, p. 2006; 2007a, 2007b], но и учёных-естествоведов, особенно физиков [Atmanspacher, 2001; Gustafson, 2004].

Понятие алетологии возникает в контексте до-гуссерлевской феноменологии, и связано с именами Йоганна Хайнриха Ламберта и сэра Уильяма Гамильтона, которые, имея целью получение определённого знания, не соотносимого с какой-либо конкретной дисциплиной, обращаются к феноменологии как части обобщающего научного метода. Ламберт известен тем, что именно в его работах впервые употребляется понятие феноменологии как учения о возможности избежать познавательной видимости (Schein). М. Хайдеггер приводит цитату из письма И. Канта к Ламберту: «Похоже, что очень конкретная, хотя и в некоторой степени негативная наука (*phaenomenologia generalis*) должна предшествовать метафизике, в которой определены значимость и границы принципа чувственности» [Heidegger, 2005: p. 252]. Для Ламберта конкретное мышление не будет возможным до тех пор, пока не будет разработана универсальная система форм мысли, с отдельным присущим ей символическим языком, пока конкретные символические операции не будут соответствовать всякому конкретному концептуальному отношению, и, наконец, пока не будут установлены общие правила для этих операций. Согласно швейцарскому философу, различные фундаментальные концепты находятся в определённом отношении согласия или противоречия, зависимости и т.д., что может быть обусловлено пони-

манием их природы. Знание этих отношений индуктивно невыводимо из опыта, оно является априорным.

Чтобы показать систематические структурные качества простых идей дедуктивным путём Ламберт, в работе «Новый органон» (1764), вводит понятие алетологии, предлагая основы разделения объективных и субъективных представлений. Вторая часть «Органона» носит название «Алетология, или учение об истине» и содержит общее учение об истине, а точнее – об отношениях и связях, которые существуют между простыми идеями. В качестве таковых Ламберт, основываясь на «универсальной логике» Лейбница, выводит сознание, существование, единство, длительность, последовательность, волю, протяжённость, движение и силу. Таким образом, алетология, в понимании Ламберта, имеет целью прояснение устройства простых идей, которые можно было бы в дальнейшем использовать для построения логически правильных и выверенных высказываний. Именно алетология, наравне с логикой, обеспечивает феноменологии необходимый инструментарий для разграничения видимости и истины. Позднее шотландский метафизик, сэр Уильям Гамильтон, во втором томе «Лекций о метафизике и логике» (1859) относит алетологию к модифицированной логике и определяет её как изучение «природы Истины и Ошибки, и наивысших законов их разграничения» [Hamilton, 1890: p. 47], однако не предлагает дальнейшую интерпретацию интересующего нас понятия.

В XX веке грузинский философ Ш. Нуцубидзе (Основы алетологии, Тбилиси, 1922; Wahrheit und Erkenntnisstruktur, Berlin, 1926; Philosophie und Weisheit, Berlin-Koenigsberg, 1931), подчёркивая значимость разработок Ламберта, однако критикуя его за недооценку алетологии, разработал свою концепцию алетологического реализма. Алетология, полагал Нуцубидзе, исходит из существования, понимаемого как истина, и, таким образом, простое наличествование объекта не является достаточным его основанием. Полнота бытия объекта достигается именно благодаря тому, что имеется нечто большее, нежели его простое существование, что и придаёт ему ценность. В то же время, хотя Нуцубидзе считает алетологию основанием логики и гносеологии, границы, в рамках которых работали Ламберт и Гамильтон, не были им преодолены: речь идёт именно об основаниях познания, что не позволило Нуцубидзе выйти к основаниям истины как таковой. Тем не менее, в данной краткой исторической справке для нас важно само появление концепции, которая обращается к понятию истины самой по себе, пытается прояснить её истоки и то, каким образом это понятие может быть полезно для создания интеллектуального фундамента, с позиций логики.

Рассмотрим теологический подход к алетологии. Корпус аргументаций, которые могут быть обобщены в понятии «алетологическое доказательство бытия Бога», нечасто становился предметом рассмотрения как теологов, так и философов, несмотря на немалое число сочинений, посвященных христианскими мыслителями исследованию того, что такое истина. Начало алетологической аргументации в христианской теологии относится немецким теологом Дж. Шмидтом [Schmidt, 2003] к рассуждениям Августина о существовании того, что превышает разум, изложенным во второй книге трактата «De libero arbitrio». В разговоре с Эвдием Августин показывает, что разум, отсылающий к вечным, неизменным, абсолютным установлениям, является высшим свойством человеческого существа, но, в то же время, остается несовершенным и есть нечто, превышающее его. Высшее благо познается в истине, истина же есть мудрость, общая для всех. Потому именно посредством

рассуждения об истине, которая ведёт нас к вечному, неизменному, человек приходит к обоснованию бытия Бога.

Следует отметить, что более эмоциональное понимание истины можно найти в «Исповеди», где Августин напрямую соотносит поиск Бога со страстным стремлением к Истине (*Исповедь* III, VI, 10-11). Иппонийский епископ обращает внимание, во-первых, на суесловие об истине, которое, с одной стороны, приводит к замутнению ее, но, с другой, позволяет разочаровываться в том, что не соответствует неизменной, вечной Истине и продолжать поиск последней. Суесловие открывает, что изначально неверным был поиск Истины «не в Боге Самом, но в созданиях Его» (*Исповедь* I, XX, 31). Важную роль здесь играет изначальное стремление к Истине (*Id.*, IV, XVI, 27), которое является внутренним, сказанным «во внутреннее ухо» (*Id.*, XII, XV, 18), свидетельством подлинности выбранного пути, не артикулированным (*Id.*, IV, XVI, 29), но являющимся горизонтом для вынесения оценочного суждения о прекрасном, изменяющемся и т.д. (*Id.*, VII, XVII, 23).

Особенно интересной для нас здесь оказывается позиция Августина относительно некоторого пред-знания, пред-чувствования Истины. Истина не является чьей-то собственностью, она принадлежит всем, в отличие от высказывания, мнения, и она необходимо будет узнана, но не в словах другого, а в неизменной Истине, которая выше разума человека. В то же время, тем же внутренним чувством, которое «узнаёт» единую для всех Истину, мы не видим мыслей другого человека. Стоит, однако, отметить, что для Августина эти рассуждения не являются в полной мере доказательством, но, скорее, аргументацией для рационального осмысления существования Бога. Вера в Его существование лежит в основе вышеприведённых рассуждений теолога, который пытается таким образом удовлетворить стремление не только верить, но и понимать, но при этом уже знает ответ на свои искания.

В.П. Гайденок выделяет черты, отличающие человеческое познание от божественного: (1) не существует детерминирующей связи между человеческим знанием о вещах и реальным существованием последних; (2) человек не способен непосредственно созерцать чисто духовные субстанции, источником всякого знания для человека является чувственное восприятие. Однако, с позиции алетологической аргументации, указанные негативные черты не указывают на позитивный, единый горизонт, т.е. на Бога, абсолюта, который является самой Истиной и, в то же время, её гарантом.

Алетологическое доказательство бытия Бога может быть истолковано как разновидность онтологического доказательства, ключевая аргументация которого присутствует ещё у стоиков, а классическая формулировка – в работах Ансельма Кентерберийского. В средневековье истина представляет собой первичную, ничем не обусловленную меру познания в целом, проявляющуюся исключительно в метафизических атрибутах Бога. «Поскольку, как полагалось, откровенная истина была возведена и дана, то земной мир считался её свидетельством, а человек в триединстве плоти, души и духа – врождённым в неё и причащённым ей» [Неретина, 1998: с. 116], отмечает С.С. Неретина, и указывает на тот факт, что именно «Монологион» и «Прослогион» были первыми трактатами, в которых вероисповедные истины доказывались без опоры на авторитет Священного писания и были ориентированы на постижение «только рассудком» человека. В таком контексте значение Ансельмового утверждения («воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить» [Ансельм, 2001: с. 197]), с точки зрения алетологического подхода, состоит в обосновании границы человеческого разума.

Так понимаемая аргументация Ансельма показывает необходимость адекватного эпистемологического и онтологического анализа, поскольку, «чтобы обнаружить в мире наличие онтологической структуры, необходим особый взгляд на мир; только заняв определённую познавательную (и не только познавательную, но и экзистенциальную) позицию, человек откроет для себя специфическое измерение бытия – “местопребывание” онтологически фундированной реальности» [Гайденко, 2001: с. 10]. Другими словами, истина показывает возможности и границы познания, что, в применении к теологии, будет означать границы познания наивысшего, наилучшего существа. Следовательно, если наивысший разум, как мера возможностей человеческого разума, не может быть итогом последнего, то речь идёт о самодостаточной рефлексивности, которой должно сопутствовать существование.

Своеобразная вариация алетологического доказательства бытия Бога встречается также в XX веке. Согласно Карлу Ранеру, «предвосхищение бытия» является одновременно и предварительным знанием о бытии Бога. В наиболее общем смысле, «предвосхищение бытия» можно определить как условие возможности всего нашего знания, неконкретное, но неизбежное знание о бесконечности реальности. Ранер полагает, что факт возможности формулирования вопроса означает наличие возможности ответа на него. В связи с предельными вопросами бытия, когда человеческий разум останавливается, осознавая собственную ограниченность, единственным источником ответа может являться Тот, Кто превосходит разум, т.е. Бог. Вопрос о том, является ли аргументация Ранера вариацией доказательства бытия Бога, до сих пор дискутируется. Мы считаем, что здесь, с учетом изначальной теологической направленности мысли Ранера, необходимо признать укорененность понятия «предвосхищение бытия» в философской традиции и его принадлежность области философии религии. Именно само наличие тоски по бесконечному, стремления к Тайне и осознание того, что ответ на вопрошание, осуществляемое в трансцендентальном опыте, есть, пусть он и выходит за рамки естественного познания, – уже, с точки зрения Ранера, доказывают, что этот ответ и Тот, Кто Сам является этим Ответом, существуют. Однако чрезвычайно важным является то, что концепцию предвосхищения бытия Ранер развивает именно в контексте философии религии: в предвосхищении рациональный разум подходит к своему пределу, и познание того, что составляет сущность религии, в своём высшем проявлении останавливается перед вопросами, на которые этот разум дать ответ не может. «Переходным» элементом от философии религии к теологии Ранер провозглашает благодать, точнее, способность принять Бога как основание и искомый Ответ.

Подведем краткий итог. Существенная характеристика алетологической аргументации на теологическом уровне – обоснование экзистенциальной значимости эпистемологии и условное отождествление последней с метафизикой. Однако именно поэтому речь идёт о «псевдо» теологической аргументации. Стремление постичь условия возможности познания Бога принадлежит не теологии, а философии религии, поскольку а) речь идёт о границах и возможности познания человеком Бога; б) о специфике христианского взгляда. Ведь для христианина собственно алетологическим доказательством является факт воскресения Христа, который, будучи «путём и истиной и жизнью», обусловил экзистенциальную ситуацию христианина как следующего Его путём. Для христианина умозрительный характер возможного алетологического доказательства нивелируется полнотой экзистенциального стояния в Истине.

Следует отметить, что, рассуждая таким образом, мы берём «чистую ситуацию», идеальную, предполагающую, что христианином является в подлинной мере тот, для кого все элементы Символа Веры представляют собой экзистенциальную реальность, и кто осознанно принимает христианскую веру. Именно поэтому вопросы мотивации верований, их необходимости будут иметь другую, более сложную природу, включающую как вышеупомянутые идеальные условия, так и человеческий фактор, и составят предмет комплексного исследования. В контексте философии религии базисное понятие истины отсылает к изначальной ориентации человека на горизонт, обуславливающий его убеждения относительно реальности, в контексте же теологии – к принятию Бога как Истины в качестве такого горизонта. С точки зрения онтологии, данная аргументация получает своё место в традиции исследования значимости логоса как конститутивного свойства, являющегося онтологическим местом встречи бытия и человека, и тем самым вариации алетологического доказательства бытия Бога стоят несколько в стороне по отношению к традиционным проблемам соотношения Бога и истины: возможность обмана и ошибки; аргументация истинности положений о существовании Бога и др.

Менее явным, но значительно более важным для теологического аспекта алетологии фактором является философская подмена, на которую обращает внимание М. Хайдеггер в работе «Учение Платона об истине» [Хайдеггер, 1986: с. 270], и которая обуславливает возникновение онтологического подхода к алетологии. Именно вскрытый Хайдеггером процесс замены смысла истины (вместо нескрытости – соответствие идее), приводящий к замене онтологии метафизикой, по нашему мнению, позволяет глубже понять механизм взаимодействия теологического и философского понимания истины и показать его следствия для философии религии. Сравнение платоновского понимания теологии как устного и письменного предания о богах (Платон, *Государство* 379a, 5] и аристотелевского понимания теологии как учения о вечной, неподвижной и существующей отдельно от материи сущности (Аристотель, *Метафизика* 1026a, 10) делает неизбежным фундаментальное переосмысление места науки о богах. Идея того, что структура теологии должна отвечать структуре научного, т.е. основанного на доказательствах, знания сводит смысл рассуждений к истинности аргументации, суждений, силлогизмов, исходящих «из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих посылок» (Аристотель, *Вторая Аналитика* 71b 25). То, что для Аристотеля является философской теологией, Фомой Аквинским концептуализируется как естественная теология, и тем самым повторно легитимируется исследование божественных истин только разумом. Но и аристотелевская философская теология, и естественная теология средневековья остаются в пределах «онтического» анализа истины, сводя её к «истинам родительного падежа» (истина мнения, истина высказывания, истина воли, истина чувств и т.д.) и не принимая во внимание сущности истины, не принимая её "онтологический" анализ.

Итак, оценивая алетологическое доказательство бытия Бога, мы обратились к истокам самого понятия «алетология», к основным блокам алетологической аргументации, и частично прояснили его значимость для философии религии в каждом контексте. Предложенное Хайдеггером разделение на «онтологическое» и «онтическое» позволяет глубже понять укорененность обыденного понимания истины именно в онтическом. Эта укорененность, в силу эмпирического характера существования человека, сделала возможным сотрудничество философии и теологии как

наивысшего уровня концептуализации религии. Понимание истины на онтологическом уровне, свойственное как философии, так и теологии, скорее, подчёркивает их принципиальную несовместимость, и, возможно, подпитывает почву дискуссий относительно возможности их сосуществования. Для философии религии в узком её понимании понятие истины играет ключевую роль, поскольку аргументация *ad aletheia* предполагает понятие истины как абсолютной независимой реальности, задающей границы познанию и философии религии в целом.

Следует также отметить, что для теологии алетологическая аргументация позволяет по-иному сформулировать значимость единства эпистемологического и онтологического подходов к пониманию Бога, усилить их экзистенциальную составляющую. Исследование блока аргументаций, который может носить название алетологического доказательства бытия Бога, имеет, скорее, историко-философский характер, однако непосредственно значимо и для философии религии как проекта критического рационального обоснования возможности Бога и религии. В.П. Гайденко определяет задачей онтологии проведение чёткой границы «между тем, что реально существует, и тем, что должно рассматриваться лишь в качестве понятия, применяемого с целью познания реальности, но которому в самой реальности ничего не соответствует» [Гайденко, 2001: с. 10]. В таком случае, можно сказать, что основным различием между философией и теологией будет признание последней Бога как Того, Кто реально существует. И, если принять ту точку зрения, что в философии истина является идеальным конечным пунктом назначения, в религии же – пунктом отправным (можно вспомнить Тертуллианово «Послание к язычникам»: «философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею» [Тертуллиан, 1994: с. 40]), то можно сказать, что такое «онтическое» понимание истины позволяет философии и теологии найти общую почву в виде разума: там, где две сущностно различные онтологии будут несовместимы, две онтические науки, метафизика и теология, вполне смогут найти общий язык.

Наконец, необходимо обратиться к вопросу о том, почему алетологическая аргументация отсылает, прежде всего, к онтологии, а не к эпистемологии, и какие последствия это влечёт. Как правило, онтологическая аргументация представляется убедительной лишь тем, кто имеет базисное доверие к онтологии в целом. Принимая во внимание строгую рационалистическую настроенность сегодняшней философии, можно ожидать, что отрицающие возможность философии как науки наипервейшей критике подвергнут именно онтологию и метафизику. Позицию, предполагающую существование некоторого Бытия, лежащего в основании всего сущего, легко подвергнуть критике: нет ничего в реальности, что мы могли бы охарактеризовать как свидетельствующее о таком неизменном Бытии. Принимая позицию Августина или Ранера, мы рассматриваем онтологию как своего рода организацию психологических состояний, что отнюдь не способствует обретению искомого знания, поскольку уводит изыскание в сторону субъективизма и связанных с ним ограничений. Тогда не существует объективной Истины, есть лишь правила игры, обуславливающие то, что мы будем считать истиной. Или же мы имеем дело с результатами деятельности нашего воображения, которое, поскольку мы понимаем, что в некоторых рассуждениях мысль не может пойти дальше, не рискуя впасть в заблуждение, услужливо подбрасывает нам идею чего-то высшего. Да и по какому праву Бытие фактически отождествляется с Истиной, а, в случае онтологического доказательства, – с Богом?

Эти вопросы и ограничения фундаментально значимы, однако они принадлежат принципиально различным сферам – онтологии и эпистемологии, и должны рассматриваться именно в таком контексте. Немецкий физик, Г. Атманшпахер пишет: «В философском дискурсе принимается за серьёзную ошибку смешение этих двух областей [онтологии и эпистемологии]. Например, Фетцер и Альмендер (1993) обращали внимание на то, что “онтический ответ на эпистемологический вопрос (или vice versa) как правило считается категориальной ошибкой”» [Fetzer, 1993: p. 100–101]. Тем не менее, такие ошибки часто встречаются во многих областях исследований, когда в отношении исследуемого объекта разделение между онтологическим и эпистемологическим аргументами является важным [Atmanspacher, 2002: p. 50].

Американский исследователь Дж. Порье обращает внимание на «двойную подмену» (“double switch”): когда мы говорим об ограниченности человеческого знания, мы автоматически переносим эти ограничения на истину, совершая тем самым подмену на (1) концептуальном уровне, т.к. переносим понятие истины из её изначального места обитания – онтологии, в эпистемологию; (2) на понятийном уровне, т.к. затем возвращаем понятие истины в онтологию, имея целью стирание границ между онтологией и эпистемологией. Другими словами, конечный итог категориального познания подменяется понятием истины.

Порье оперирует следующими понятиями знания и истины: «знание – нечто, необходимым образом обуславливаемое субъективностью познающего; истина – представление семантической или онтологической реальности, которая будет воспринимается идеально объективным и рационально познающим зрителем (вне зависимости от того, будет ли такой идеал когда-либо достигнут)» [Poirier, 2006: p. 21]. Иначе говоря, отмечает исследователь, основное различие между истиной и знанием заключается в противопоставлении перспективизма знания трансперспективизму истины. Процесс познания, конечно же, обусловлен позицией познающего и характеризуется невозможностью познания вещи самой по себе, однако истина является бытийной категорией, которая не включает в себя теоретизированные относительно опытного мира, и, таким образом, не затронута изъянами субъективизма.

Схожее определение даёт упомянутый нами выше Атманшпахер: «Онтологические вопросы отсылают к структуре и поведению системы как таковой, в то время как эпистемологические вопросы отсылают к знанию от полученной информации и использованию таких систем, как человеческие существа» [Atmanspacher, 2007: p. 49]. Он применяет данное разграничение к знаменитой полемике между Эйнштейном и Бором и демонстрирует возможное значение разделения этих двух реальностей для теоретической физики.

В познании человек имеет дело с конкретными вещами, познаваемыми в соответствии с заданной установкой. Таким образом, мы узнаём о вещи столько, сколько позволяет избранная нами стратегия. Это знание, при соблюдении всех требований логики, будет правильным в контексте этой познавательной установки, но не истинным в целом, поскольку сама установка налагает определённые рамки восприятия реальности, выделяя лишь то, что может быть подвергнуто анализу именно с её точки зрения. Подобное рассуждение подойдёт для изучения конкретной материальной вещи, которую мы можем рассмотреть с точки зрения различных наук и существующих в них подходов, каждый из которых приведёт нас к прояснению свойств исследуемого предмета, возможности его практического применения.

Однако данная методология даёт сбой, когда мы начинаем говорить, например, о благе, добре, истине и т.д. Если мы можем говорить только о том, что нечто может быть благом, или добрым, или истинным, мы подменяем чистую умственную категорию атрибутом действия. Мы не можем назвать предмет благом, добрым, или справедливым, поскольку методология обращения с материальными вещами изначально отлична от методологии обращения с идеями. Так, положение о том, что не всё из того, к чему мы стремимся, существует в действительности, будет работать в отношении всемогущей тьквы или кентавра, для верификации которых требуется материальное существование. Благо, добро, справедливость и т.д. не существуют в действительности. В действительности мы имеем дело с теми или иными человеческими действиями, которые могут быть охарактеризованы как благие, добрые, справедливые, но не с благом, добром, справедливостью как таковыми. Тем не менее, само вынесение этого суждения означает наличие своего рода интуиции/внутреннего чувства/здорового смысла (нужное подчеркнуть, исходя из принимаемой интеллектуальной парадигмы). Иными словами, на вышеупомянутый аргумент относительно несуществования в действительности можно возразить, что не всё из того, о чём человек не знает, не существует в действительности.

Равным образом может быть рассмотрено положение «Бог есть Истина». С точки зрения эпистемологии, данная позиция может иметь значение лишь в том случае, если мы признаём некоторый практический смысл данного положения, т.е. переносим его теологическое/онтологическое значение в эпистемологическое измерение, совершая тем самым подмену онтологического понятия эпистемологическим, с соответствующими последствиями. Можно сказать, что высказывание «Бог есть истина» имеет смысл только в качестве метафоры, но сама метафора является формой языка, и она не может определять истинность положения. В том же случае, если мы подразумеваем под метафорой иносказательный смысл, который отсылает к более глубокому ассоциативному ряду, мы выходим за рамки строгой эпистемологической установки.

Подводя итог, следует заметить, что тема алетологии и её значимости для философии религии и философской теологии является достаточно актуальной и практически неисследованной. Соответственно, темы, затронутые в данной статье, требуют дальнейшей, более систематической и упорядоченной разработки и прояснения. По мнению автора, значимость алетологического показателя бытия Бога для философии религии заключается в том, что оно позволяет актуализировать и заострить вопрос о границах онтологического и эпистемологического дискурсов, поскольку, вследствие специфики как формулировки, так и содержания, имеет отношение и к эпистемологии, и к онтологии.

Непосредственная значимость вопроса об истине для философии религии заключается в следующем: если мы признаем, что базисное понятие истины отсылает к изначальной ориентации человека на горизонт, обуславливающий его представления о реальности, то речь идет об эпистемологической установке, опирающейся на онтологическую аргументацию; подобное сочетание может привести к фундаментальным ошибкам, как было показано выше на примере вопроса о существовании/несуществовании в действительности. С уверенностью можно утверждать, что время основных дискуссий об алетологии еще не настало, их следует ожидать лишь в ближайшем будущем, однако прояснение позиций и понятий необходимо начинать уже сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин* Исповедь // Августин Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест. – 1999. – С. 517–805.
- Ансельм Кентерберийский* Прослогион // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т.1 – СПб.: РХГИ, 2001. – С.194–202.
- Аристотель* Метафизика / пер. А.В. Кубицкого // Аристотель Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. – СПб., Киев: Алетейя; Эльга, 2002. – С. 29–474.
- Аристотель* Вторая Аналитика // Аристотель Соч. в 4-х тт.: Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 255–346.
- Гайденко В.П.* Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // Фома Аквинский Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Институт философии РАН, 2001. – С. 3–32.
- Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – М., 1998. – 265 с. – С. 96–158.
- Платон* Государство // Платон Собр. соч.: в 4-х тт.: Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79–420.
- Тертуллиан* Послание к язычникам // Тертуллиан Избранные сочинения. – М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1994. – С. 37–82.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине / пер. Т.В. Васильевой // Историко-философский ежегодник 1986. – М.: Наука, 1986. – С. 255–275.
- Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии // Философия религии: альманах 2006–2007. – М.: Наука, 2007. – С. 15–88.
- Atmanspacher H.* Determinism is Ontic, Determinability is Epistemic // Between Chance and Choice. Interdisciplinary perspectives on Determinism. – Thorverton: Imprint Academic, 2002. – P. 49–74.
- Bogaczyk-Vormayr M.* Alethejologische Konzeptionen des Seins. Vergleichende Studie über den Platonismus und die Phänomenologie. – Dissertation. Manuscript. – 2011.
- Fetzer J.H., Almeder R.F.* Glossary of Epistemology/Philosophy of Science. – NY: Paragon, 1993. – P. 100–101.
- Gustafson J.R.* Wolfgang Pauli 1900 to 1930. His Early Physics in Jungian Perspective: Diss. for the Degree of Doctor of Philosophy. – Minneapolis: University of Minnesota, 2004. – 220 p.
- Heidegger M.* Introduction to phenomenological research / Transl. by D. Dahlstrom. – Bloomington: Indiana UP, 2005. – xiv, 252 p.
- Hamilton W.* Lectures on metaphysics and logic: Vol. 2. – Edinburgh, London: William Blackwood and sons, 1860. – 510 p.
- Poirier J.C.* The Epistemology/Alethiology Double Switch // Stone-Campbell Journal. – Vol. 9. – Issue # 1. – 2006. – P. 19–28.
- Poirier J.C.* Theology as a Pyramid on a Raft // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. – Vol. 54. – Issue # 3. – 2007a. – P. 571–578.
- Poirier J.C.* Why I'm Still Afraid: a Response to James K.A. Smith's Who's Afraid of Postmodernism? // Westminster Theological Journal. – Vol. 69. – Issue # 1. – 2007b. – P. 175–184.
- Schmidt J.* Philosophische Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer, 2003. – 303 p.
- Williams D.* Truth in the Theological Perspective // The Journal of Religion. – Vol.28. – № 4. – 1948. – P. 242–254.

Ірина Хромець, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (м. Київ)
