

*С. В. Никоненко\**

## **ПОНЯТИЕ БОГА В СИСТЕМАХ РАССЕЛА И УАЙТХЕДА В КОНТЕКСТЕ АНГЛИЙСКОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ\*\***

В статье приводится сравнительный анализ трактовки понятия Бога в философских системах основоположников аналитической философии и математической логики — Б. Рассела и А. Н. Уайтхеда. Делается попытка показать, что оба мыслителя трактуют Бога как понятие онтологии, и только потом как понятие религии. При этом между соавторами “Principia Mathematica” возникает существенное различие: Рассел считает допущение Бога «нейтральным» фактором в своей системе, при этом решительно отвергая Бога как объект религиозной веры. Уайтхед, наоборот, выстраивает онтологию, в которой Бог является необходимой сущностью. Поэтому именно Уайтхед, а не Рассел является основоположником аналитической философии религии. Воззрения Рассела и Уайтхеда рассматриваются в контексте английской теологической мысли на примере трудов Ф. Ч. Коплстона и Р. Суинберна. Между аналитической философией и теологией обнаруживается существенное различие как в трактовке Бога, так и в понимании его роли в мире.

**Ключевые слова:** Рассел, Уайтхед, Бог, религия, абсолют, Коплстон, Суинберн.

*S. V. Nikonenko*

### *THE CONCEPT OF GOD IN RUSSELL'S AND WHITEHEAD'S PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF ENGLISH THEOLOGICAL THOUGHT*

The article deals with the comparative review of the concept of God in the philosophical theories of the founders of mathematical logic: B. Russell and A. N. Whitehead. It is shown that both Russell and Whitehead treat the concept of God rather as ontological essence than as a concept of religion. The theories of God of the authors of “Principia Mathematica” are different. Russell thinks that God is a neutral “ground” of world. God can be eliminated

---

\* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; serg\_nikonenko@rambler.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

from metaphysics. Whitehead, on the contrary, thinks that God is a necessary cosmological concept. So, Whitehead is a founder of analytical philosophy of religion, but Russell is a founder of religious eliminativism in analytical philosophy. Russell's and Whitehead's views are compared with English theological thought (F. C. Copleston, R. Swinburne, etc.). There is the discrepancy between analytical philosophy and theology in the explanation of God.

**Keywords:** Russell, Whitehead, God, religion, absolute, Copleston, Swinburne.

Несмотря на значительное количество критической литературы, посвященной философским системам Бертрانا Рассела и Альфреда Норта Уайтхеда, проблематика их философии религии рассматривалась нечасто. В этой статье мы делаем попытку реконструировать понятие Бога в системах Рассела и Уайтхеда. При этом мы покажем, что Рассел склоняется к натуралистическим воззрениям и приходит к эмилиниативизму относительно понятия Бога, тогда как Уайтхед, наоборот, выстраивает онтологию, в которой Бог является необходимой сущностью. Поэтому между основоположниками аналитической логики и соавторами “Principia Mathematica” возникает постепенное коренное расхождение в трактовке вопросов религии и теологии. Вторым планом представленной работы будет сопоставление воззрений Рассела и Уайтхеда с идеями представителей английской теологии: Ф. Ч. Коплстона и Р. Суинбёрна. Подробно исследуя диспут Рассела и Коплстона («Существование Бога»), мы выявим точки несовместимости между подходами теологии и аналитической философии. Также мы попытаемся показать, что несмотря на лояльность Уайтхеда к религии (и даже религиозный характер его поздней философии), возникают существенные различия его системы с положениями теологии, что мы выясним на примере трактовки понятия «теизм» у Суинбёрна.

Перейдем к исследованию взглядов Рассела на природу Бога. Решение Расселом вопроса о корнях религии наиболее близко, на наш взгляд, натуралистическому материализму Фейербаха. Как и немецкий классик, Рассел дает натуралистическое определение религии:

Под религией я понимаю совокупность убеждений, которые господствуют над ходом жизни; при этом они игнорируют очевидность или противостоят ей; они внедряются с опорой на эмоциональные и авторитарные средства, но не на разум [6, с. 65].

Люди удовлетворяют в религии потребность преодоления страха перед природой и самооправдания. «Люди будут и впредь верить в Бога и бессмертие, потому что это приятно — так же приятно, как считать себя добродетельными, а врагов своих погрязшими в пороках», — считает он [7, с. 66]. Данные «приятные» эмоции, тем не менее, строго детерминированы. Они направлены на «вытеснение» страха перед природой, подавление ощущения себя былинкой перед огромным миром. «Религию порождает страх перед природой», — повторяет слово в слово Рассел тезис Фейербаха [7, с. 68]. С данной позиции Рассел оценивает религиозные «догмы» и «иллюзии». Церковь определяется Расселом как главный тормоз прогресса, как отживший социальный институт, как средоточие лицемерия и ханжества. Церковь, полагает Рассел, всегда поддерживала невежество, тщательно замаскированное психологическим давлением на обыденное сознание в форме хранения и монополии передачи

«вечных истин». «Христианский мир таков, каким его видел необразованный человек», — полагает Рассел [8, с. 21]. Во многих частных пунктах (например, отношение церкви к браку, отношение теологических кругов к науке и др.) Рассел прав на том же основании, на котором прав Иван Карамзов, пожелавший «остаться при факте», не верящий в «гармонию». Он в своем отрицании честнее и выше святош, на словах повторяющих молитвы. Но как философ Рассел проводит линию натуралистического рассмотрения религии, устаревшую для философского сознания XX в., особенно после появления марксизма, герменевтики, структурализма и других современных подходов к изучению религии.

У нас нет намерения оценивать воззрения Рассела с богословской стороны, но нельзя не отметить серьезных искажений Расселом некоторых традиционных положений христианства. Например: «Христос верил в ад. Я не могу представить себе, чтобы какой-нибудь человек, действительно отличающийся глубокой человечностью, мог верить в вечную кару» [7, с. 107]. Софистичность тезиса Рассела самоочевидна. В другом месте Рассел утверждает: «[В наше время] стало очень трудно понять, что же имеют в виду люди, утверждающие, что веруют в Бога» [7, с. 119]. «Понять» для Рассела — значит представить в виде фактических или логически непротиворечивых суждений. Здесь Рассел высказывает утопические стремления ввиду непонимания им качественного отличия религиозного опыта от научного знания. Развивая идею Рассела, Витгенштейн приходит к постулату отказа от любых суждений о Боге, поскольку у нас нет ни фактов его проявления, ни подходящего логического языка. «Бог не проявляется в мире», — пишет Витгенштейн [1, 6.432].

Мы попытались беспристрастно оценить атеизм Рассела, отметив причудливую смесь свободомыслия и искренности с фанатической верой в научный прогресс. «Вера в научный прогресс» приводит Рассела к своеобразной форме «религии разума», в центре которой стоит идеал свободного, просвещенного и счастливого человека. По отношению ко всему «трансцендентному» Рассел занимает следующую позицию: «Моя позиция — позиция агностика» [7, с. 284]. Рассел верит только в человека. Он верит, что только человек является хозяином своей жизни и только он в силах изменить ее к лучшему. К этому типу личностей принадлежит Рассел, он верит в гуманистический идеал, разум, научный прогресс. Фромм адекватно интерпретирует позицию Рассела: «Бертран Рассел — это человек веры. Веры не в теологическом смысле, а веры как власти разума, веры в способность человека создать его собственный рай своими собственными трудами» [11, p. 77].

Но эта гуманистическая позиция сочетается с признанием человека крошечным по значимости явлением в масштабе вселенной. В рассказе «Кошмар богослова» теологу, во сне побывавшему на небесах, говорят, что после трехнедельной работы 5000 клерков наконец-то нашли галактику ХО 321762 (в которой находится Солнечная система). И теолог наконец-то понял: «Я какое-то бесконечно малое микроскопическое существо, обитающее на крошечной планете, вращающейся вокруг одной из незначительных звезд, которых только в нашей Галактике насчитывается 300 миллионов» [7, с. 311].

Теперь обратимся к спору Коплстона и Рассела. Позиции Рассела уже известны. Спор ведется по четырем основным проблемам: проблема возможности

философского доказательства существования Бога, проблема относительности ценностей, вопрос о причине мироздания, понимание роли религиозного опыта. При этом диалога практически не получается; Коплстон и Рассел высказывают антиномичные мнения и не могут переубедить друг друга.

Коплстон полагает возможным философское доказательство существования Бога, т. е. существование Бога доказывается не только на основании веры. «В объяснении существования мы должны придти к существу, которое содержит внутри себя причину своего существования, т. е. не может не существовать», — полагает Коплстон [7, с. 285]. Это Коплстон называет «аргументом от зависимости». Фактически здесь мы видим видоизмененное космологическое доказательство бытия Бога, взятое с обязательным допущением установления конкретности каждой причинной связи. Рассел на это не дает принципиальных возражений. Он занимает скептическую позицию по отношению к любым религиозным и абсолютно-идеалистическим суждениям. Постулируя агностицизм, Рассел обрекает Коплстона безуспешно предоставлять ему «факты», убеждающие в существовании Бога. Рассел, вооружившись кантовским критицизмом, рассматривает все подобные аргументы в качестве измышлений о вещах в себе, не имеющих научного значения. При этом Рассел, как и Кант, не утверждает, что Бога нет. Для него утверждения: «Есть совершенное существо» и «Не существует совершенного существа» одинаково бездоказательны, и данной бездоказательности достаточно для того, чтобы утверждать, что мы не знаем, существует Бог или нет. Рассел предпочитает скептически относиться не только к вопросу о существовании Бога, но и к вопросу о существовании «необходимого». В ответ Коплстон выдвигает чрезвычайно удачный аргумент: он указывает на Уайтхеда, который, признав необходимость реализма, аналитической процедуры и логического анализа, не отказался от метафизики и теологии, а наоборот, создал систему, возводящую научное знание к ним. «Суждение о том, что метафизические термины бессмысленны, кажется мне суждением, основанным на предвзятой философии», — считает Коплстон [7, с. 287]. Здесь нет необходимости отстаивать столь одиозное высказывание о «предвзятости» Рассела или опровергать его. Апеллируя к «философии Процесса» и «Гармонии» Уайтхеда, Коплстон, полагая, адекватно подчеркивает односторонность реализма Рассела, постоянно выражающего сциентистскую тенденцию. И если в области теории познания и логики Рассел сумел серьезно ограничить эту пагубную для философии тенденцию, то в области этики, философии политики и вопросов религии данная тенденция проявилась отчетливо.

Когда Коплстон возражает Расселу, утверждая невозможность постижения морального закона без допущения существования Бога, он безупречен, как верующий христианин, высказывающий свою позицию. Но философски (а только это мы имеем право критиковать у Коплстона) Коплстон высказывает догматические положения, не связывая их каким-либо логически определенным образом с «экзистенциальной ситуацией», о которой сам пишет. Утверждение «Первое, существование Бога может быть философски доказано с помощью метафизического аргумента; второе, что только существование Бога делает осмысленным моральный опыт человека и его религиозный опыт» [7, с. 305] неизбежно требует введения мистического в теологию, а это, в свою очередь,

делает уязвимым данный тезис со стороны Канта, утилитаристов, позитивистов, реалистов и других философов, верящих в силу логических аргументов, а не религиозной веры.

Очень интересен спор о понимании роли Бога как первопричины мира. Коплстон пытается показать, что вопрос: «Существует ли причина мира?» является вполне осмысленным на том основании, что он может быть помыслен непротиворечиво. Рассел возражает против правильности дескрипции. «Причина мира» является осмысленным утверждением, но Бог — имя собственное, следовательно, его можно подставить в высказывание: «А — причина мира». Но на основании этого невозможно сделать вывод о существовании Бога. Тут мы видим конфликт формальной логики, на позициях которой стоит Коплстон, и теории дескрипций Рассела, признающей существенное различие между логической и реальной истиной. Для Коплстона логика является раскрытием механизма деятельности человеческого разума, стремящегося к уподоблению разуму абсолютному.

Разговор на разных языках «раздувает» костер спора. Коплстон полагает, что «бесконечный ряд зависимых существ так же не способен быть причиной самого себя, как и одно-единственное зависимое существо» [7, с. 291]. Для Рассела же эта проблема не имеет смысла: все, что можно установить, является «просто» причиной, т. е. физически наблюдаемым объектом или событием, вызвавшим к существованию данное явление. Демиург, Бог, пантеистический космос и т. д. — все это можно рассматривать только как гипотезы, не имеющие, без достаточных доказательств, научного значения. Нет сомнения, Рассел не прав, полагая, что причина «атомарна», т. е. неприложима к целому, и Коплстон верно пытается сопоставить реальность Рассела с беспричинным миром Сартра. Рассел, конечно, не делает этического вывода о «чуждости» мира человеку, обреченному существовать в этой враждебной вселенной; вселенная для него этически нейтральна. Коплстон полагает, что, кроме феноменальных причин, существует и «трансцендентная» причина всего ряда в целом. Рассел соглашается, но требует от Коплстона фактов для доказательства этого тезиса. Коплстон, конечно, никогда не может предоставить «фактов», в понимании Рассела, — ведь он опирается на внутренний, мистический опыт переживания контакта с безусловной реальностью; он судит с позиции веры, что для агностика является пустым формализмом. Здесь Коплстону вторит А. Платинга, также отмечающий важность «гносеологического аргумента» при доказательстве существования Бога; Бог — это существо, которое человек способен познать.

Получается, что Бог сотворил нас наделенными познавательными способностями, которые задуманы так, чтобы мы могли достигать истинных верований в отношении широкого диапазона утверждений о нашем непосредственном окружении, о нашей внутренней жизни, о мыслях и чувствах других людей, о нашей вселенной, о правильном и дурном [5, с. 280].

Диспут Коплстона и Рассела, включенный в широко известную на Западе книгу Рассела «Почему я не христианин», показал столкновение двух диаметрально противоположных мировоззрений: ортодоксально-религиозного и радикально-научного. Нельзя сказать, что оба мыслителя всегда догматичны.

Коплстон делает шаг в сторону рассмотрения теологических и философских вопросов из «экзистенциальной ситуации» человека, Рассел готов допустить существование Бога, если кто-то сможет ему продемонстрировать доказательство, внушающие доверие с позиции аналитической философии. При этом очевидна еще одна важная тенденция- столкновение возникает в основном в пределах сферы моральной философии, занимающейся такими проблемами, как существование добра и зла, возможность правильной жизни, выбор человека истинного и т. п. В отношении же метафизических вопросов диалога не получается: атеистически настроенные реалисты — Рассел, Айер, Куртц и др. — ставят философию в зависимость от эмпирических фактов, открываемых в научном исследовании, религиозные мыслители ищут, в конце концов, ответов в области теологии и мистики. Даже «логика», на которую постоянно ссылаются в ходе диспута Коплстон и Рассел, различна в интерпретации каждого из них. Коплстон, в области метафизики придерживающийся абсолютного идеализма, полагает, что в основании логики лежит идея необходимой и всеобщей связанности всего сущего, постепенно постигаемой (в этом для Коплстона заключается роль философии) человеческим разумом. Рассел же ставит в центр логической теории проблему обоснования дескрипции, т. е. правильного приписывания имени определенному факту или группе фактов, наблюдаемой реальности.

Настала очередь обратиться к идеям относительно природы Бога в системе Уайтхеда. Многие философы справедливо разграничивают сферу философии и теологии, полагая, что философы часто используют теологические понятия в качестве авторитета в вопросах, которые они неспособны решить, используя методы науки и метафизики. Уайтхед ясно видел эту трудность и предпринял разграничение между понятием Бога как онтологической категорией и личным Богом христианства.

Разделив бытие на «Мир Ценности», который проявляется в виде вечных объектов, и «Мир Деятельности», который представляет собой совокупность событий, Уайтхед справедливо отмечает, что только в первом можно обнаружить непосредственное действие Бога. «“Мир Ценности” обнаруживает существенную унификацию вселенной. Так что, обнаруживая аспект бессмертия многих личностей, он также предполагает унификацию личности. Это и есть понятие Бога», — пишет Уайтхед [9, с. 315]. Бог, таким образом, является принципом единства. Он выступает гарантом того, что множественные события являются не хаотичным набором, а совокупностью упорядоченной иерархии организмов. Вопрос о существовании в пределах философии возможно обсуждать, только допустив возможность влияния личности на мир вокруг нее. Вместе с Джеймсом и Ясперсом Уайтхед выдвигает необходимость «философской веры» как возможность личного убеждения в существовании высшей ценности. Это убеждение ведет к символическому видению мира, когда каждое явление выводит наше сознание к чувствованию единого мирового целого. Символистическая трактовка рассматривает в неразрывном единстве «сложный мир изменчивого факта, принимающего бессмертие осуществленной ценности» и «вневременный мир простой возможности, приобретающей временную реализацию» [16, р. 2]. Только божественная гармония способна

сохранить постоянный баланс между изменчивыми сущностями; человек способен только осознать это.

Как уже отмечалось, Бог в картине мира Уайтхеда отличен от Бога религиозных представлений. Будучи лично очень религиозным человеком, Уайтхед понимает, что в области метафизики возможны только рациональные выводы, поэтому он, по мнению Эйзендрата, кажется иногда «безличным и абстрактным» [10, р. 3]. У Уайтхеда знание о природе Бога покоится на эмпирической основе, т. к. Бог есть абстрактная сущность, являющаяся реальным основанием конкретной действительности. Бог также не является абсолютным существом. «Нет основания для объяснения природы Бога, так как эта природа есть основание самой рациональности», — заключает Уайтхед [9, с. 241].

Деятельность Бога понимается Уайтхедом пантеистически. Бог действует в любом организме, но не предопределяет его существование и развитие, а только оберегает его целостность. «Вместо аристотелевского бога-перводвигателя мы постулируем Бога, который играет роль принципа конкретизации», — полагает философ [9, с. 236]. Неслучайно его внимание к идеям Фомы Аквинского и Спинозы. Он прямо отмечает, что природа Бога в его концепции напоминает бесконечную субстанцию Спинозы. Ее атрибутами являются «способность к индивидуализации во множестве модусов и область вечных объектов» [9, с. 239]. И далее: «Философия организма в целом согласуется со спинозовской схемой мышления» [9, с. 276]. Уайтхеда привлекают в философии Спинозы последовательно проведенный монизм и открытость для включения в систему нового содержания, которое можно согласовать со строго определенными законами универсума. Для Уайтхеда так же, как и для Спинозы, свобода творческой активности субъекта неразрывно связана с осознанностью универсальных связей мироздания. Он отвергает деистическую картину мира Декарта, утверждающую первичность Бога как первопричины. «Бог не творит мир, он спасает его, или, более точно, он является поэтом мира», — полагает он [14, р. 526]. Интересно, однако, что «поэтичность» Бога не исключает того, что его безусловная деятельность подчинена высшей, осознанной необходимости.

Сложно судить об этой части воззрений Уайтхеда. С нашей точки зрения, вопрос о творении мира неразрешим в пределах метафизического дискурса. Христианское богословие однозначно утверждает, что Бог и творит, и спасает мир, т. е. Уайтхед, по крайней мере, не ортодоксален. Однозначно только то, что, говоря о Боге как о «принципе конкретизации», как о «поэте» мира, Уайтхед полагает, что «Он [Бог] не есть мир, а только ценность мира» [15, р. 527].

Воззрения Уайтхеда уместно сопоставить с идеями светского философа религии, но религиозно мыслящего человека Ричарда Суинбёрна, который в своих трудах неоднократно затрагивает проблемы существования, доказательства и определения Бога. Проблему существования Бога Суинбёрн рассматривает в связи с центральным понятием своей религиозно-философской системы — понятием «теизм».

Суинбёрн не отождествляет понятие «теизм» с христианством вообще. «Теизм» для Суинбёрна — убеждение, что существует Бог, но не более того.

Теистом я называю человека, который верит, что существует Бог. «Богом» я называю нечто подобное личности без тела (т. е. духу), которая вечная, свободная, способная делать все, что угодно, знает все, совершенно добра, должный объект человеческого поклонения и послушания, творец и хранитель вселенной. Христиане, иудеи и мусульмане, в этом смысле, теисты [12, р. 1].

Определяя таким образом теизм и понятие Бога, Суинбёрн подчеркивает философский характер своих определений. Он занимает позицию ученого, задача которого — объективная и адекватная реконструкция христианской теологии. Важно тем не менее, что Суинбёрн решительно отвергает устоявшиеся в британской философии отношение к религии, сформулированное Расселом и Айером. Согласно данной позиции, любое религиозное учение является враждебным человеческому разуму, опирающемуся на факты и логику; что же касается религиозных вопросов, поднимаемых религией, то все они носят либо психологический, либо социологический характер и могут тем самым существовать в пределах данных научных дисциплин. Суинбёрн называет «интеллектуальной трагедией» ситуацию, когда британская философия выработала стандарты ясного и четкого мышления, не оказав существенного влияния на теологическую мысль, подвергнувшуюся гораздо большему влиянию континентальной философии, и прежде всего экзистенциализма. Эту ситуацию Суинбёрн пытается исправить, его основная цель — сближение аналитической философии и теологии, доказательство возможности ее использования при рассмотрении религиозных вопросов.

Несмотря на популярность позиции Айера, Суинбёрн опровергает тезис о несовместимости религиозных догматов и законов природы, установленных в научном исследовании. Но устанавливает ли физика универсальную причину появления таких законов, вернее, процессов, которые обосновываются с помощью их? Теист, полагает Суинбёрн, утверждает, что все процессы в мире протекают при посредстве божественного вмешательства. «Теист верит, что все, что Бог осуществляет, он делает намеренно», — пишет Суинбёрн [12, р. 141]. Бог является всезнающей личностью, и он знает обо всех действиях и процессах. Бог не может быть «выведен» или «доказан» человеческим разумом, в него можно только верить. Суинбёрн постоянно опровергает онтологическое доказательство бытия Бога и отстаивает точку зрения индуктивного вывода положения «Бог существует», осуществленного из эмпирических посылок:

Я думаю, что онтологические аргументы в защиту существования Бога во многом являются просто аргументами философов и не отражают причины, согласно которым обычные люди верят, что есть Бог. Величайшие теистические философы религии в целом отвергли онтологические аргументы и полагались на аргументы *a posteriori* [13, р. 10].

Необходимо изучить природу видимого мира и только затем выяснить, как Бог проявляет себя в нем. Такую позицию, полагает Суинберн, занимал Фома Аквинский, которого он считает главным апологетом теизма. «Существование нашего мира, с его способностью произвести разумную жизнь (и других таких миров, если они существуют), есть, следовательно, главное подтверждение достоверности существования Бога», — считает английский философ [13, р. 322].

Таким образом, позиция теизма в интерпретации Суинбёрна вырисовывается: допускается выдвинутая Фомой Аквинским доктрина «двойной» истины, когда Бог определяет лишь общие причины существования мира. Природа Бога может постигаться только через изучение тварного мира, поскольку иным образом она не может быть постигнута человеческим разумом. Несмотря на необходимость доказательства существования Бога *a posteriori*, сфера «теологического» оказывается трансцендентной по отношению к реальности, и теологические суждения относятся к более высокому онтологическому уровню, чем суждения обыденного опыта, науки и философии. Как выражается Суинберн, «очень высока вероятность» того, что все сущее сотворено Богом.

На наш взгляд, в качестве философской базы для обоснования теизма, Суинбёрн активно привлекает не только аналитическую философию, но и широко известную доктрину абсолютного идеализма Брэдли. Налицо все признаки, роднящие Суинбёрна и Брэдли: обосновывается необходимость логической связанности суждений, суждения об Абсолюте относятся к другому порядку сущностей по отношению к эмпирическим суждениям, признаются религиозные основы морали, и в конце концов постулируется абсолютный идеализм в качестве «официальной» философии теизма.

Рассмотрев идеи Суинберна, можно прийти к выводу, что, даже допустив идею необходимости Бога в своей космологической схеме, важно быть не просто исследователем, а «теистически» ориентированным адептом. В таком контексте Уайтхед и Суинберн, несмотря на общность многих положений в формальном смысле, сильно отличаются друг от друга содержательно, методологически. Бог, к необходимости которого приходит Уайтхед, — это прежде всего метафизическое понятие (как бы лояльно сам Уайтхед ни относился к религии и вере). Уайтхед исследует природу Бога методами философского анализа, а если он в чем-то и согласен с теологией, то такие взгляды находят не догматическое, а скорее, логическое обоснование. Суинберн же судит именно как теолог — пусть как теолог с подчеркнуто неконфессиональной позицией — о природе Бога и его месте в мире. Для него методы метафизики являются вспомогательными; верным может быть допущение, что Суинберн постоянно, наподобие Гегеля, пытается показать единодушие теологии и метафизики в вопросе существования и доказательства божественного бытия.

Таким образом, подходя к выводам, можно допустить, что между аналитической философией и теологией могут возникнуть как коренное непонимание (в случае диспута Рассела и Копплстона) с последующим отделением друг от друга позиций философии и теологии, так и определенное сотрудничество, взаимное пересечение схожих доводов и доказательств, что обнаруживается в случае сопоставления идей Уайтхеда и Суинберна. Поэтому, если и говорить о взаимодействии аналитической онтологии и теологии в вопросе существования Бога, то его следует искать у тех аналитических философов, которые занимали ненатуралистические, отчасти антиреалистические позиции в области метафизики, равно как и у тех теологов, которые, не будучи догматиками, активно идут на контакт с методами аналитической философии, и даже заимствуют некоторые из них. Хотя принципиальные различия между подходами аналитической философии и теологии сохраняются, можно допустить, что

такие мыслители, как Уайтхед, Александер, Бруд, Мэки, Куртц, Суинбёрн, Платинга, формируют философски-теологическую традицию, которую принято называть аналитической философией религии. В этой традиции Расселу отведено ключевое место главного «раздражителя»: сторонника натурализма, агностицизма, антиклерикализма, даже атеизма, — по отношению к позиции которого формировались все без исключения воззрения в англоязычной философии религии и теологии XX — начала XXI вв.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
2. Коплстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. — М.: Вестком Долгопрудный, 1999.
3. Никоненко С. В. Английская философия XX века. — СПб.: Наука, 2003.
4. Никоненко С. В. Аналитическая философия религии // *Acta eruditorum*. — 2014. — № 17. — С. 13.
5. Платинга А. Аналитический теист: антология Алвина Платинги — М.: Языки славянской культуры, 2014.
6. Рассел Б. Практика и теория большевизма. — М.: Наука, 1991.
7. Рассел Б. Почему я не христианин. — М.: Политиздат, 1987.
8. Рассел Б. Искусство философствования // Рассел Б. Искусство мыслить. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
9. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990.
10. Eisendrath C. R. *The Unifying Moment*. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
11. Fromm E. *Prophets and Priests* // B. Russell. *Philosopher of the Century*. — Boston: Allen & Unwin, 1967.
12. Swinburne R. *The Coherence of Theism*. — Oxford: Oxford University Press, 1989.
13. Swinburne R. *The Existence of God*. — Oxford: Oxford University Press, 1992.
14. Whitehead A. N. *Process and Reality*. — New York: The Free Press, 1929.
15. Whitehead A. N. *Religion in the Making* // Whitehead A. N. *An Anthology*. — New York: Macmillan, 1953.
16. Whitehead A. N. *Essays in Science and Philosophy*. — New York: Rider and Company, 1948.