

Пирс и доказательства существования Бога*

Е.В. Логинов

МГУ имени М.В. Ломоносова

119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
ауд. Г-330, г. Москва, Россия

loginov.ev@philos.msu.ru

Аннотация. В статье анализируются взгляды Чарлза Пирса на традиционные аргументы в пользу бытия Бога: телеологический, космологический и онтологический. Показывается, что Пирс был религиозным мыслителем, который еще в молодости пытался решить проблему возможности рассуждения о Боге. Однако он, видимо, никогда не принимал ни одного из стандартных теистических доказательств. Телеологическое доказательство, согласно Пирсу, не работает по двум причинам. Во-первых, свидетельства о порядке в природе совместимы как с теизмом, так и с атеизмом. Во-вторых, сама процедура взвешивания свидетельств исключает почтение к Богу. Космологическое доказательство не работает, так как в начале космологии Пирса находится ничто, а не нечто, что определяется его учением об объективной случайности. Онтологическое доказательство также не работает по двум причинам. Во-первых, Пирс признает тезис Канта о том, что существование не есть реальный предикат. Во-вторых, сам Пирс определяет существование как реакцию, что исключает применение этого свойства к Богу. Однако в конце статьи я разбираю одно тексту-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 22-28-00752 «Проблема доказательства бытия Бога в англо-американской философской теологии XVIII–XIX вв.». Я благодарю А. Юнусова, А. Беседина, В. Васильева, Т. Тарасенко, В. Бобкову, П. Резвых, Д. Бугая, В. Шохина за обсуждение этой работы на разных этапах.



альное свидетельство, в котором Пирс всё же допускает убедительность одной нестандартной версии онтологического аргумента и предпринимает попытку решить проблему зла.

Ключевые слова: Пирс, доказательства бытия Бога, метафизика, теология, телеологический аргумент, космологический аргумент, онтологический аргумент, проблема зла, Дунс Скот, Шеллинг, Кант

Для цитирования: Логинов, Е.В. «Пирс и доказательства существования Бога». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 140–210.

Поступила в редакцию: 22.06.24

Принята к публикации: 09.08.24

Peirce and the Proofs for the Existence of God*

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University

119991, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building ‘Shuvalovsky’, room G-330, Moscow, Russia

loginov.ev@philos.msu.ru

Abstract. The article analyzes Charles Peirce’s views on traditional arguments for the existence of God: teleological, cosmological, and ontological ones. It shows that Peirce was a religious thinker who, even when he was young, tried to solve the problem of whether it was possible to reason about God. However, he never accepted any standard theistic proof. The teleological argument according to Peirce fails for two reasons: first, evidence given by the order in nature is compatible with both theism and atheism, and secondly, the process of weighing this evidence itself undermines reverence for God. The cosmological argument fails because, at the origin of Peirce’s cosmology, there is nothing, not something. This thesis is determined by his theory of objective randomness. So, the cosmological

* This article has been funded by the Russian Science Foundation, project no. 22-28-00752. “Issue of proving God’s existence in the English and American philosophical theology of the 18th–19th cc.” I thank A. Iunusov, A. Besedin, V. Vasilyev, T. Tarasenko, V. Bobkova, P. Rezvykh, D. Bugai, V. Shokhin for discussing the drafts of this paper.

argument doesn't work. The ontological argument fails for two reasons as well: firstly, Peirce agrees with Kant's view that being is not a real predicate. Secondly, Peirce himself defines existence as a reaction, which excludes the application of this predicate to God. However, at the end of the article, I analyze one text in which Peirce nonetheless admits the persuasiveness of one non-standard version of the ontological argument and solves the problem of evil.

Keywords: Peirce, proofs of the existence of God, metaphysics, theology, teleological argument, cosmological argument, ontological argument, the problem of evil, Duns Scotus, Schelling, Kant

For citation: Loginov, Evgeny V. "Peirce and the Proofs for the Existence of God." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 140–210. (In Russian)

Received: 22.06.24

Accepted: 09.08.24

Хотя Ч.С. Пирс давно вошел в канон светской философии науки¹, взгляд на этого мыслителя из лишь сциентистской перспективы не позволяет заметить важный аспект его идей: религиозный². Изучение этого аспекта полезно сразу в двух отноше-

¹ Это отражается в содержании энциклопедических статей в «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Robert Burch, «Charles Sanders Peirce», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>) и в «Новой философской энциклопедии» (статьи В.Н. Поруса и В.К. Финна, <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH051290503f932bdf472a05>). В этих статьях Пирс представлен прежде всего как секуляризованный мыслитель – за исключением одного места. В.Н. Порус пишет, что, по Пирсу, «[д]ух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы (доктрина “агапизма”)». Высшее воплощение духа – Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными качествами – чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый остаток, направляемый верой». Эта моя статья фактически представляет собой раскрытие первой части последнего тезиса Поруса.

² Показательно, что в относительно недавнем опросе о судьбах прагматизма его участники почти не обсуждают религиозную сторону вопроса (Игорь

ниях. Во-первых, оно позволит более полно представить идеи этого американского философа. Разумеется, обсуждаемое в этой статье трудно отнести к центральным темам философии Пирса. Однако некоторые историки философии имеют вкус к руинам и недостроенным зданиям³. Во-вторых, изучение позволит уточнить наши представления о связи религии и философии в конце XIX – начале XX в. В этот период секуляризация во многих западных странах достигла такого высокого уровня, который до того не наблюдается в письменной истории⁴. А потому изучение «остатков» религиозного в философии того периода представляет большой научный интерес. Рассмотреть все аспекты мышления Пирса о Боге в рамках одной статьи невозможно. Поэтому я сосредоточусь лишь на одной проблеме: что Пирс думал о традиционных аргументах в пользу теизма? Но сначала нужно сказать несколько слов об отношениях Пирса и христианства в целом.

Формально Пирс принадлежал к Епископальной церкви, что находилось в некотором противоречии с семейными традициями⁵. В позднем письме он описывает дело так:

Джохадзе, ред., *Прагматизм и его история: Современные интерпретации*. М.: Академический проект, 2018).

³ Скажем, нас может интересовать то, как Пирс изучал египетский язык – Frank Kammerzell, Aleksandra Lapčić, Winfried Nöth, «Charles S. Peirce's Egyptological Studies», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, no. 4 (2016). Или его попытки использовать таблицы истинности и построить трехзначную логику, несколько опередившие мировую науку, но оставшиеся заметками на полях: Е.В. Логинов, «Пирс и парадокс лжеца», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 1, № 4 (2017); Alex Belikov, «Peirce's Triadic Logic and Its (Overlooked) Connexive Expansion», *Logic and Logical Philosophy* 30, no. 3 (2021). Историк философии, который вдохновляется руинами, может также принять что-то вроде сильной программы в социологии знания.

⁴ О проблемах теории секуляризации и ее сильных сторонах см. А.В. Апполонов, «Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации», *Концепт: философия, религия, культура* 5, № 3 (2021); Ян Фэнган, *Религия в Китае: выживание и возрождение при коммунистическом режиме* (Academic Studies Press, 2022).

⁵ Отец философа, математик Бенджамин Пирс, как пишет об этом биограф Пирса-сына Дж. Brent, относился к своему предмету как пифагорейской молитве и заложил религиозное и мистическое основание философии

<...> в нашей унитарной семье я слышал лишь злобные перепалки между кальвинистами и унитариями, и хотя последние были менее абсурдны, чем первые, я считал, что их церковь основана на простом отрицании, и когда я вырос, то присоединился к Епископальной церкви, не веря ни во что, кроме ее общей сути и духа. В них я глубоко верил и верю» (25 июля 1908 г.)⁶.

В более раннем письме 24 апреля 1892 г. Пирс признается в мистическом опыте, который у него был в Епископальной церкви святого Фомы (W 8: lxxvi⁷). В конце письма Пирс признается:

Я никогда не был мистиком до того. Но теперь я – мистик⁸.

своего сына (Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), 33ff). «Пифагореизм» сочетался у Бенджамина с унитаризмом и сведенборгианством, важность чего можно будет оценить в конце этой статьи. Подробнее анализировать отношения сына и отца здесь у меня нет возможности. См. первую главу биографии Brenta, а также Виталий Кирющенко, *Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки* (М.: Территория будущего, 2008), 17–42.

⁶ Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993), 15.

⁷ Здесь и далее ссылки такого типа указывают на «Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition», сначала указывается том, потом страница.

⁸ Ср. «Есть ученые и люди, находящиеся под влиянием науки, которые смеются над откровением; и, конечно, наука научила нас смотреть на свидетельства в таком свете, что вся теологическая доктрина “Свидетельств” кажется довольно слабой. Однако я не считаю философским отвергать возможность откровения. И всё же, признавая это, я, как логик, заявляю, что откровенные истины – то есть истины, в пользу которых не говорит ничего, кроме откровений, сделанных нескольким людям, – представляют собой, безусловно, самый неопределенный класс истин из всех существующих. Здесь нет вопроса об универсальности, ибо откровение само по себе спорадично и чудесно» (CP 1.143). С другой стороны, если «у человека не было религиозного опыта, то любая религия, не являющаяся притворством, для него пока невозможна; и единственный достойный выход – спокойно ждать, пока такой опыт придет. Никакие рассуждения не могут заменить опыт» (CP 1.655).

Христианские темы пронизывают всё пирсовское наследие: от ранних дневниковых записей до зрелой и поздней философии⁹. Так, в юношеском дневнике за 1858 г. мы читаем:

Когда ребенок обжигает палец о свечу, он не только испытывает неприятные ощущения, но и получает урок осмотрительности (*prudence*). Сама материя не могла дать ему это понятие (*notion*), поскольку ей нечего было дать; следовательно, при сотворении мира эту мысль вложил в природу Бог. Это тепло было формой, а все силы – это формы. А о материи мы ничего не знаем (W1: 7).

Буквально следующая запись в этом документе содержит молитвенное обращение:

Молю тебя, Отче, помоги мне принять мои врожденные идеи как объективно обоснованные. Я хотел бы жить в полном соответствии с законами, как инертная материя живет в соответствии с законами природы (W1:7).

Нет никаких сомнений, что все или почти все центральные идеи Пирса также имеют христианский или квазихристианский окрас: даже прагматическая максима изначально иллюстрируется примером про католицизм и протестантизм (W 3: 266) и, сильно позднее, словами из Мф. 7:16 (CP 5.402n2)¹⁰. Его теория истины и реальности тоже имеет теологическое изменение:

Я не верю, что что-либо (если только это не Бог) полностью соответствует идее реального (CP 2.532).

⁹ Религиозные взгляды Пирса (а также его довольно консервативные политические воззрения) сочетаются с тем, что это был представитель сформированного Гражданской войной поколения американцев, которые ввели страну в современную эпоху, а сам Пирс, наряду с другими членами Метафизического клуба, заслуженно называется одним из первых современных мыслителей в США: см. – Louis Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001), xi.

¹⁰ Здесь и далее ссылки такого типа указывают на «Collected Papers of Charles Sanders Peirce», сначала указывается номер тома, потом страница.

Замковый камень метафизики Пирса, который призван увязать вместе разные ее сюжеты, – это доктрина эволюционной любви, которая была прямо построена на противопоставлении дарвинистского понимания эволюции ее христианскому пониманию:

Как выразился Дарвин <...>, [движущая сила эволюции это] борьба за существование; и ему следовало бы добавить в качестве своего девиза: «Каждый сам за себя, и дьявол заберет последнего»! Иисус в своей Нагорной проповеди выразил иное мнение. Словом, вот в чём проблема. Евангелие Христа говорит, что прогресс приходит от того, что каждый человек объединяет свою индивидуальность в сочувствии к своим ближним. С другой стороны, убеждение девятнадцатого века состоит в том, что прогресс происходит благодаря тому, что каждый человек изо всех сил стремится к самому себе и всякий раз попирает ногами своего ближнего (CP 6.293–4).

По Пирсу, любовь делает возможной эволюцию, и она же является сутью христианской религии, в силу чего служение Христу есть совершенная свобода (CP 5.339, CP 6.441). Поскольку учение об эволюционной любви является разделом космологии Пирса, то легко можно согласиться с правдоподобностью наблюдения Джона Шерифа: «космология Пирса без проблем может быть соотнесена с библейской историей о творении»¹¹.

Убежденный христианин, практикующий естествоиспытатель, увлеченный читатель схоластической философии и философии Нового времени и сам оригинальный мыслитель, Пирс вполне ожидаемо думал о том, что философы как философы могут сказать о существовании Бога. Рассуждения на эту тему можно начать с того, чтобы разобраться в самой возможности рассуждать о Боге. Широко известная проблема тут состоит

¹¹ John K. Shreff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 3. Подробнее о том, в какой мере космология и даже теория знака Пирса пропитаны теологией, см. работу Andrew Robinson, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* (Leiden: Brill, 2010). О Пирсе как о теосемиотике: Michael L. Raposa, *Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning* (New York: Fordham University Press, 2020).

в том, что наши рассуждения во многом основаны на познании подобного через подобное, в то время как Бог по определению должен быть чем-то уникальным; а значит, неясно, как рассуждение о Боге в принципе возможно. Если с этим затруднением можно как-то разобраться, то следующим шагом было бы естественно спросить: что нам стоит думать о традиционных аргументах в пользу бытия Бога? Если исследование этого вопроса не оставляет нас с каким-то успешным доводом, то можно попытаться предложить свой, новый аргумент.

Собственно, нечто похожее на эту схему мы и находим, когда изучаем эволюцию Пирса как мыслителя. В юности Пирс пытался обосновать то, что мы можем рассуждать о Боге в принципе. В средний период философ довольно много писал о Боге, хотя нельзя сказать, что в его наследии мы находим развернутые мнения о том, что следует думать об онтологическом, космологическом и телеологическом аргументах¹². Однако косвенно его мнение об этом всё же можно установить. И, наконец, Пирс прямо представил свое обоснование теизма в статье 1908 г. «Забытый аргумент в пользу реальности Бога»¹³. Однако

¹² Такая классификация восходит к И. Канту (А 591 / В 619). Разумеется, сейчас мы знаем, что не существует *одного* онтологического, или космологического, или телеологического аргумента. Это три семейства аргументов или три стратегии аргументации в пользу теизма. Конечно, эти три подхода не исчерпывают всего поля теистических аргументов. Но в этой статье я сосредоточусь только на этих доводах, понимая, что моральные аргументы, исторические аргументы, аргументы от сознания и другие тоже могут заслуживать внимания. Я также не буду обсуждать аргумент от чудес, хотя известно, что Пирс критиковал аргумент Юма против чудес (СР 6.522–547). Укажу лишь, что Пирс всерьез относится к библейским чудесам, но при этом не рассматривает их как прямые свидетельства в пользу теизма: «Я не поддерживаю идею о том, что библейские истории, например, показывают, что законы природы были нарушены, хотя они могут помочь показать, что законы природы не так механистичны, как мы привыкли думать» (СР 6.606). О моральном аргументе см. Andrew Modaff, «A Moral Argument for God's Existence, The Peircean Perspective, and an Interpretive Scheme for the Success of the Twelve Steps» (Ph.D. thesis, University Honors College Middle Tennessee State University, 2020).

¹³ Charles S. Peirce, «A Neglected Argument for the Reality of God», *The Hibbert Journal* 7 (1908): 90–112.

эта статья уже многократно привлекала внимание историков философии¹⁴, поэтому я сосредоточусь скорее на отдельных свидетельствах, которые позволят понять, почему Пирс не признавал традиционные теистические аргументы. Эти свидетельства я буду брать из рассуждений Пирса на эпистемологические и космологические сюжеты, анализ которых позволит нам там, где это возможно, контекстуализировать эти данные. Насколько мне известно, до этого еще никто не пытался

¹⁴ См., например: Bowman L. Clarke, «Peirce's Neglected Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 13, no. 4 (1977); Dennis Kohatyn, «Resurrecting Peirce's "Neglected Argument" for God», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18, no. 1 (1982); Peter Ochs, «Charles Peirce's Unpragmatic Christianity: A Rabbinic Appraisal», *American Journal of Theology & Philosophy* 9, no. 1/2 (1988); Douglas R. Anderson, «Three Appeals in Peirce's Neglected Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, no. 3. (1990); Heather L. Nadelman, «Baconian Science in Post-Bellum America: Charles Peirce's "Neglected Argument for the Reality of God"», *Journal of the History of Ideas* 54, no. 1 (1993); Georg Behrens, «Peirce's "Third Argument" for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry», *The Journal of Religion* 75, no. 2 (1995); Douglas R. Anderson, «Peirce's God of Theory and Practice», *Revista portuguesa de filosofia* 51, no. 1 (1995); Vincent G. Potter, «C.S. Peirce's Argument for God's Reality: A Pragmatist's View», in *Peirce's Philosophical Perspectives* (New York: Fordham University Press, 1996); Gary E. Kessler, «A Neglected Argument», *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 36 (1998); Richard Gilmore, «Existence, Reality, and God in Peirce's Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real», *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 4 (2006); J. Caleb Clanton, «The Structure of C.S. Peirce's Neglected Argument for The Reality of God: A Critical Assessment», *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 50, no. 2 (2014); Gary Slater, *C.S. Peirce and The Nested Continua Model of Religious Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Brandon Daniel-Hughes, «The Neglected Arguments of Peirce's Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End», *American Journal of Theology and Philosophy* 36, no. 2 (2015); Jon Alan Schmidt, «A Neglected Additament: Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God», *Signs* 9, no. 1 (2018); David Rohr, «The Humble Argument is Musement on God's Great Argument», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 55, no. 4 (2019) (см. также его же диссертацию David Rohr, «C.S. Peirce's "A Neglected Argument for the Reality of God": A Critical and Constructive Interpretation» (Ph.D. Thesis, Boston University, 2020. <https://open.bu.edu/handle/>

систематически ответить на вопрос об отношении Пирса к традиционным доказательствам.

Первые попытки, 1859–1860: «Мы можем рассуждать о Боге...»

Одна из первых проб пера Пирса – это рукопись «Опыт о пределах религиозной мысли, в котором доказывается, что мы можем рассуждать о (reason upon) Боге» (W1: 37–40), которая датирована августом 1859 г. (напомню, что Пирс родился в 1839 г.). Текст начинается с вопроса:

Что мы [в принципе] можем обсуждать? Можем ли мы обсуждать то, что не разумеем (comprehend)? Можем ли мы обсуждать то, что не имеет существования в природе или в воображении? (W1: 37).

Мы вполне можем, считает Пирс, обсуждать всё, в отношении чего можно построить силлогизм. А для построения силлогизмов нам нужны определения. И мы можем давать понятные определения вещам, которые не можем понять. Эту мысль Пирс объясняет при помощи следующего примера. Мы можем рассуждать о четырехстороннем треугольнике. Чтобы показать, что у нас нет такого понятия, придется об этом рассуждать. Этот пример кажется ему элементарным, а потому можно привести более сложный. Кто-то может сказать, что воображает, как две личности поменялись идентичностями. Но Пирс берет-ся рассуждением показать, что в действительности этого представить нельзя.

Мы безусловно можем согласиться с Пирсом, что второй пример более сложный, во всяком случае, в отсутствие пояснений. Если под «identity» тут имеется в виду то отношение, которое каждая вещь имеет только к себе самой, то, действительно, представить себе обмен идентичностями невозможно, поскольку это чисто формальное отношение, так что результат обмена

не будет отличим от состояния до обмена. Если же под этим термином имеется в виду сюжет по обмену телами или душами, как в мысленном эксперименте Дж. Локка¹⁵, то неясно, почему Пирс мог считать это непредставимым, учитывая, что взгляды Пирса на тождество личности можно понимать как в широком смысле слова психологические, как и у Локка¹⁶.

Так или иначе, Пирс считает, что его примеры показывают, что мы можем понимать определения, чье определяемое для нас не представимо. Что это значит? В глазах молодого философа это значит, что для некоторых понятий невозможен синтез, наши способности для этого не подходят. Видимо, Пирс имеет в виду, что под некоторые понятия нельзя подвести созерцания, но мы всё же можем рассуждать о значениях этих понятий. Решив так, Пирс переходит к попыткам определить бесконечность: сделать это можно, если соотнести бесконечность с другими понятиями. Для этого он делает грубый набросок своих представлений о категориях.

Мы можем представить любой объект нашей мысли как событие. Каждое событие есть определенная зависимость, или отношение, между чем-то и чем-то. Например, бросок мяча – это серия элементарных событий, каждое из которых есть отношение мяча в любой момент к самому себе в предшествующий момент. Пирс выделяет три вида отношений: общение (community), причинность и впадение¹⁷ (influx). Ясно, что это творческая

¹⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich (Oxford University Press, 1975), 340; (II.27.§ 15).

¹⁶ Torjus Midtgarden, «Peirce on the Notion of Self and Personal Identity», *History of Philosophy Quarterly* 19, no. 1 (2002).

¹⁷ Можно передать как «погружение». Но тут я следую переводу, который предлагает Кирющенко: см. Виталий Кирющенко, «Заметки к предыстории прагматизма», *Альманах «Studia culturae», Выпуск 1* (СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001). Этот вариант можно считать синонимом для «включения»: мы говорим о том, что субъект включает в себя предикат, а Пирс может сказать, что предикат «впадает в» субъект. Ниже мы увидим, что при таком переводе получается, что творение впадает в Творца, что в обычной авраамической перспективе кажется странным: скорее, мы бы сказали, что творение «вытекает из» Творца. Соглашаясь с неловкостью таких выражений, я всё же решил оставить вариант Кирющенко. Вариант «связующее звено»,

«переработка» кантовских категорий отношения: присущность и самостоятельное существование, каузальность и зависимость, общение (B106). «Впадение» определяется Пирсом так: «модус зависимости, характера от поступков, вещей от качеств». Таким образом любое качество «впадает» в субъект, который им обладает. Но «впадать» можно в трех разных модусах: отрицание, реальность, бесконечность.

Это вариация на тему второго столбца таблицы категорий Канта, качества. Кант выделяет там реальность, отрицание и ограничение. Ограничение – это категория, которая является результатом предметного истолкования логической функции «бесконечные суждения». Напомню, что Кант считает важным в трансцендентальной логике (в отличие от общей логики) различать отрицательные и бесконечные суждения. Отрицательными будут суждения типа «душа не смертна»: этим суждением я «предотвращаю заблуждение» (B97). Бесконечным суждением будет «душа есть нечто несмертное». Этим суждением, по Канту, «я включаю душу в неограниченный объём несмертных существ». Но не стоит путать такое включение с тем, которое совершается утвердительными суждениями типа «душа красива». Если объём понятия «несмертный» включает всё, что угодно, кроме смертных вещей, то объём понятия «красивый» включает все красивые вещи. Грубо говоря, можно сказать, что бесконечные суждения по форме являются утвердительными, а по существу – отрицательными. С формальной точки зрения отрицательными суждениями Кант называет те, где отрицание относится к глаголу, а бесконечными – те, где отрицание является номинальным. В литературе неоднократно высказывались сомнения в том, что такое деление Канта удачно¹⁸. Сам Кант

которое предлагает Нечаев, кажется мне ничем не лучше – С.Ю. Нечаев, «Фанероскопия Ч.С. Пирса versus феноменология Э. Гуссерля», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика* 12, № 1 (2012). О средневековом понятии influxus, «вливание», см. Г.В. Вдовина, «Джон Милбанк и “дело Суареса”», *Историко-философский ежегодник* 38 (2023).

¹⁸ В.Н. Брюшинкин, «О логических ошибках в кантовской таблице суждений», *Кантовский сборник* 2, № 28 (2008); Mark Siebel, «Kant on Infinite and

в рукописях 1773–1775 гг. выделяет только утвердительные и отрицательные суждения и, соответственно, категории (или, точнее, «рубрики мышления») реальности и отрицания¹⁹. Учитывая это, не очень ясно, можно ли мотивировать включение «ограничения» в таблицу категорий чем-то еще, кроме соображений симметрии. Я выношу за скобки эти трудности, потому что они не существенны для темы этой статьи. В любом случае ранний Пирс следует за Кантом и некоторыми кантианцами²⁰ в мысли о том, что выделять «бесконечные суждения» – это хорошая идея. Позднее он изменит свое мнение и в начале XX в. скажет, что Кант ввел бесконечные суждения, так как они завершали его триаду категорий качества (CP 2.381²¹).

Пирс приводит эту схематику, чтобы показать, что, хотя бесконечность и не дана нам, мы можем судить о ней как о члене системы взаимоотношений понятий. В частности, он предполагает, что из схемы видно, что только качество может быть бесконечным.

Бесконечность, считает Пирс, может быть определена двумя разными способами. Либо она понимается как качество

Negative Judgements: Three Interpretations, Six Tests, No Clear Result», *Topoi* 39, no. 3 (2020). Но есть и защитники: Willem van der Kuylen, «Infinite Judgment in Kant's "Critique of Pure Reason"», *Логическое кантоведение-4* (Калининград: Калининградский государственный университет, 1998); Robert Hanna, «Kant's Theory of Judgment», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, October 23, 2017 <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment/>>.

¹⁹ Иммануил Кант. *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*, под ред. В.А. Жучкова, пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова (М.: Прогресс-Традиция, 2000), 62.

²⁰ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, «О Я как принципе философии», в *Ранние философские сочинения*, пер., вступ. ст., коммент., примеч. Ивана Фокина (СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000), 87; Иоганн Готлиб Фихте, «Основы общего наукоучения», в *Сочинения в двух томах* (СПб.: Мифрил, 1993), 2:101. Впрочем, и Фихте, и Шеллинг высказываются на этот счет несколько неуверенно.

²¹ Оригинал публикации: Charles S. Peirce, «Limitative», in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, vol. 2 (New York: Macmillan, 1902).

количества: как предикат единства, множественности или целокупности (это первый раздел таблицы Канта). Либо она понимается как «впадающая» («инфлюкционная») зависимость, «которая превосходит реальность» (W1: 39). «Это объясняет, как, не будучи способными мыслить бесконечность, мы можем судить о ней», – заверяет Пирс. Мы можем приписывать ее либо чему-то реальному, либо чему-то нереальному. Например, можно сказать, что половина бесконечной линии составляет 0,5 ее длины. В этом случае бесконечность понимается как впадающая зависимость качества: качество «бесконечность» как бы впадает в субъект «линия». Мы также можем говорить и о нереальных бесконечных, когда говорим, что бесконечно малыми можно пренебречь. Тут бесконечное есть то, что превосходит реальность. Далее Пирс почему-то переходит к анализу разных схем восприятия, критикуя схему, которая противопоставляет ноумен²² и феномен, и предлагая схему, в которой впечатление, которое мыслимая вещь производит на душу, находится во впадающей зависимости от мыслимой вещи. Хотя в документе нет вообще никаких ясных пояснений, что именно это могло бы значить, видимо, речь идет, например, о такой ситуации, когда мы видим белое пятно и говорим: «это – белое пятно». Тут субъект («это») связан с предикатом («белое пятно») именно впадением.

Эта тема получает развитие в другой рукописи 1859 г., «Понятие бесконечности» (W1: 40–42). В целом основные тезисы здесь те же, что в предыдущей рукописи. Однако появляется новый термин: *псевдоидея*, примером которой является четырехсторонний треугольник. Псевдоидеи – это такие понятия, которые нельзя мыслить, но о которых можно рассуждать. Пирс выделяет два вида псевдоидей: те, которые нельзя мыслить, потому что в них просто есть противоречия, и те, которые не соответствуют нашей способности к синтезу. Последние

²² Видимо, Пирс предполагает, что ноумен – это нечто нементальное, а потому это – вещь сама по себе; в более поздних текстах, например в статье «Некоторые следствия из четырех неспособностей» («Some Consequences of Four Incapacities») (1868), Пирс объявит, что люди не способны составить понятие об абсолютно непознаваемом.

могут обладать объективной ценностью, но в этом трудно быть уверенным²³. Например, мы не можем быть уверены в том, что бесконечность, о которой мы рассуждаем, – это не просто что-то очень большое. Почему же Пирс тогда считает, что у нас вообще есть такая идея? Это следует из религиозной веры (Faith). Религия говорит нам, что бесконечное влияет на нашу душу; мы сами не можем обнаружить идею бесконечного в своем сознании: значит, у нас есть бессознательная идея бесконечного. В наброске «Почему мы можем рассуждать о бесконечном», который датирован 25 октября 1859 г., Пирс повторяет всё те же мысли, иногда дословно, но тут мы находим примеры других псевдоидей: единство, реальность, субстанция, необходимость (W1: 42).

Последний документ из раннего творчества Пирса, который я рассмотрю, – это «Доказательство бесконечной природы Творца», датированный летом 1880 г. Я приведу это «доказательство» целиком:

Необходимая Последовательность Причин и действий неотделима от времени, следовательно, она началась, когда началось время, и поэтому время также было *создано*, когда была создана Вселенная. Поэтому вся эта последовательность Причин во времени имеет зависимость от Творения, которое есть Впадение. Поэтому, поскольку Вселенная существует от века, количество Духовных Проявлений бесконечно. Q.E.D. (W1: 44).

К тому, как Пирс видит связь начала мира и Бога, я еще вернусь ниже.

Кратким итогом этого рассмотрения можно признать следующее. Молодой Пирс пытался обосновать возможность рассуждать о Боге тем, что мы можем рассуждать даже о тех идеях, которые мы не можем представить. И даже если мы не можем в полной мере понимать, о чём идет речь, когда мы говорим о Боге, мы можем надеяться, что говорим именно о нём. Основано это в конечном счете на вере. Но всё же это означает, что как-то о Боге мы можем говорить, а значит, приводить доказательства теизма нельзя запретить а priori.

²³ С этим остается только согласиться: трудно.

Теперь попробуем понять, что Пирс думал о классических аргументах в пользу теизма: онтологическом, космологическом и телеологическом. И хотя Пирс не высказывался прямо и развернуто о рациональной теологии²⁴, сделать это всё же можно, если проанализировать имеющиеся у нас свидетельства. Хорошей отправной точкой для нас будет телеологический аргумент. Я решил начать с него на двух основаниях: хронологическом и концептуальном. Хронологическое основание состоит в том, что текст, с которого я начну анализ в этой секции, создан Пирсом довольно рано²⁵. Концептуальное основание состоит в том, что этот текст демонстрирует контуры того, как Пирс представлял себе Бога. Обращать внимание на такие вещи полезно: прежде, чем браться за доказательства существования или реальности чего-то, разумно понять, о существовании или реальности чего именно идет речь.

Телеологический аргумент: наука и религия

Среди всех особенностей, которые имеет телеологическая аргументация в пользу теизма, для наших целей нужно подчеркнуть две. Во-первых, в отличие от космологического и даже от онтологического аргумента, телеологическая аргументация прямо направлена на демонстрацию существования разумного творца мира. Первопричина может (возможно, лишь на первый взгляд) не быть разумной; *входит ли* разумность, сознательность или личностность в понятие всесовершенного существа – отдельный вопрос, который нерелевантен сам по себе онтологическому аргументу, который концентрируется на том, что в это понятие *входит* «существование». Во-вторых,

²⁴ Впрочем, есть свидетельства, что он намеревался это сделать. Так, весной 1884 г. он хотел читать курс лекций о логике религии в Университете Джона Хопкинса, а в мае, видимо, выступал в Метафизическом клубе на тему доказательств существования Бога (W4: lxvi). Однако в имеющихся у нас по этому поводу документах нет обсуждений конкретно доказательств.

²⁵ При этом он создан намного позднее тех первых опытов, которые я уже разобрал.

поскольку сторонник такой аргументации должен показать, что теистическая гипотеза лучше объясняет порядок в мире, чем другие гипотезы (и при этом стоит выбирать ее, а не воздержание от объяснения в силу ограниченности нашего познания), а «другие» гипотезы – обычно сциентистские, то существует естественная связь телеологической аргументации и проблемы отношения между наукой и религией. Поэтому ниже мы обратимся к тому, является ли для Пирса обнаруживаемый наукой порядок в природе свидетельством в пользу существования разумного творца. В рамках этого раздела я употребляю термины «порядок» и «целесообразность» как синонимы.

На основании уже прочитанного в предыдущем разделе читатель мог предположить, что Пирс далеко не всегда выражал свои мысли ясно. И это действительно так²⁶. Однако иногда Пирс формулирует свои мысли прямо, просто это делается не совсем в тех текстах, где можно было бы этого ожидать. Так, довольно ясную формулировку представления Пирса о Боге мы находим в набросках к так и не опубликованной рецензии, которую он написал на книгу Дж. Ройса²⁷ «Религиозный аспект философии» (1885). Пирс пишет:

Согласно теории доктора Ройса, реальное существование Бога заключалось бы в его воображении или постулировании Самого Себя; таким образом, согласно нему, оно имело бы ту же

²⁶ В литературе отмечается, что у Пирса были «большие трудности в обращении с письменным языком», см. Кирющенко, *Оса в бутылке*, 34. Впрочем, и устное изложение его идей часто было непросто понять. Джеймс характеризовал лекции Пирса так: «вспышки яркого света перемежались в них киммерийским мраком»: см. William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green, and Co., 1907), 5. Рус. пер.: Уильям Джемс, *Прагматизм*, 2-е изд. (СПб.: Шиповник, 1910), 10.

²⁷ Я не буду рассматривать отношения Ройса и Пирса в этой статье, хотя они, как ясно уже по приведенной цитате, имеют прямое отношение к проблеме богопознания. Вот классические работы на этой тему: Frank M. Oppenheim, «The Peirce-Royce Relationship. Part 1», *Journal of Speculative Philosophy* 11, no. 4 (1997); Frank M. Oppenheim, «The Peirce-Royce Relationship. Part 2», *Journal of Speculative Philosophy* 12, no. 1 (1998); David E. Pfeifer, «Josiah Royce Influenced Charles Peirce», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 8, VIII-2 (2016).

природу, что и реальность чего-либо еще. Со своей стороны, я придерживаюсь другой теории, которую намерен при первой же возможности опубликовать. Я думаю, что существование Бога, насколько мы можем его себе представить, состоит в том, что стремление к целям является настолько необходимой составляющей Вселенной, что простое действие случая на бесчисленные атомы имеет неизбежный телеологический результат. Одной из целей, достигаемых таким образом, является развитие интеллекта и знаний; и поэтому я должен сказать, что всеведение Бога в человеческом понимании состоит в том факте, что знание в своем развитии не оставляет без ответа ни один вопрос (W5: 228–229 / CP 8.44).

Тут мы видим связку теистического убеждения с представлением о телеологическом порядке мире, которое всегда служило основой для телеологического аргумента²⁸. Пирс определенно связывает существование Бога с порядком в мире. То есть он считает, что этот порядок существует благодаря свойствам Бога. Однако из этого еще не следует, что этот порядок является для Пирса хорошим основанием принимать теизм. Эту мысль можно проиллюстрировать следующим образом. Допустим, что на галечном пляже я взял горсть камешков и бросил их перед собой. Они упали каким-то квазислучайным образом. Будет ли такое расположение камней свидетельством в пользу моего существования? Нет. Однако если уже известно, что я существую, можно сказать, что это существование будет частью объяснения положения камней. А так как я, например, осведомлен о своем существовании непосредственно, для меня это будет так. Примерно так же, как мы увидим в дальнейшем, Пирс и думает про Бога и порядок.

Но вернемся к анализу текстуальных данных. Что касается слов «намерен при первой же возможности опубликовать», то издатели CP считают, что мы должны обратить внимание на собранные в их шестом томе фрагменты, которые касаются

²⁸ Я не буду в этой статье подробнее останавливаться на проблеме определения Бога у Пирса, это совершенно отдельная тема. См., например, статью John R. Shook, «Pantheism and Peirce's God: Theology Guided by Philosophy and Cosmology», *Philosophy, Theology and the Sciences* 3, no. 1 (2016).

религии и метафизики. Они не считают, что там приводится именно то, что Пирс был намерен опубликовать, но полагают, что там мы можем найти то, что по содержанию выражает его мысли касательно связи существования Бога и порядка в природе. Так что имеет смысл прислушаться к их словам.

И действительно, этот раздел начинается с положения, что «[л]юбое утверждение, касающееся порядка в природе, должно в большей или меньшей степени касаться религии» (CP 6.395). Конечно, может быть так, что порядок объясняется наличием высшей силы, однако в самих законах природы, считает Пирс, *нет ничего*, что заставляло бы нас, «освобожденных от тирании традиции», принять скорее теистическую гипотезу, чем какую-то иную. Впрочем, если бы порядок в природе вообще бы не приводил нас к мысли о Боге, то это еще не было бы концом религии: ведь есть религии, которые считают божественное не чем-то реально существующим, а чем-то удаленным от мира и находящимся словно бы в состоянии глубокого и вечного сна, который мало отличается от небытия (CP 6.396). Пирс тут может иметь в виду одну из восточных религиозно-философских традиций, например махаяну или адвайту-веданту (Пирс указывает, что сторонников таких взглядов очень много²⁹). Но Пирс также называет и конкретного философа, Этьена Вашро (Vacherot), который, как он считает, придерживался подобных взглядов³⁰. Пирс обращает внимание на то, что в принципе

²⁹ По данным CP, текст опубликован в 1878 г., то есть гораздо раньше знаменитой речи С. Вивекананды 1893 г. на «Всемирном парламенте религий», которая существенно способствовала знакомству американской публики с адвайтой. Но вообще что-то, пусть и немного, про восточные учения Пирс мог знать. Например, в «Журнале спекулятивной философии» (Vol. 2, No. 4, 1869) вместо со статьей Пирса опубликованы фрагменты «Санкхья-карики» (русский перевод: *Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гауданада, Вачаспати Мишра*, изд. подготовлено В.К. Шохиным (М.: Ладомир, 1995)). В CP 6.426 Пирс в связи с Вашро упоминает буддизм. Симпатизировал буддизму (или своим представлениям о буддизме) Пол Карус, о котором речь дальше.

³⁰ О Вашро см. статью в этом номере «Историко-философского ежегодника»: А.А. Кротов, «Метафизика под ударами позитивистской критики: “новый спиритуализм” Этьена Вашро», *Историко-философский ежегодник*

религиозный мыслитель может считать совершенством Абсолюта как существование (таково мнение Ансельма и Декарта), так и несуществование (так считает Вашро и, видимо, некоторые восточные мыслители). Пирс пишет:

Я признаю, что есть одно отношение, в котором каждая из этих позиций кажется мне более соответствующей религиозному подходу, чем та, которой придерживается теология, основанная на свидетельствах (theology which stands upon evidences); ибо как только Божество предстает перед Ансельмом или Вашро и проявляет свои чудесные (glorious) атрибуты, будь то в ночном или дневном видении, любой из них узнает своего обожаемого Бога и сразу же опускается на колени; в то же время теолог свидетельств (theologian of evidences) сначала потребует, чтобы божественное видение (apparition) рассказало о себе (identify himself), и только после тщательного изучения его верительных грамот и взвешивания вероятности, что оно найдется в тотальности существований (the totality of existences), он, наконец, выкажет свое сдержанное почтение, полагая, что никто не может быть обожаемым, если не обладает реальным существованием (belong to a real thing) (CP 6.398).

Таким образом, Пирс, во всяком случае во время написания этого пассажа, был весьма сдержанно настроен в отношении эмпирических доказательств бытия Бога, противопоставляя их подходу Ансельма и Декарта⁵¹. С последним, впрочем, он тоже

39 (2024): 107–139. Из этой работы можно заключить, что Пирс, возможно, не совсем верно понял мысль Вашро о Боге.

⁵¹ Эндрю Робинсон понимает только что процитированное место в том смысле, что Пирс ставит онтологический аргумент Ансельма и Декарта выше, чем аргументы от разумного замысла (Andrew Robinson, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* (Leiden: Brill, 2010), 229). Я с этим не согласен: как будет ясно ниже, Пирс не поддерживал стандартные онтологические аргументы, а тут ему нравится не онтологический аргумент, а почтение, которое Ансельм и Декарт (а также Вашро) оказывают Богу. Мэри Маховальд, в свою очередь, комментируя это место, привлекает внимание к определению сущности религии, которое дает Пирс в CP 6.427: «стремление к совершенству». С этой точки зрения, религия Вашро (как и религия Ансельма с Декартом) – это подлинная религия

не солидаризируется, лишь подчеркивая его большую адекватность предмету рассмотрения. Это стоит зафиксировать: согласно Пирсу, «теологии свидетельств» не хватает почтения к Богу, поклонения высшей силе. Дело в не в том, что теологи свидетельств приводят недостаточно свидетельств. И не в том, что Пирса не устраивает применение индукции (или абдукции) в теологии или метафизике. При этом я не вижу достаточных оснований толковать эту мысль в ключе некоторых протестантских теологов XX в. (Тиллих, Барт и т.п.): что Бога нельзя доказывать в силу его радикальной инаковости по отношению к творению. Возможно, основания «радикальной инаковости» и «опускаются на колени» связаны через то, что Пирс вкладывает в уста теолога свидетельств: «никто не может быть обожаемым, если не обладает реальным существованием». Однако основание почтения («опускаются на колени»), как кажется, может работать вполне самостоятельно, даже в отношении и неабсолютно инакового Бога, а Бога, скажем так, переплетенного с природой (как у Пирса).

Что является традиционной альтернативой теистической гипотезы возникновения порядка? Сциентистские гипотезы. Наука пытается объяснить возникновение нашей Вселенной через ссылку на невероятно удачное стечение элементарных частиц. Ведущим мыслителем этого направления Пирс признает Лапласа, который считал Бога лишь ненужной гипотезой. Однако Пирс не считает такой подход атеистическим: у движения материи всё равно есть законы, происхождение которых наука не объясняет. И именно они определяют развитие Вселенной, а не случайность. А что, если бы кто-то стал считать, что простой случайностью можно объяснить возникновение и свойства нашего мира? Пирс находит убедительным ответ англиканского теолога локковских временен Джона Тиллотсона, который считал, что как случайный бросок фишек с буквами вряд ли может образовать стихотворение, так и случайность не может породить сложность нашего мира. Само по себе это

показывает лишь то, что наш мир – это не просто случайно образовавшаяся смесь. И это совместимо и с атеизмом.

Чтобы подтвердить эту мысль, Пирс приводит такой довод: если бы мир был подчинен только случайности, то каждое событие происходило бы с равной вероятностью, и это создало бы идеальный порядок. Наш мир не таков: в нём мы видим и порядок, и беспорядок. Возникновение порядка или регулярности Пирс связывает с тем, что у нас есть интерес замечать определенные связи в мире. Но и мир беспорядка вполне мыслим – это был бы наш актуальный мир, в котором всё одинаково неинтересно, это

наш актуальный мир, рассмотренный с точки зрения животного, которое находится на грани утраты своего интеллекта. Наш актуальный мир является почти просто смесью случайностей для ума полипа (CP 6.406).

То есть регулярности связаны с работой разума. Поэтому Пирс замечает:

Таким образом, из упорядоченности природы нельзя сделать никакого вывода в отношении существования Бога, если только не утверждать, что существование конечного разума доказывает существование бесконечного (CP 6.407).

Это прямое свидетельство в пользу того, что Пирс не принимает телеологический аргумент (как таковой), одновременно объясняющее, почему он это делает. Он продолжает:

Но в голове физика должна быть сильная презумпция против любой мистической теории; и поэтому мне кажется, что те ученые, которые пытались доказать, что наука не враждебна теологии, были не столь дальновидны, как их оппоненты (CP 6.425).

Под «теологией» тут понимается всякая теология, кроме учений религий типа буддизма и веры Вашро. Однако проблемы этих «теологий» вовсе не означают проблему для религии и веры, считает Пирс.

Неужели помешает мне присоединиться к той общей радости по поводу раскрытия просветленных принципов религии,

которую мы празднуем на Пасху и Рождество, что я считаю, что определенные научные, логические и метафизические идеи, которые были смешаны с этими принципами, несостоятельны? Нет <...>. Людей, которые не верят в то, что на самом деле является фундаментальными принципами христианства, можно встретить редко, и все, кроме этих немногих, должны чувствовать себя в церквях как дома (СР 6.427).

Как же тогда ученый может совмещать свои убеждения с христианством, если путь свидетельств не кажется ему уместным? В работе «Свадьба религии и науки» (1893) Пирс рассуждает о том, что наука прогрессирует, а религия вынуждена отступать: даже если наука прямо не опровергает то, чему учит Церковь, всё равно она питает философию, которая противостоит религии (СР 6.428–434). При этом Пирс не считает, что религия может быть сведена к частному мистическому опыту, потому что любая реальность «является общественным, публичным делом» (СР 6.429). При этом истоком религии является смутное, но глубокое и мистическое чувство причастности человека к Абсолюту. Изменения в религиозных учениях, такие как отказ от геоцентризма, не затрагивают исток религии. Религия, которая бы поняла, что наука может изменить только форму, но не суть религии, могла бы считаться научной религией, и она могла бы заниматься телеологическими причинами и идеалами, которыми наука заниматься не может, будучи построенной на поиске действующих причин³².

В статье «Что такое христианская вера?» (1893) Пирс сравнивает убежденность в теизме с убежденностью в ложности солипсизма (СР 6.435–448). Если кто-то принял солипсизм, то сложно будет его переубедить³³. Однако у такого человека будут хорошие основания отказаться от этого убеждения, если он

³² Мэри Маховальд формулирует эту мысль более жестко: «ясно, однако, что Пирс рассматривал дух науки как совместимый с любой *обоснованной* или *правдоподобной* (validly reasoned or believed) концепцией Бога», см.: Mahowald, «Peirce's Concepts of God and Religion», 370.

³³ Схожую стратегию защиты теизма выбрал в XX в. Алвин Плантинга: см. Джеймс Ф. Сеннет, сост., *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*, пер. К.В. Карпова (М.: Языки славянской культуры, 2014).

поговорит с другими людьми лично. Точно так же: если у человека есть религиозный опыт, то у него есть хорошие основания принимать теизм. Такой опыт будет результатом прямого восприятия (*direct perception*). Прямое восприятие можно получить, например, во время молитвы. Конечно, у нас могут быть основания сомневаться в религии даже в случае наличия такого опыта: дело в том, что, по мнению Пирса, религиозный опыт носит спорадический, а не постоянный характер. Это приводит к тому, что религия от *восприятия* деградирует до *доверия* (*trust*), доверие – до *убеждения* (*belief*). А последнее становится всё более и более абстрактным, теологи «топят религию в ложных логических диспутациях», превращают ее в метафизику. Их учения обычно заметно отличаются, считает Пирс, от учения вселенской церкви. Но религия – это не просто убеждения.

Религия – это жизнь, и ее можно отождествить с убеждениями только при условии, что эти убеждения являются живыми – они для жизни, а не для мышления или разговоров (6.439).

Эту мысль Пирс подкрепляет ссылкой на «Дидахе» (Διδαχή), текст I–II вв. н.э., изданный только в 1880-х, содержащий учение о двух путях: Пути жизни и Пути смерти. И учение Христа состоит в том, чтобы следовать первому, а не второму: «это то, чему учил Иисус Христос; а верить во Христа – значит верить в то, чему он учил» (CP 6.440). Суть этого пути – в любви к Богу и к ближнему своему, «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:40). Пирс мечтает о всеобщей церкви, не просто невидимой церкви, но социальной организации, которая бы соединила христиан.

Из изложенного выше можно сделать такой вывод: Пирс не считает, что наблюдаемые свойства природы сами по себе дают нам основания считать, что существование Бога объяснило бы эти свойства наилучшим образом. При этом он не считает, что наличие нетеистического объяснения этих свойств само по себе дает нам основание для атеизма. Таким образом, постулирование порядка в природе совместимо с теизмом. Но почему нужно принимать теизм? Потому что у нас есть прямое восприятие Бога.

Это делает позицию Пирса опасной в свете его собственного учения о нашей неспособности к непосредственному знанию, созерцанию, которое он защищал в 1860-е. Тогда в серии статей о познании Пирс представил примерно следующую линию рассуждения. Если бы у нас реально было непосредственное созерцание, то было бы такое знание, в котором нельзя было бы сомневаться. Но это очевидно не так: мы можем сомневаться в чём угодно. Картезианец может сказать, что я не могу сомневаться в акте сомнения, однако я могу одним актом сомнения сомневаться в существовании другого акта сомнения. Другое дело – насколько оправданно и значимо то, что я могу так сделать. И даже если мы реально имеем такие знания, считает Пирс, мы не можем знать, что мы их имеем: потому что тогда у нас было бы созерцание того, что у нас есть созерцание чего-то. И тогда были бы знания, с которыми все люди соглашались бы сразу. А таких знаний нет. Этот довод ведет Пирса к тому, что мы не обладаем способностью к интуиции, или созерцанию. Здесь я не имею возможности обсуждать далее эту тему³⁴.

³⁴ Можно было бы подумать, что Пирс отказался от этого учения, но в СР 6.617, который тоже относится к девяностым, он прямо соглашается с тем, что написано в «Некоторых последствиях четырех неспособностей». Эта трудность распространяется не только на теологию Пирса, но и на его позднее учение о сознании, где он, кажется, вполне открыто признает непосредственные данности сознания. Возможно, тут не стоит искать глубоких объяснений. Ю.К. Мельвиль пишет по этому поводу: «Не приходится удивляться тому, что очень скоро Пирс вынужден был по сути дела отказаться от своего центрального тезиса, отрицающего “первые впечатления” чувств и непосредственное знание вообще. Он нигде не заявил об этом отказе прямо (чего он вообще почти никогда не делал), но просто “забыл” о том, что писал по этому вопросу в статьях против Декарта», см. Ю.К. Мельвиль, *Чарльз Пирс и прагматизм (У истоков американской буржуазной философии XX века)* (М.: Издательство Московского университета, 1968), 111. Хочется, однако, надеяться на то, что есть и другое объяснение.

Восприятие Бога

Может показаться, что «восприятие Бога» – это что-то вроде противоречия в определении, даже помимо тех трудностей, которые создает собственная эпистемология Пирса. В самом деле, «восприятие» обычно касается вещей возможного опыта, а Бог, согласно многим теистам, относится к чему-то радикально иному. При этом даже существование богоявлений может тут не быть решением проблемы: в конце концов, некоторые считают, что в любом случае именно мы соглашаемся что-то признать богоявлением, а что-то – нет³⁵. Однако возможен и другой взгляд. Если мы оцениваем чувственное восприятие как определенную практику, распространенную в обществе, то можно обратить внимание на то, что мистическое восприятие тоже является принятой в обществе практикой³⁶.

О прямом восприятии Бога Пирс рассуждает (среди прочих тем) и в статье «Ответ сторонникам учения о необходимости. Возражение доктору Карусу» (1893, CP 6.588–618, «Reply to the Necessitarians. Rejoinder to Dr. Carus»). Как ясно из названия, это ответ на критику статьи Пирса «Исследование учения о необходимости» («The Doctrine of Necessity Examined», 1892). В ней Пирс критикует тезис «каждое событие полностью определено законом», но при этом признает существование регулярностей, а также реальность и всеобщность законов природы. Детерминизм не может объяснить появление нового, а значит, не может объяснить и появление наблюдаемого многообразия. Его положительная идея состоит в том, что существует абсолютная случайность, которая при этом сама не является случайной:

³⁵ Жан-Поль Сартр, «Экзистенциализм – это гуманизм», в *Сумерки богов* (М.: Политиздат, 1989): 325.

³⁶ И.Г. Гаспаров, «“Sensus divinitatis” и “мистическое восприятие”»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений», *Философия религии: аналитические исследования* 2, № 1 (2018); Е.В. Логинов, «Круг, проверка и восприятие Бога», *Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches* 7, № 2 (2023).

Всем известно, что случайность подчиняется своим законам и что статистические результаты вытекают из них (CP 6.606).

Пол Карус, исследователь религии, теолог и философ, популяризатор буддизма, опубликовал критику идей Пирса, а Пирс ему ответил. Пирс пишет, что Карус стремится примирить науку и религию. И такой подход вызывает у него иронию:

ибо я думаю, что искупление (atonement), которого он желает, произойдет само собой, когда придет время, и что наши усилия ускорить его оказывают лишь тот незначительный эффект, который могут оказать наши усилия ускорить созревание яблок на дереве (CP 6.603).

Пирс считает, что наука и религия должны развиваться собственными путями, и рано или поздно они придут к согласованию своих взглядов. Однако для этого религия должна отказать от абсолютизации своей позиции. При этом отказ от абсолютизации в религии не означает отказа от абсолютов в философии. Пирс поправляет Каруса, который счел его последователем Юма: «я никогда не терял своей верности реалистическим взглядам и некоторым шотландским идеям», причем тут «шотландцы» – это философы здравого смысла, последователи Томаса Рида. «<...> я тщательно зафиксировал свое несогласие со всеми философиями, отрицающими реальность Абсолюта», потому что правильной философией Пирс признает объективный идеализм, трактующий материю как пассивную (или истощенную) форму сознания (effete mind) (CP 6.605, см. также CP 6.25). Для Пирса материализм неприемлем, так как он просто не может объяснить природу сознания, а если мы постулируем несводимость материи к духу и духа к материи, то мы нарушаем принцип бритвы Оккама, вводя больше фундаментальных сущностей, чем надо. Поэтому Пирс скорее готов рассматривать себя как последователя Шеллинга, чем как последователя Юма.

По-своему это парадоксальное признание. Кажется, что не будет чрезмерным упрощением сказать, что системы Шеллинга предполагают существование интеллектуального созерцания, с одной стороны, а с другой стороны, требуют признать

различие бытия и понятийного мышления в том смысле, что второе никогда полностью не выражает первое, в силу чего оно и возможно как таковое. Философия же Пирса, как уже было сказано, отвергает существование интуиций/созерцаний. Идея же бытия, которое нельзя мыслить, должна находиться в напряжении с социальной концепцией реальности Пирса: существует то, что идеальное научное сообщество сможет обнаружить и по поводу чего оно достигнет соглашения (CP 6.610). Карус, правда, считает, что из этой концепции следует признание Пирсом чего-то необходимого (inevitable). Пирс высказывает удивление по поводу этого мнения. Он сам обеспокоен обратным: что его теория, возможно, делает Абсолютное невозможным, ведь возникновение такого консенсуса, строго говоря, ничто не гарантирует. В лучшем случае у нас может быть надежда на такой консенсус по некоторым вопросам.

Видимо, тут не нужно понимать термин «effete» в духе Фихте или Сартра, которые воспринимали природу как кусок лавы, железа или жуткого корня³⁷. В противном случае будет трудно согласовать его использование с теорией Шеллинга, согласно которой природа есть единство продукта и продуктивности, то есть саму по себе ее сложно считать истощенной, угасшей. Эту трудность, однако, легко решить, если посмотреть на следующие пассажи из Шеллинга:

<...> дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Нет никакой необходимости пространно доказывать, как этим устранением всякого дуализма или всякой реальной противоположности между духом и материей, в результате чего материя рассматривается только как угасший дух (der erloschene Geist), а дух, наоборот, как материя в становлении, положен конец бесчисленным исследованиям, вносящим путаницу в вопрос об отношении между духом и материей³⁸.

³⁷ Фихте, «Основы общего наукоучения», 167; Жан-Поль Сартр, *Тошнота: Роман; Стена: Новеллы* (Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000): 156.

³⁸ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, «Система трансцендентального идеализма», в *Сочинения в 2 т.* (М.: Мысль, 1987), 1:331.

Пирс также не считает, что постулируемая им абсолютная случайность нуждается в объяснении. Мы объясняем что-то, когда это что-то является чем-то определенным, а случайность – это противоположная определенности характеристика. Случайные события просто случайны, им нельзя дать объяснения, потому что нельзя сформулировать закон, который давал бы тут предсказания именно в силу случайности события. При этом нельзя сказать, что случайность является чем-то предельным и поэтому необъяснимым:

Я возвращаюсь к хаосу, настолько беспорядочному (*irregular*), что, строго говоря, слово «существование» неприменимо к его чисто зародышевому состоянию; и здесь я достигаю области, в которой возражение против предельных причин (*ultimate causes*) теряет свою силу (CP 6.612).

Это небытие предшествует, продолжает Пирс, абсолютному началу мира во времени, но до него еще есть более *рудиментарное небытие*, в котором нет никакого многообразия, а есть только склонность к диверсификации ничто. Почему это нельзя объявить чем-то предельным? Пирс считает, что, объявляя нечто чем-то предельным (в плохом смысле), мы запрещаем дальнейшее изучение этого предмета, таким образом нарушая первое правило разума: не преграждай пути исследованию (CP 1.135). Но что тут запрещается?

Если требуется теологическое обоснование или рациональное объяснение (*theological backing, or rational antecedent*) хаоса, то моя теория полностью его обеспечивает. Хаос – это состояние сильнейшего чувства, хотя, при полном отсутствии памяти и привычки, это полное ничто. Чувство имеет существование лишь постольку, поскольку оно соединено с (*welded into*) чувством. А соединение этого чувства с великим целым чувств происходит только в результате рефлексии более позднего времени. Само по себе оно, таким образом, есть ничто; но в своем отношении к цели оно – всё (CP 6.612).

Нужно признать, что это довольно энигматическая фраза. Одним из способов прояснять такие фразы в философских текстах является обращение к доводам, которые с ними связаны.

И в изначальной статье, и в ответе Карусу Пирс обсуждает несколько аргументов в пользу реальности случайности. Нас сейчас будет интересовать второй из этих доводов. Он формулируется следующим образом:

Многообразие Вселенной, которое носит случайный характер и явно непостижимо (*manifestly inexplicable*) (CP 6.613).

Попробуем дать толкование этому заявлению, опираясь на то, что Пирс говорит далее в этом тексте, и применяя элементы рациональной реконструкции.

Между вещами есть различия. Например, *эта* чашка отличается от *того* стола. Этот факт не нужно объяснять, считает Пирс. Это просто так и есть. Но вот сам принцип существования различий между вещами – его объяснять нужно. Насколько я понимаю, тут речь идет о том, что мы, собственно, не можем давать объяснения грубым фактами, единичностям; только чему-то общему. Сам факт многообразия ставить под сомнение не стоит, и вот почему: восприятие этого живого многообразия и есть

прямое, пусть и смутное, восприятие Бога. Дальнейшие объяснения в этом направлении не требуются (CP 6.613).

Пожалуй, в этом сложно согласиться с мнением Пирса, потому что пояснения в этом направлении именно что требуются.

Из дальнейшего изложения всё же можно понять, что разнообразие в природе объясняется для Пирса тенденцией к диверсификации. Иными словами, постулирование такой тенденции для Пирса объясняет наличие многообразного. Наличие же этой тенденции, видимо, означает недетерминированность потока всего сущего:

Объяснять разнообразие – значит проникать за пределы хаоса, в изначальное недиверсифицированное ничто. Разнообразие было первым зародышем (CP 6.613).

Видимо, наличие диверсификации может быть диалектически объяснено чем-то, что само не является диверсифицированным, а значит, оно не является и детерминированным. Так «обосновывается» реальность случайности в мире (это лучшее чтение,

которое я могу предложить, – и оно будет косвенно подтверждено, когда я буду ниже обсуждать космологический аргумент). Но что это говорит о Боге?

Не стоит говорить, что разнообразие существует потому, что так сделал Бог, ибо мы не можем сказать, как поступил бы Бог, и не можем проникнуть в Его намерения. Мы видим то, что Он делает, и не более того. По той же причине нельзя логически вывести существование Бога; Его можно познать только путем прямого восприятия (CP 6.613).

Если тут Пирс повторяет уже известный нам скепсис в отношении возможности телеологической аргументации в пользу теизма (правда, тут его основание для этого – не почтение, а непознаваемость божественного замысла), то далее он добавляет к нему и скепсис и по отношению к применению принципа достаточного основания (который обычно считается фундаментом для одной из форм космологического аргумента, лейбницевской):

Но, разумеется, [принцип достаточного основания] не может быть рекомендован мне, реалисту; ведь это не что иное, как жалкая попытка номиналиста выкрутиться из своих трудностей. Основания ничего не объясняют, разве что на основе какой-нибудь теистической гипотезы, которая может быть прощена тоскующему сердцу человека, но которая должна казаться сомнительной в глазах философии, поскольку сводится к тому, что Том, Дик и Гарри компетентны лезть в советы Всевышнего и могут приглашать своих кузенов, близких и кузин близких, чтобы рассмотреть первоначальные замыслы Ветхого днями (CP 6.613).

Итак, восприятие многообразного дает нам смутное восприятие Бога, причем нельзя считать его основанием в пользу теизма в духе телеологического аргумента (в силу оснований почтения к Богу и неисповедимости его путей).

Это ставит перед нами целый ряд вопросов. Я сформулирую только четыре из них, которые кажутся мне наиболее важными. 1) Как возможно прямое восприятие, если Пирс прямо отвергает невыводное знание? Но этот вопрос я уже ранее

вынес за скобки в этой статье. 2) Можем ли мы рассматривать прямое восприятие Бога как апостериорный аргумент в пользу теизма, а если нет, то почему? Ясно, чем оно для Пирса лучше, чем теология свидетельств: оно не предполагает неадекватного божественному предмету рассмотрения взвешивания «за» и «против». Прямое восприятие дает нам свой предмет сразу и само по себе не предполагает рассуждения. Возможно, просто в силу этого прямое восприятие нельзя называть «аргументом», потому что аргумент некоторое рассуждение всегда предполагает (просто потому что «аргумент» и есть определенным образом упорядоченное «рассуждение»). 3) Почему абсолютная случайность, небытие и хаос как-то связаны с чувством? Напомню, что Пирс объясняет случайность именно хаосом, который в свою очередь оказывается состоянием чувств. К этому вопросу я вернусь в следующем разделе. 4) Причем тут вообще Бог? Почему восприятие живого (*liveliness, or vivacity*) многообразия дает нам пусть смутное, но прямое восприятие именно Бога, а не, скажем, мира? Что значит, что, воспринимая мир, мы прямо воспринимаем Бога? Мы можем признать, что есть три основные возможности для понимания этой идеи. Либо мир – это и есть Бог, либо мир находится в Боге, либо мир происходит от Бога. Последнее можно понять через прагматическую максиму. Напомню, что она звучит так: подумай, какие в принципе имеющие практические значения действия объекта нашего понятия мы можем представить. И понятие об этих действиях и будет полным нашим понятием этого объекта³⁹. Интересующим нас сейчас понятием является понятие Бога. Мы всматриваемся в его возможный объект и понимаем, что,

³⁹ Существуют разные переводы этого правила на русский, но без потери смысла перевести это довольно непросто: «Consider what effects that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of those effects is the whole of our conception of the object» (CP 5.402). Обращаясь к максиме Пирса в этом абзаце, я не имею в виду, что Пирс сам к ней обращается в месте, которое я пытаюсь истолковать. Это обращение обосновано надеждой, что Пирс мог иметь в виду свое главное правило прояснения понятий. Другие объяснения этого места, которые пришли мне в голову, были еще менее убедительны.

если бы Бог был (в каком-то смысле этого слова), то очень вероятно, что он сотворил бы упорядоченный мир. Поэтому всматриваясь в мир, мы можем видеть Бога. В целом это столь же прямое восприятие объекта этого понятия, как и любые другие восприятия объектов. Однако это видение смутное, ведь прагматическая максима просто указывает нам на способ прояснения понятия, а вовсе не на способ доказательства существования объекта этого понятия.

Космологический аргумент

На третий из поставленных вопросов можно попытаться дать ответ, если посмотреть на то, как Пирс представляет себе начало Вселенной. Заодно это позволит нам проанализировать и то, что он мог бы сказать в отношении космологического доказательства, которое во всех своих формах связано с началом мира: либо с первой причиной, либо с необходимой основой⁴⁰. Для этого посмотрим на статью «Логика событий» 1898 г. (СР 6.1–5; 6.214–221), где Пирс излагает свои мысли по поводу начального состояния, до возникновения Вселенной.

Пирс начинает с уточнения, что о возникновении Вселенной можно говорить только в логическом смысле, потому что «возникновение» предполагает время, а время относится уже к самой Вселенной. В логическом смысле первое состояние Вселенной – это полное небытие, а вовсе не чистое бытие. (Уже тут понятно, что это спор с Гегелем, но дальше Пирс пытается сам сказать, что его не устраивает в бытии.) Пирс уточняет, что это небытие не есть пустота (emptiness), ведь пустота – это что-то. При этом наше небытие, или ничто, не порождено отрицанием, так как отрицание уже к чему-то нужно было бы приложить. «Чистый ноль – это ничто еще не-рождения» (СР 6.217). Чего нет в этом ничто? Нет индивидуальных вещей и нет

⁴⁰ Евгений Логинов, Артём Юнусов, Андрей Мерцалов, Александр Саггар, Александр Басов, Юлия Чугайнова, «Пролегомены в проблеме божественного существования», *Финиковый Компот* 12 (2017): 16.

законов. А там, где нет законов, есть безграничная возможность. Поскольку нет никаких законов, нет и необходимого второго, которое наступает после первого. В этом Пирс видит отличие своей объективной логики от логики Гегеля. Логика Пирса является индуктивной и абдуктивной, а значит, в ней нет необходимости. Логика Гегеля дедуктивная, а значит, в ней есть необходимость, которой в мире, считает Пирс, на самом деле нет. Это он уже показал в учении об объективности случайности. Это, впрочем, не стоит понимать так, что в мире нет вообще ничего необходимого. Есть. Например, необходимым является утверждение «красные вещи выглядят красными, а не синими» и аналогичные им. Но, считает Пирс, совершенно очевидно, что такие истины не могут быть необходимыми следствиями некоторого абстрактного бытия.

И хотя в дедуктивной логике ничего не должно явиться из полного ничто, в логике свободы (или потенциальности) ничто должно аннулировать само себя. Ведь если оно этого не сделает, ничто останется праздною потенциальностью, а

абсолютно праздная потенциальность аннулируется своей полной праздностью (CP 6.219, a completely idle potentiality is annulled by its complete idleness).

Абсолютное ничто / чистая возможность не рождает нечто актуальное сразу. Сначала должно явиться нечто потенциальное в собственном смысле слова. Конкретная потенциальность, возможность того или иного, называется *качеством*. Для тех своих читателей, которые могут удивиться таким рассуждениям, Пирс представляет их в форме гипотетического вывода.

Нечто возможно.

Красное – это нечто.

Красное – возможно.

Легко увидеть, что это не силлогизм, это абдукция. Но кажется, что ранние объяснения Пирсом абдукции предполагали, что это такое рассуждение, в котором из большей посылки и заключения получается меньшая посылка. То есть абдуктивное рассуждение, будучи описанием научного способа познания, всё же поддается логической реконструкции в обычный

правильный категорический силлогизм. Во всяком случае, это возможно в случае успешных абдукций. Но в данном случае кажется, что это не так. Если мы переформулируем это рассуждение как дедукцию, то получим силлогизм второй фигуры. Если мы трактуем первую посылку как «существует нечто, что возможно» (как стоило бы, если бы речь шла о независимом аргументе, поскольку это довольно правдоподобный тезис, а вот тезис «всё возможно» совершенно неправдоподобен), то просто не будет правильного модуса, который бы нам подошел. С другой стороны, мы можем, принимая в расчет, что первая посылка должна как-то выразить изначальное ничто, все-таки сформулировать ее как «всё возможно», однако и в этом случае мы не найдем модуса второй фигуры, который давал бы правильное умозаключение. Видимо, Пирсу нужно такое рассуждение:

Всякое возможное есть нечто.

Всякое красное есть возможное.

Всякое красное есть нечто.

Меняя местами малую посылку и заключение, мы получаем нужную абдукцию. Однако схватывает ли тут первая посылка то, что Пирс хочет выразить в своей метафизике? Сложно сказать.

Другая трудность состоит тут в том, что в этой абдукции говорится про единичный феномен, про квал красного. Между тем, согласно учению Пирса об абдукции как объяснительной процедуре выдвижения гипотез, такая процедура не применяется к единичному феномену просто в силу того, что единичности вообще не требуют объяснения (W1: 442). С этой мыслью мы уже встречались выше. И даже если вынести за скобки эту несколько метафизическую посылку, которая базируется на различии между пирсовскими категориями Вторичности и Третичности (фактов и правил, если сказать иначе), ясно, что выдвижение гипотез на основании одного феномена – это всё равно что построение индукции на одном феномене: это просто слишком маленькое количество данных, чтобы рассуждение на их основании можно было считать удовлетворительным. (Возможно, Пирс считает, что вместо слова «красный» тут

подходят любые простые качественности; тогда эта проблема может быть решена.)

Так или иначе, Пирс считает, что получил свою первую категорию – качество. Далее, он считает, что по определению «качество» есть качество сознания (*consciousness*). Соответственно, мы говорим о *quale-consciousness*, квале-сознании. Собственно, именно тут, насколько я понимаю, впервые в истории философии термин *qualia* предлагается для описания феноменальных свойств сознания; такое словоупотребление сделает себе большое имя в современной философии.

Если попытаться предложить какую-то связь между этой космологией и разобранной выше доктриной о случайности и порядке в природе, то можно высказать следующую, возможно, излишне смелую гипотезу. Непосредственно мы воспринимаем квалиа (6.230). Квалиа – это первое, что «появляется» из ничто. В этом смысле это первый «продукт» творчества Бога. Но мы не можем от него умозаключить к самого Богу, потому что между Богом и квале-сознанием просто нет казуальной связи. Качество – это первая категория Пирса, а причинность – вторая. Поэтому связь между Богом и первым творением в лучшем случае инфлюкционная, а не казуальная.

Насколько обоснованно и убедительно такое соединений мыслей Пирса? Сложно сказать. Но, вне всякого сомнения, при такой метафизике космологическое доказательство работать не будет. В каузальной форме оно не работает, так как небытие не есть основание квале-сознания. Квале-сознание само является основанием для всего остального. В форме от контингентности космологический аргумент не работает, так как ничто не есть необходимость, оно полностью ей противоположно.

Онтологический аргумент

Общая логика онтологического подхода широко известна и состоит в переходе от понятия Бога к тезису о существовании Бога. Обычно именно этот тип теистических рассуждений возбуждает интерес людей с логико-математическим складом интересов (см. Декарт, Лейбниц, Фреге, Гёдель и т.п.). Пирс

безусловно принадлежит ко множеству таких людей. С другой стороны, Пирс очевидно отрицает – из общеэпистемологических соображений – значимость априорных методов в деле увеличения нашего знания, а так как онтологический аргумент является априорным, то вряд ли Пирс в свете этого мог питать к нему большие симпатии. Чтобы выяснить его подлинные мысли, нужно посмотреть на то, что конкретно он писал по этому поводу. Однако в корпусе основателя прагматизма можно найти всего несколько упоминаний этого довода. Обратимся к ним.

Примечание к «Закреплению убеждений»

Пирс кратко упоминает онтологический аргумент в одном из прибавлений, которое он написал к «Закреплению убеждений» (1877) в 1893 г.⁴¹ Текст этой сноски должен проиллюстрировать ту проблему, которая, по Пирсу, есть у третьего из четырех способов закреплять наши убеждения, априорному методу. Главным недостатком этого метода, считает Пирс, является его субъективный характер: философы просто проясняют свои интуиции без того, чтобы сверять их с реальностью. В сноске обсуждаются априорные подходы Декарта и Канта, но только в связи с первым Пирс пишет про онтологический аргумент.

Декарт усомнился во всём, найдя таким образом единственную вещь, в которой сомневаться нельзя: само сомнение. Отсюда он перешел к существованию себя сомневающегося. И поскольку Декарт считал себя способным сомневаться в существовании формы и движения, то последние не принадлежат его собственной природе. При этом предполагается, замечает Пирс, что природа Декарта полностью для него прозрачна. После этого Декарт замечает, что у него есть идея совершенного Существа. Такое существо будет обладать максимальными интеллектом и силой. И такое существо не могло бы обладать

⁴¹ Дата есть в издании Charles S. Peirce, *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, ed. Justus Buchler (New York: Dover Publication, 1940): 17. В CP 5.382 P1 даты нет, а в W нет этого прибавления.

этими свойствами, если оно не существует необходимо и вечно. Под «необходимым существованием» Декарт, по Пирсу, понимает существование в силу того, что существует соответствующая объекту идея. Тем самым устраняется всякое сомнение в существовании Бога. Тут предполагается, что убеждение закрепляется просто тем, что человек находит в своем собственном уме. Таким образом, узнать про существование Бога проще, чем что бы то ни было угодно еще (видимо, кроме факта своего собственного существования, но этого Пирс не говорит): в силу того, что Декарт думает, что Бог есть, Бог есть. Пирс считает, что Декарт тут не замечает, что это просто вымысел. При этом благость Бога гарантирует, что мы не обманываемся в тех своих мыслях, которые представлены ясно и отчетливо. Соответственно, если люди хорошо, качественно о чём-то подумали и пришли к какому-то мнению, то это мнение истинно. Пирс завершает эту мысль указанием на то, что мир уже достаточно подумал над методологией Декарта и пришел к выводу, что это полная бессмыслица (*utter nonsense*), а потому она совершенно верна (*indisputably right*). Я нахожу эту характеристику несколько парадоксальной, однако ясно, что второе определение Пирс дает в ироническом тоне.

Теперь обратимся к рукописям Пирса. Порядок их рассмотрения обусловлен порядковым номером рукописей.

Кант и Дунс: из математических рукописей

Аннотированный список рукописей Пирса *Robin catalog* указывает, что рукопись MS 693 содержит рассуждение про онтологический аргумент. Каталог датирует рукопись 1904 г. Однако микрофильм этой рукописи, увы, недоступен. Библиотечная справка сообщает, что частично рукопись была опубликована в «*The New Elements of Mathematics, Vol. IV: Mathematical Philosophy*», однако указанные там страницы не содержат обсуждения теологической тематики. В то же время в этом томе есть приводимые тут ниже теологические рассуждения. Возможно, они туда попали как раз из MS 693, но я не могу этого подтвердить.

В указанной коллекции математических набросков Пирса мы встречаем такой пассаж:

Мы видели, что существование (existence) состоит в реакции на тело Вселенной. То, что существование не является общим свойством (no general character), – очень важный момент, на котором настаивают Кант и Скот. Это дает ответ на аргумент, что Бог должен существовать, потому что Бог, по определению, является совершенным существом, а существование – это атрибут совершенства. Всё, что существует, – это логические индивиды, [множество] которых не может выделить ни одно общее описание, ни один общий закон не может объяснить, но которое стоит без основания (reason) и бросает вызов вселенной, чтобы аннулировать ее. Такая индивидуальность состоит в реакции⁴².

Из этого пассажа ясно, что Пирс не согласен с типом рассуждения, которой стоит за онтологическими аргументами (во всяком случае, за картезианским). На чём основано его несогласие? Это легко понять из контекста этого фрагмента: там Пирс объясняет свои три категории: качество (или «качество ощущения»), отношение (в данном случае он говорит о «реакции», но это одно и то же), интерпретанта (тут он говорит о «форме», но это опять же неважно). Рассуждение про Бога иллюстрирует связь существования и реакции: существование есть некоторый грубый, далее сам по себе необъяснимый факт, состоящий в том, что существующее реагирует на что-то. Бог не может существовать в этом смысле, его бытие не может исчерпываться связью с другими существованиями. Видимо, тут предполагается, что Бог мыслится чем-то самостоятельным. А значит, Бог должен быть вне действия второй категории.

Фраза «no general character» встречается в еще одном месте в корпусе Пирса – в тексте про порядок в природе, который я обсуждал выше⁴³. Там читаем:

⁴² Carolyn Eisele, ed., *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, vol. IV, *Mathematical Philosophy* (The Hague – Paris: Mouton Publishers, 1976), 349.

⁴³ Это, а также в целом осмысленность этой фразы в рамках метафизики Пирса, исключает тут возможность, что «по» является в пассаже из NEM

Если у Вселенной никогда не было начала и если в пространстве мир простирается за пределы мира без ограничений, то не существует совокупности материальных вещей, а следовательно, и общего свойства (по general character) Вселенной и нет необходимости или возможности в каком-либо правителе (governor) для нее. Но если было время, до которого не существовало абсолютно никакой материи, если существуют определенные абсолютные границы в области вещей, за пределами которых есть просто пустота, то мы, естественно, ищем этому объяснение, и поскольку мы не можем найти его среди материальных вещей, то вполне естественно выдвигается гипотеза о великом бестелесном животном, творце и правителе мира (6.419).

Видимо, это место и приведенное место из NEM позволяют сказать, что, по Пирсу, существование понимается как свойство отдельных вещей, реагирующих друг на друга, а не как общее свойство этих вещей. Поэтому онтологический аргумент не работает: бытие Бога не может исчерпываться реакцией. Как соотносятся с этим чтением упомянутые тут фигуры Канта и Дунса Скота?

Присутствие тут Канта позволяет осторожно предположить, что Пирс также держит в уме идею о том, что «существование» является чисто формальным свойством, в силу чего картезианская версия онтологического аргумента, опять же, не работает⁴⁴. Однако акцент тут явно сделан на том, что стратегия

лишним. Так можно было бы подумать, если приравнять «общее» и «формальное».

⁴⁴ Ниже я буду подробно обсуждать ссылку на Дунса, а ссылку на Канта обсуждать не буду. Я полагаю, что в научном сообществе есть определенный консенсус о том, что (а) Кант в «Критике чистого разума» критикует онтологический аргумент и не принимает его (A592/B620 и далее), (б) Кант не считает «существование» реальным предикатом. Впрочем, и тут есть смелые исследователи, которые бросают консенсусу вызов, – см., например, И.И. Евлампиев, «“Неклассическая” форма онтологического доказательства в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля», в *Verbum. Вып. 21. Л.П. Карсавин и средневековая мистика. Онтологический аргумент в истории европейской мысли* (СПб. – Псков: Псковский государственный университет, 2019).

онтологического аргумента несовместима с теорией категорий самого Пирса.

Присутствие тут Дунса мне объяснить куда сложнее (возможно, просто в силу того, что я плохо знаю этого автора). Далее я приведу некоторые попытки истолковать это упоминание. Для этого нужно ответить на три вопроса: 1) Поддерживал ли Дунс онтологический аргумент? 2) Поддержал бы он тезис «существование – это не реальный предикат»? 3) Что Пирс вообще писал о Дунсе?

1) Прежде всего, не очень ясно, поддерживал ли сам Дунс аргумент Ансельма или нет. У него самого можно найти такую формулировку:

может быть представлено в новом свете то доказательство Ансельма о высшем мыслимом благе, [которое имеется] в Прослогионе (*Ordinatio*, I, d 2, pars 1, q. 1–2, n. 137, см. также и 138 и 139)⁴⁵.

Нужно ли это понимать в том смысле, что Дунс поддерживает довод, который он может по-иному изложить? Некоторые исследователи онтологического аргумента перечисляют его среди сторонников Ансельма⁴⁶, а другие – среди критиков⁴⁷. Некоторые историки философии пытаются показать, что в собственном доказательстве первопричины Дунс переформулирует аргумент Ансельма, но не онтологический, а один из доводов

⁴⁵ «Per illud potest colorari ilia ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion* et intelligenda est eius descriptio sic» – Перевод по Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, под ред. Г.Г. Майорова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 196–197. См. Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. II (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 208–209.

⁴⁶ Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5; Игорь Вальерьевич Лошниц, «Онтологический аргумент в философии Нового времени» (автореферат диссертации, Институт философии РАН, 2016), 3; Юлия Горбатова, «Онтологический аргумент. Краткий обзор современных версий», *Финиковый Компот* 12, (2017): 46.

⁴⁷ William T. Paullin, «A Review of the Ontological Argument», *The American Journal of Theology* 10, no. 1 (1903): 57.

«Монологиона»⁴⁸. Также в историко-философской литературе распространено сопоставление подходов Лейбница в отношении аргумента Декарта и Дунса в отношении аргумента Ансельма: как Лейбниц был согласен с аргументом Декарта, если понятие Бога непротиворечиво, так Дунс был согласен

⁴⁸ Aloysius P. Martinich, «Scotus and Anselm on the Existence of God», *Franciscan Studies* 37, no. 1 (1977). А.В. Апполонов также соотносит рассуждения Дунса с «Монологионом», но рассуждает при этом о тезисе о самоочевидности бытия Бога, «в силу того, что сущность Бога необходимо включает существование», так что, возможно, речь всё же про «Прослогион». В целом, согласно Апполонову, «высказывание “Бог существует” может быть самоочевидным для Бога, но не для человека в этой жизни, а потому “для нас” существование Бога не самоочевидно и должно быть обосновано» (А.В. Апполонов, «Иоанн Дунс Скот и его философская теология», в Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*, пер., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), xxvi–xxvii. В таком случае позиция Дунса действительно заслуживает название тонкой: при земной жизни аргумент в пользу теизма не работает, но, видимо, работает для людей в раю, которым он, однако, наверное, без надобности. Впрочем, Апполонов согласен с тем, что Дунс «подкрашивает», «улучшает» аргумент Ансельма от божественного превосходства в пользу бесконечности Бога (с. xxxv). Нужно ли это понимать в том смысле, что Дунс всё же в новом виде поддерживает аргумент Ансельма? Этот цитируемый выше довод встречается как в «*Ordinatio*», так и в «*De primo principio*» (среди прочих аргументов) – см. с. 125–127 издания Апполонова, где Дунс, как кажется, вполне недвусмысленно поддерживает аргумент Ансельма.

С тезисом о том, что, по Дунсу, бытие Бога не самоочевидно, не совсем согласна португальский историк философии Мария Леонор Шавьер. Ее позиция тоже довольно тонкая. Она считает, что нужно понимать Дунса двояко. С одной стороны, «утверждение о существовании Бога – это самоочевидное предложение, основанное только на неопределенном представлении о Боге как о сущем и на общем понятии бытия» (Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, *A Questao da Existencia de Deus. Uma disputa medieval. Estudo e antologia de textos* (Sintra: Zefiro, 2013), 102). В этом отношении Дунс рассуждает про то, что Кант назовет Богом трансцендентальной теологии, Богом дейстов, Богом – причиной мира; понятие о таком Боге состоит в том, что он обладает всей реальностью, но точнее его определить нельзя. Это понятие

с доводом Ансельма, если совершенное существо возможно⁴⁹. Судя по тексту и исследовательской литературе, можно сделать следующий осторожный вывод. Дунс добавляет к словам Ансельма тезис о том, что, кажется, что бытие и бесконечность не противоречат друг другу, следовательно, Бог существует; тем самым Дунс «подновляет» (*coloratio*) аргумент Ансельма. Дунс принимает онтологический аргумент как вероятностный, а не аподиктический, потому что мы не можем быть

Кантом противопоставляется понятию Бога естественной теологии, Богу теизма, Богу – творцу мира, понятие о котором есть понятие существа, которое содержит первоначальное основание всех остальных вещей благодаря рассудку и свободе (B659). Легко увидеть, что тут сопоставление с Кантом не касается тезиса о существовании как формальном предикате. Шавьер тут основывается на *Ord. I, d.2, p.1, q.2, n.25*, где Дунс действительно говорит, как кажется, о самоочевидности бытия Бога. Но если Канту «обладание всей реальностью» казалось неопределенным и общим, то Дунс так не думает и, следовательно, не рассматривает бытие как априорное понятие, которое самоочевидно применяется к своему предмету (означает ли это, что бытие для Дунса, по Шавьер, не есть реальный предикат?). Но, видимо, самоочевидным для Дунса в этой интерпретации является очень смутный образ Бога, без нужных для теологии деталей (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 120). «С другой стороны, существование Бога, основанное на различных или определенных понятиях Бога, таких как понятие бесконечного существа, не познается априори» (*per se notum*), а требует апостериорных аргументов (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 109), так как тезис теизма доказуем (а потому он не принцип), а любое развернутое понятие о Боге не является простым, и значит, мы должны доказать совместимость его частей. В отношении Ансельма Дунс в изложении Шавьер также занимает двойственную позицию: с одной стороны, он сторонник априорного доказательства, которому Дунс в принципе, с оговорками, противостоит, с другой стороны – «Ансельм возвращается как автор аргумента в пользу существования бесконечного существа, аргумента Ансельма (*ratio Anselmi*)» (Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 109).

⁴⁹ Фредрик Коплстон пишет: «[Дунс] предвосхищает попытку Лейбница показать, что идея Бога есть идея возможного бытия, поскольку эта идея не содержит в себе никакого противоречия, а идея бытия, которая не содержит противоречия, представляет собой идею возможного бытия» – Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, *Medieval Philosophy* (Image Books, 1993), 525–527. Коплстон убедительно рассуждает о том, что хотя утверждалось, что Дунс отвергает аргумент Ансельма, на самом деле это

уверены, что между бытием и вероятностью действительно нет противоречия⁵⁰. Если вы антифаллибилист в отношении знания, то для вас это будет значить, что Дунс просто не принимает этого аргумента. Однако это не будет так для Пирса: он фаллибилист, и в строгом смысле для него аподиктическое доказательство вообще не нужно. Если эта реконструкция верна, то упоминание Дунса здесь у Пирса – просто историко-философская ошибка, совершенно понятная и извинительная, учитывая уровень философской медиевистики в его время и тот факт, что Пирс не был профессиональным философом.

2) Однако возможно, что Пирс имеет тут в виду не Дунса – противника онтологического аргумента, а Дунса – сторонника тезиса о том, что существование – это формальный, а не реальный предикат⁵¹? Было ли такое учение у Дунса? Этот вопрос может

не так. Дунс, согласно Коплстону, пытался показать, что нам во всяком случае не кажется, что в идее совершенного существа есть противоречие, и если его там нет, то аргумент работает. Однако мы не можем строго доказать, что его там нет – поэтому онтологический аргумент лишь вероятностное, а не демонстративное доказательство (оно возможно только от опыта). В том же духе высказываются Гарнцев (М.А. Гарнцев, «От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в.», в Средние века 51 (М.: Наука, 1988), 100–101) и Майоров (Г.Г. Майоров, «Дунс Скот как метафизик», в Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, под ред. Г.Г. Майорова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 43, см. там же 66 и комментарий 39 на с. 270). Сопоставляя Дунса и Лейбница, Майоров всё же останавливается на мнении, что доводом Ансельма Дунс не удовлетворен. См. диссертацию, построенную на сопоставлении взглядов Дунса и Лейбница на онтологический аргумент: William Martin O'Meara, «Duns Scotus and Leibniz on the Ontological Argument» (Master's Thesis, Loyola University Chicago, 1965), https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2024.

⁵⁰ Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seidendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)* (Leipzig: Felix Meiner, 1990), 193. В целом обсуждение «подкрашивания»/«представления в новом свете» обсуждается на с. 190–195. Также о вероятностном характере онтологического аргумента Дунса, кроме Коплстона и Хоннефельдера, пишет Э. Жильсон: Etienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952), 167.

⁵¹ Строго говоря, онтологический аргумент Ансельма полагается на тезис о том, что существование в реальности лучше, чем существование в уме,

поставить безотносительно того, поддерживал ли Дунс онтологический аргумент или нет. Если Тонкий доктор считал существование формальным свойством, то Пирс мог бы считать, что он поддержал бы Канта в его критике, случись Дунсу с ней познакомиться. Сначала я предложу спекуляцию, которая могла бы прийти в голову не слишком информированному о тонкостях средневековой философии автору (ведь именно таковым и был Пирс, несмотря на все свои старания). А потом попробую соотнести это с историческим Дунсом, насколько это в их силах.

Сказать точно, что Дунс бы ответил на кантианский вопрос о том, реальный или формальный предикат «существование», насколько я понимаю, нельзя. Он в таких терминах просто не рассуждает. Однако ничего принципиально не запрещает нам задать ему такой вопрос. Довод Канта, напомним, состоит в том, что «существование» формально, так как оно ничего не прибавляет к определению вещи. Соответственно, реальные предикаты добавляют нечто именно к определению вещи. Определение для схоласта будет касаться чтойности вещи; спросить определение – значит спросить ответ на вопрос «что есть эта вещь»? В случае конкретно Дунса к чтойности еще добавляется этость: чтойности у, например, Платона и Аристотеля одинаковые, а вот этости разные. Однако их существования (а) формально, пусть и не реально, отличны от их чтойностей, (б) унивокальны, т.е. «Платон есть» и «Аристотель есть» в одном и том же смысле слова «есть». Это похоже на то, что существование ничего, по Дунсу, к определению вещи не добавляет. А значит, мы можем (при некотором терминологическом анархизме и осторожном аисторизме) толковать позицию Дунса как кантианскую: существование не есть реальный предикат.

а не на то, что существование – это совершенство Бога (как у Декарта). Как мы сейчас знаем, онтологический аргумент вообще может быть изложен без тезиса, который критикуют Гассенди и Кант. См., например, Алвин Плантинга, «Онтологическое доказательство», в Джеймс Ф. Сеннет, сост., *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*, пер. К.В. Карпова (М.: Языки славянской культуры, 2014).

Если такое рассуждение или похожее приходило Пирсу в голову, то это объясняет присутствие ссылки на Дунса в исследуемом пассаже. Но соответствует ли это историческому Дунсу? Это в высшей степени сомнительно. Во-первых, это рассуждение требует отчетливого понимания того, как Дунс связывает и различает сущность и существование. Однако, видимо, такого понимания достичь совсем непросто. Ричард Кросс пишет об этом так:

Дунс Скоту очень мало что может сказать по этому поводу, и его позиция – и очевидное отсутствие интереса к этому вопросу – озадачивали еще современных ему комментаторов⁵².

Я могу полностью присоединиться к этой озадаченности.

Учитывая, что Скот – такой ясный и осторожный мыслитель, а его рассуждения о сущности и существовании полны апорий и неясностей, кажется, что он не уделял этому вопросу пристального внимания и что он не находится в центре его метафизического мышления.

Кросс добавляет, что

основной аргумент Аквината в пользу того, что только Бог может творить, состоит в том, что каузальные отношения между тварями объясняют тот факт, что действие имеет такой-то и такой-то вид, но не могут объяснить существование творения, поскольку существование – это универсальное (наиболее общее) действие, которое должно быть объяснено универсальной причиной (т.е. Богом). Скот отвергает такого рода аргументы <...>⁵³.

Возможно, такое наблюдение делает мою спекуляцию выше немного более правдоподобной и позволяет соотнести ее с проблемой божественного творения: у Фомы «существование» – это общее свойство, а у Дунса – нет (в этом смысле).

⁵² Richard Cross, «Duns Scotus on Essence and Existence», *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1, no. 1 (2013): 172.

⁵³ Cross, «Duns Scotus on Essence and Existence», 202.

Можно ли прояснить этот вопрос, если отношение сущности и существования туманны? Аллан Уолтер, переводчик и исследователь Дунса, прямо задается вопросом, является ли для Скота существование предикатом или чем-то еще⁵⁴. Насколько я понимаю его ответ, он состоит в следующем. Существование – это всё же предикат, который добавляет к понятию вещи, что она может быть постигнута интуитивно, а не только абстрактно, в понятии⁵⁵. Но при этом он всё же оговаривается, что существование как предикат – это не такой предикат, как обычные предикаты. Можно сказать, что «существование» – это то, что вещи делают, в том же смысле, в каком можно дышать или ходить. Все, что «существование» делает, – это указывает на то, что вещь может существовать во внешнем мире, что отличает ее от разного рода химер. Это звучит так, словно бы речь о том, что существование – это формальный предикат. Более того, Уолтер признает, что Дунс превзошел возражение Канта⁵⁶. Но при этом сам же Уолтер пишет, что «существование» – это сущностное, чтойностное свойство. В отношении Бога – это его совершенство, а высказывание «Бог существует» представляет высказывание в первом модусе *per se* предидирования. Может ли

⁵⁴ Allan B. Wolter, «Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate, or What?», in *The Philosophical Theology of Duns Scotus* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

⁵⁵ Ср. Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*, пер., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова (М.: Издательство Францисканцев, 2001), 127.

⁵⁶ Для Шавьер дело обстоит несколько иначе. Сравняя Канта и Дунса, она пишет, что, по Канту, априорное доказательство бытия Бога не может работать, так как вопросы существования решаются исключительно через опыт; Дунс же фокусируется на непротиворечивости понятия Бога, чтобы решить вопрос о том, можно ли априори доказать возможность его существования, причем эту возможность всё равно даст нам не доказательство, а непосредственное свидетельство. То, что Кант рассматривает как априорное понятие о Боге, для Дунса, по мнению Шавьер, является апостериорным и поэтому требует доказательства. Xavier, *A Questao da Existencia de Deus*, 112. Впрочем, Шавьер считает правильным рассматривать и оригинальный довод Ансельма как не априорный: для формирования понятия о том, более чего нельзя представить, нам нужно как минимум понятие блага, которое мы берем из опыта и через сравнение, что Ансельм показал уже в «Монологионе».

быть так, что формальный предикат указывал на существенное свойство? В принципе, я могу допустить, что кто-то так думал. Если «существование» указывает на то, что мы сможем как-то воспринять объект, если окажемся в подходящем для этого положении, то для такого объекта, который вечен (т.е. для Бога), будет верно, что он, в отличие от столов и стульев, которые разрушимы, всегда потенциально доступен для созерцания (хотя актуально у нас такого созерцания и нет). Другой пример: «тождество» обычно признается формальным предикатом, которое указывает на существенное и необходимое свойство любой вещи: быть тождественной самой себе. Так что это вполне возможная позиция.

Если современным историкам философии приходит в голову сравнение Канта и Дунса, то неудивительно, что оно пришло в голову и Пирсу – вне зависимости от того, насколько оно исторически обосновано и можно ли заставить схоластического автора говорить на языке Канта.

3) Теперь нужно ответить на третий вопрос. Как этот описанный только что Дунс соотносится с тем, что о Дунсе писал Пирс в других своих, более развернутых текстах? Сначала определим, каким изданием Дунса Пирс пользовался. Видимо, это было *Opera Omnia*. Edited by Luke Wadding, Lyon: Laurentius Durand, 1639. Это, как будет ясно ниже, во многом определило специфику пирсовского понимания предмета (но не в тех аспектах, которые нам важны сейчас).

Пирс многократно и порой возвышенным тоном признавал величие Дунса Скота и его влияние на свою собственную мысль, отмечая, что Дунс блестяще защищал реализм в отношении универсалий, хотя и делая при этом слишком много уступок номинализму. Впрочем, реализм – это научная философия, которая может быть дополнена данными из естествознания и современной математики, что усилит ее против номинализма (CP 1.6, 1.19, 1.29, 1.560, 1.659, 2.167, 8.11 и многие другие). Также Пирс часто и в позитивном ключе связывает с Дунсом идею спекулятивной грамматики⁵⁷ (например, CP 1.444, 2.83, 2.229).

⁵⁷ Это основано на ложном, но принятом в то время приписывании «Трактата о модусах обозначения» Дунсу; на самом деле трактат принадлежит Фоме Эрфутскому: см. Martin Grabmann, «De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae

Для наших целей более важно то, что, согласно Пирсу, Дунс был первым, кто объяснил индивидуальное существование (формулой *hic et nunc*) (CP 1.458). Как же он это сделал?

каждый коррелят экзистенциального отношения – это единственный (*single*) объект <...>. Он существует, поскольку его бытие заключается не в каких-либо качествах, а в его эффектах – в том, что оно реально действует и подвергается действию, пока это действие и страдание продолжают. Те, кто испытывают его эффекты, воспринимают и знают его в этом действии; и именно это составляет само его бытие. Они познают его не в восприятии его качеств, а в восприятии его настойчивости (*insistency*), которую Дунс называл *haecceitas* – или, если он этого не делал, то это именно то, к чему он стремился (*groping after*) (CP 6.318, примерно 1909 г.).

Что же из этого следует? Оценка Пирса может показаться довольно радикальной:

Логический вывод доктрины Скота состоит в том, что реальные проблемы не могут быть решены с помощью метафизики, а должны решаться в соответствии с фактическими данными (CP 4.28).

В устах Пирса это – похвала, потому что в таком случае Дунс оказывается ближе к научному способу закрепления убеждений, чем Декарт или Кант, ограниченные априорным методом. Проблема Дунса только в том, что он считал фактами указания (*the dicta*) Церкви (7.395).

Но та же самая система в руках ученого приведет к тому, что он будет настаивать на том, чтобы подвергать всё проверке наблюдением (там же).

В этом отношении – и против моего сопоставления Декарта с Кантом – Пирс сравнивает Дунса с Кантом в CP 6.95 (1903 г.):

третий момент кантовской мысли <...> заключается в категорическом отрицании того, что метафизические концепции

quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae», *Archivum Franciscanum Historicum* 15 (1922); А.В. Апполонов, «Спекулятивная грамматика Фомы Эрфуртского и современность: случай семиотики Чарльза Пирса», *Логос* 27, № 6 (2017).

неприменимы к вещам самим по себе. Кант никогда этого не говорил. Он сказал, что эти концепции неприменимы за пределами возможного опыта. Но у нас есть непосредственный опыт познания вещей самих по себе. Нет ничего более ложного, чем утверждение, что мы можем воспринимать только наши собственные идеи. Это действительно, без преувеличения, воплощение всякой лжи. Наше знание о вещах самих по себе совершенно относительно, это так; но любой опыт и все знания – это знания о том, что есть, независимо от того, что мы представляем. Даже ложь неизменно содержит в себе столько правды, что она представляет себя относящейся к чему-то, способ существования чего не зависит от того, что оно репрезентируется. Это верно, даже если высказывание относится к объекту репрезентации как таковому. В то же время ни одно предложение не может относиться к какому-либо объекту иначе, чем так, как этот объект представлен, или даже полностью претендовать на то, чтобы относиться к нему. Эти вещи совершенно непонятны, пока ваши мысли – всего лишь мечты. Но как только вы принимаете во внимание эту вторичность, которая постоянно бьет вас по ребрам, вы начинаете осознавать их истинность. Дунс Скот и Кант – великие сторонники этой доктрины, Томас Рид тоже заслуживает некоторой похвалы. Но Канту не удалось проработать все следствия этого третьего момента мышления, и, соответственно, некоторые положения его трансцендентальной диалектики требуют значительной критики (*considerable retractions*). Не следует также предполагать, что в других отношениях я соглашаюсь со всем, что есть у Скота или у Канта. Мы все совершаем свои ошибки.

Вторая довольно устойчивая тема в обсуждении Пирсом Дунса – понятие «реальность». Пирс считал, что именно Дунс привнес его в философию, и это хорошо (CP 4.28, 6.328, 6.495, 8.319). Если существование всегда связано у Пирса с сопротивлением, то реальность – это нечто противоположное вымыслу, нечто, что не зависит в своем существовании от моих, или ваших, или наших совместных мнений. В отношении вымысла мы можем иметь два противоречащих друг другу, но одинаково валидных мнения. В отношении реальной вещи одно из этих мнений обязательно будет ложным. Изобретение этого смысла

Пирс связывает с именем Дунса⁵⁸ (я позволю себе не проверять это мнение в данной статье⁵⁹). Этот смысл у самого Пирса представлен не только в поздних текстах, но и в «Как сделать наши идеи ясными».

Таким образом, для Пирса Дунс был тем, кто показал необходимость опыта в философии, а существование понимал как сопротивление – буквально как сам Пирс. Ясно, что так понятый Дунс не мог поддерживать тезис «существование есть реальный предикат», а значит, не мог поддерживать и доводы, которые на нем основаны.

MS 696

От Дунса вернемся в архив Пирса и посмотрим, что еще он говорит про онтологический аргумент. Рассмотрим рукопись MS 696, который датируют 1866 г. Ее содержание также опубликовано в W 1:440–454 ([Lecture VI]). Рукопись содержит подготовительные записи к курсу по логике. Интересующая нас шестая лекция обсуждает максимы практического рассуждения и иллюстрации к их нарушениям. Примером практической максимы является следующая: с осторожностью следует относиться

⁵⁸ Пирс считает даже, что тут имело место влияние Дунса на английский язык: «В особенности это слово занимает видное место в работах Дунса Скота, которые я внимательно изучал и обдумывал. Город Дунс, который принято считать местом рождения этого великого мыслителя (и я почти не сомневаюсь в этом), находится менее чем в десяти милях к северу от реки Твид в Бервике, так что в последней четверти XIII в. логик, несомненно, был почти настоящим англичанином, каким он был бы и сегодня, если бы родился там. Его родным языком был северный диалект среднеанглийского. Ни один средневековый логик не повлиял на современный повседневный (market-place) английский язык так сильно, как он; и мое определение полностью пропитано духом скотизма» (CP 6.328).

⁵⁹ Пирс также приписывает Дунсу изобретение термина «виртуальный» (virtual): то, что актуально не существует, но всё же продуцирует эффекты, как если бы оно существовало; см. письмо Маккормаку от 25.07.1892 (Stetson J. Robinson, *The Correspondence of Charles S. Peirce and the Open Court Publishing Company, 1890–1913* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 317.

к дедуктивным (силлогистическим) методам рассуждения («Beware of syllogism»). В заключении дедукции не содержится ничего, что не содержалось бы уже в посылках. Таким образом, дедукция не увеличивает наше знание: она лишь проясняет наши понятия, что само по себе может быть важным. Примером этого могут служить геометрические доказательства. Однако важно понимать, что геометру требуется очень много силлогизмов, чтобы перейти от аксиом к доказательству интересных теорем. Если же мы видим один силлогизм, который сразу доказывает очень много, то нужно насторожиться. Например, если кто-то рассуждает так: Все люди суть равные в отношении своих политических прав. Негры – люди. Негры имеют равные права с белыми. (Рукопись создана почти сразу после Гражданской войны, семья Пирса не поддерживала аболиционизм.) Проблема этого аргумента, считает Пирс, в том, что тезис о равенстве всех людей в том виде, в котором он включается в Декларацию независимости, наделяет равными правами от рождения всех, включая новорожденных; «следовательно, из аргумента о правах негров не может следовать ничего, что не относилось бы также и к младенцам. Таким образом, аргументация может быть очень незначительной». За пояснениями относительно прав Пирс отсылает своего слушателя или читателя к работам Локка о правлении.

Силлогизм же, который претендует на увеличение, а не прояснение знания, скорее всего, содержит ошибку: либо предвосхищения основания, либо в нём субъект большей посылки отличен от предиката меньшей посылки. Пример предвосхищения основания: если я говорю, что поскольку всё, что содержится в Библии, истинно, а учение о творении содержится в Библии, то поэтому оно истинно, по Пирсу, я предвосхищаю основание, так как никто не может принять бóльшую посылку и после этого сомневаться в заключении. Означает ли это, что в любом силлогизме будет содержаться предвосхищение основания? Да, с практической точки зрения, отвечает Пирс, почти так дело и обстоит.

Если силлогизм и не содержит предвосхищения основания, то он обычно содержит учетверение терминов. Примером такой ошибки Пирс как раз считает чрезвычайно тонкое (extremely

subtile) доказательство Ансельма, которое он и пересказывает далее вместе с возражением Гаунилона и ответом Ансельма. Его изложение довольно стандартно, пожалуй, за исключением того, как Пирс понимает ответ Ансельма на критику. Суть этого ответа, по Пирсу, в том, что потерянный остров не может быть величайшим в силу своей потерянности. Насколько я понимаю, это как минимум необычное прочтение ответа Ансельма⁶⁰.

Пирс намерен привести своим слушателям как доводы против аргумента Ансельма, так и доводы за. Доводом против является указание на то, что существование тут трактуется как свойство Бога, а не лишь как то, что с Богом случается (*accident of deity*). Но даже если это так по определению, это всё еще не значит, что Бог существует. Например, мы можем определить термин «Vuz» как «дракон, который является, стоит написать его имя». Следует ли из этого, что дракон появится? Нет. Аргумент Ансельма находится ровно в том же положении. Всё, что могут сказать определения: каким была бы определяемая вещь, если бы существовала. Далее Пирс приводит пример, который кажется мне странным: грифон по определению дышит огнем, и если бы грифон существовал, то дышал бы. (Это кажется мне странным, так как грифоны, кажется, огнем не дышат.) Определение Бога подразумевает существование своего объекта не более, чем любое другое определение, но это возможное существование, а не реальное. Аргумент Ансельма основан на смешении между возможным существованием (*would be*) и реальным существованием (*is*), между «быть мыслимым» и «быть».

В защиту этого аргумента можно сказать, считает Пирс, что этого различия нет в случае Бога. Далее философ кратко, но очень внятно представляет свою теорию истины: говоря, что истинно, что там-то стоит то-то, мы имеем в виду, что если мы туда придем, то там будет именно это. Сказать: «истинно,

⁶⁰ Есть мнение, что Ансельм вообще не предлагает ответа на контрпример совершенного острова – см. Thomas Williams, *Anselm of Canterbury*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/anselm/>>.

что у меня во дворе дерево» означает сказать «если я приду туда, то увижу его». Но это не значит еще, что таким «переводом» мы дали свидетельство в пользу истинности этого тезиса. Это просто значит, что мы рассчитываем, что неопределенно большое количество свидетельств будет в пользу этого тезиса, а не против него. Далее Пирс приводит мысль, которая связана с предыдущими совершенно непрозрачным способом:

Если мы возьмем софизм о пылающем драконе, то сразу увидим, что имя Буз было необходимо только в идеальном положении вещей и поэтому не имеет реальной силы. В теологическом споре всё обстоит совершенно иначе. То, что для приведения наших родовых понятий к единству необходим идеал Бога, признается всеми. И этот идеальный Бог не был бы таковым, если бы не рассматривался как имеющий существование, а потому он представляет собой гипотезу реального Бога, и поскольку эта гипотеза требуется в каждом состоянии Познания, ее истинность тем самым констатируется (W 1: 448).

Наверное, можно считать это чем-то вроде сближения стратегии онтологического аргумента с учением Канта об идеале чистого разума с заключением о том, что сама структура познания требует от нас мыслить Бога как существующего, но из этого еще не следует, что Бог есть. Пирс поясняет, что занимается этим спором, чтобы показать, как сложно бывает доказать, что аргумент основан на двусмысленности. На этом обсуждение онтологического аргумента в рукописи заканчивается.

MS 890

Следующая рукопись – MS 890, которая содержит рассуждения Пирса о религии и теологии. Robin Catalog никак не датирует этот документ. В документе 6 листов, два из которых содержат относительно связанное рассуждение. Рукопись начинается с обсуждения греческих терминов ἀγάπη (любовь) и εὐδοκία («goodwill», поясняет Пирс). Первое он связывает с евангелистом Иоанном, а второе – с Лукой.

Учение святого Иоанна всегда было признаваемо как великая духовная истина Христианства, его базовый принцип. Для Иоанна – это метафизическая истина. Другие евангелисты, рассматривая практическую сторону дела, не смогли этого понять⁶¹.

Дальнейшую мысль Пирса понять довольно трудно из-за почерка и общего состояния рукописи. Однако вот лучшее чтение, которое я могу предложить: великая философская *ошибка*, совершённая церковью, состоит в том, что, оценивая общий дух Христовой жизни, они не смогли увидеть, что если ἀγάπη и ἀγαθός, христианская любовь и благо, рассматриваются как противоположности ненависти и греху, то это всё равно что φίλια и νεῖκος (дружба и вражда) Эмпедокла, и тогда Бог, который есть любовь, есть *ничто*. Я использую тут слово «ошибка», однако это лишь результат моей догадки, в рукописи это место представляется мне нечитабельным. То же касается слова «ничто». Однако остальное в тексте читается вполне. Единственный выход, который тут видит Пирс, одновременно является единственным (для него) решением проблемы зла. Решение это состоит в том, чтобы признать, что Высшая Любовь включает в себя ненависть, а грех есть творение Бога, а потому является добром на определенной стадии развития. Бог радуется во зле (God delights in evil). Эти рассуждения приведены на первых двух страницах рукописи. Далее Пирс явно пытается выразить свое отношение к аргументу Ансельма, но, к сожалению, текст крайне сложно понять из-за того, что Пирс несколько раз начинает мысль, вычеркивает, начинает снова и т.д. При чем касается это даже не критики онтологического аргумента, а просто его изложения.

Вот то, что всё же можно понять: Пирс согласен, что Кант показал ошибочность аргумента Ансельма, и это очень важно для философии. Ансельм полагался на то, что существование (existence) и бытие (being) – это одно и то же, а также допускал, что определенное множество вещей таково, что они не могут быть отделены друг от друга. Последнее, видимо, касается

⁶¹ Интересная для прагматиста точка зрения, согласитесь.

идеи Бога как совершенного существа, а слово «вещь» (thing) тут нужно понимать как просто любой объект мысли. Принцип неотделимости отдельных частей определения Бога Пирс пытается критиковать, насколько можно понять, следующим образом. На самом деле хорошие качества можно отделить друг от друга: есть набожные, но аморальные люди, а качества убийцы и вора легко сочетаются с качествами калокагата⁶². Сказать однозначно, в чём тут именно критика Ансельма, я не могу. Возможно, Пирс полагал, что довод Ансельма подразумевает, что позитивные качества в определении Бога неотделимы друг от друга. А примеры Пирса показывают, что можно быть хорошим в одном отношении, но не в другом. Правда, тогда вряд ли можно говорить о *всесовершенстве* или том, более чего нельзя помыслить.

Другой довод, который приводит Пирс, касается невозможности совершенных свойств как таковых:

иллюзии. Принципы механики, несомненно, естественны, но, несмотря на это, их первоначальная формулировка была в высшей степени ошибочной. Общее приближение к истине в естественных верованиях основано на примере общей адаптации продуктов роста к узнаваемым полезностям или целям. Итак, адаптация зрелых, красивых и часто удивительных идей, какими бы они ни были, никогда не бывает совершенной.

⁶² «The subject of a statement, or what it is all about, can in no case be indicated by any description of it in [...] specific. That was shown in the last paper. A truth it is, of philosophical importance, wherein lies so Kant distinctly showed the falsity of Anselm's ~~proof that it is self-contradictory to deny the existence of~~ God. God necessarily exists. [...] existence is implied in the very idea of God. The reply is that existence means ~~being~~ [...] a certain collection of things which cannot be discriminated from other [...]. Coming to this, and other, important [...] of this principle it must be well most religions and practical people. They would go to church and stay all day [...]. The [...] between the Services taking their refreshment. They never missed a Sunday nor a preaching; and would do no strokes of ordinary, [...] any Saint's day, of which there were seen in every week. And if the reader of still unsatisfied, the writer can only say that to the end of his life the friends of his friends must be his friends and the enemies of his friends his enemies. Besides, he learned that the qualities of cutthroat and horse thief they are easily acquired and do not exclude all elements of Kalos kagathos».

Таким образом, этот аргумент полностью противоречит [...] точности любого естественного убеждения и принципу [...]!⁶³

Видимо, это надо понимать так, что Пирс верит в существование качеств, но не верит, что они могут быть бесконечно совершенны: может быть кто-то сильный, кто-то сильнее, может быть сильнейший в данный момент, но не может быть всемогущий. Я встречал философов, которые согласились бы с Пирсом в этом отношении⁶⁴.

И, наконец, третий аргумент касается уже известных нам взглядов Пирса на реальность случая в мире:

Другой априорный аргумент состоит в том, что случайность (chance) непостижима, то есть хотя она, возможно, и мыслима, она не открывает [разуму], как или почему происходят вещи, и некоторые гипотезы могут только [низ страницы нельзя прочитать]⁶⁵.

Видимо, имеется в виду, что в силу объективности случая такие дедуктивные доводы, как онтологический аргумент, не работают, потому что они предполагают некоторую объективную и прочитываемую упорядоченность в мире.

Наконец, в документе также можно обнаружить такие загадочные слова:

наши врожденные идеи, некоторые из которых относятся к количествам, эквивалентны свидетельству ангела Гавриила,

⁶³ «illusions. The principles of mechanics are undoubtedly natural, but for all that the early formulation of them more exceedingly erroneous. The general approximation to truth in natural beliefs is, in from an instance of the general adaptation of products of growth to recognizeable utilities or ends. Now, the adaptations of mature, beautiful and often marvellous as they are, are never found to be perfect. So that the argument is quite against the [...] exactitude of any natural belief and of the principle of [...]!»

⁶⁴ См. интервью А.В. Кузнецова в книге Е.В. Логинов, ред., *Существование Бога? Современные позиции и подходы* (в печати).

⁶⁵ «Another a priori argument is that chance is unintelligible, that is to lay, while it is perhaps the conceivable, it does not open up the how or why of things to [reason], and some a hypothesis can only [низ страницы нельзя прочитать]».

и сомневаться в них – значит ставить под сомнение правдивость Бога. Мне кажется, что⁶⁶.

Как их нужно понимать – этого я не знаю. Слова про «свидетельство Гавриила» могут относиться к Лк. 1:11–20, но это не много добавляет к прояснению смысла записи Пирса.

MS 1009

Согласно Robin catalog, обсуждение аргумента Ансельма также содержится в недатированной MS 1009. Однако, к сожалению, доступная мне коллекция микрофильмов содержит лишь 18 страниц (с вычислениями) из 39 (без вычислений), на которых Пирс пишет про египетский язык, логарифмы, теорию знака и аналитичность у Канта. Очевидно, что микрофильмы неполны⁶⁷.

Письмо Джеймсу

Также Пирс упоминает об онтологическом аргументе в письме Уильяму Джеймсу 23 июля 1905 г. (CP 8.260 и далее). В письме он выражает согласие со взглядами Джеймса на восприятие, говоря, что сам всегда придерживался теории прямого восприятия Рида. Из письма ясно, что суть этой теории в том, чтобы не различать объективные и субъективные стороны вещей: мы смотрим не внутрь нашего сознания, а на внешний мир. Пирс даже называет учение о непосредственном восприятии следствием из прагматизма: «воспринимаемый объект есть непосредственный объект предопределенного предельного мнения» (the object perceived is the immediate object of the destined ultimate opinion). Причем он уточняет (несколько

⁶⁶ «our innate ideas, some of which relate to quantities are equivalent to the testimony of angel Gabriel, and, and then to doubt them is calling in question the veracity of god. This seems to me». Тут документ обрывается.

⁶⁷ <http://www.commens.org/bibliography/manuscript/peirce-charles-s-nd-fragments-r-ms-r-1009>.

загадочно), что воспринимаемый объект тождественен объекту предельного суждения только логически и метафизически, но не психологически, потому что психологически предельность такого рода недостижима. Видимо, именно таким образом Пирс был намерен помирить учение о непосредственном восприятии с доводами против интуиции: мы непосредственно видим объекты как таковые, а не их идеи, однако само это восприятие не дает нам знание этих объектов до тех пор, пока всё знание в целом не будет завершено. Однако речь идет о знании именно этих объектов, которые мы видим.

Пирс также сравнивает свой прагматизм с гуманизмом Ф.К.С. Шиллера, который пытался в XX в. реабилитировать «истину» Протагора о человеке как мере всех вещей. За это Пирс называет Шиллера антропоморфистом и отмечает, что в целом согласен с этой доктриной, в частности,

если она имплицитно утверждает теизм, то я – антропоморфист. Но Бог моего теизма не есть нечто конечное. Так это не работает. Начнем с того, что существование – это реакция (*existence is reaction*), и, следовательно, никакое существующее не может быть явно высшим. Напротив, конечное существо, без особого сомнения, и, во всяком случае по предположению, принадлежит к какому-то роду, так что, на мой взгляд, это означало бы политеизм. Далее, антропоморфизм для меня подразумевает, прежде всего, что истинный идеал – это живая сила, что является вариацией онтологического доказательства, принадлежащего, как я полагаю, предшественнику Монкура Конвея (*Moncure Conway*), Уильяму Джонсону (не Джеймсу) Фоксу (*William Johnson (not James) Fox*). То есть эстетический (*esthetic*) идеал, то, что мы все любим и обожаем, то, что в целом достойно восхищения, как идеал, обязательно имеет такой способ бытия (*mode of being*), который можно назвать живым. Потому что наши идеи о бесконечном неизбежно чрезвычайно неопределенны (*vague*) и становятся противоречивыми в тот момент, когда мы пытаемся их уточнить. Но всё же они не лишены смысла, хотя и могут быть истолкованы только в контексте нашего религиозного поклонения и вытекающих из этого последствий для поведения. Это, я полагаю, хороший, убедительный (*sound*), крепкий, сильный прагматизм.

Итак, идеал – это не конечное существование. Более того, человеческий разум и человеческое сердце родственны Богу (heart have a filiation to God). Для меня это самая удобная доктрина. По крайней мере, я нахожу это удивительным каждый день, размышляя обо всех своих проступках и недостатках. Плюрализм, с другой стороны, не удовлетворяет ни мой разум, ни мое сердце.

Это место, видимо, можно понимать следующим образом. Бог – это живое, но несуществующее нечто, которое стоит по ту сторону родов и видов, объект поклонения и восхищения, направляющий нашу жизнь, имеющий с нами нечто общее. В силу этого объект этого понятия обладает (каким-то) бытием, но не существованием. Такое рассуждение можно называть (при определенном терминологическом анархизме) версией онтологического доказательства. Но ясно, что это не онтологическое доказательство рациональной или естественной теологии⁶⁸.

В том же письме Пирс указывает, какое решение проблемы зла он считает самым удачным:

Что касается «проблемы зла» и ей подобных, я вижу в них лишь богохульные попытки определить цели Всевышнего, –

⁶⁸ Фредерик Стьернфельт видит в этом варианте онтологического аргумента проявление эволюционизма Пирса: «Версия, которой придерживается Пирс, пронизана эволюционизмом: самый восхитительный идеал должен быть живым – если бы он не был живым, он не был бы восхитительным. Именно к этому живому, но несуществующему божеству, как утверждается, “восходят” человеческие существа. Но это странный вид божественной жизни, и божество зрелого Пирса движется поистине неисповедимыми путями: <в CP 6.489, 1908, Пирс говорит, что у Бога, вероятно, нет сознания, и вообще сознание сильно переоценено>» (Frederik Stjernfelt, *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 354). М. Рапоза считает, что «забытый аргумент» Пирса можно понимать как апостериорный, экспериментальный вариант онтологического аргумента (Raposa, *Theosemiotic*, 227). См. также Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 234; Dan Arnold, «Pragmatism as Transcendental Philosophy, Part 2: Peirce on God and Personality», *American Journal of Theology and Philosophy* 42, no. 2 (2021): 10–11. Я выношу этот вопрос за скобки в этой статье.

или, скорее, это то, что я думаю о подобных нарушениях религиозного сознания в целом; но эта конкретная проблема получила самое прекрасное и удовлетворительное решение в книге «Субстанция и тень».

Это книга Генри Джеймса-старшего, отца Уильяма. Далее Пирс рассказывает Джеймсу о том, что это решение смог понять даже бродяга (tramp), которого Пирс нанял для работы и который почему-то заинтересовался проблемой зла. Пирс быстро пере-сказал ему решение, и бродяга согласился. В чём суть этого решения? Генри Джеймс-старший – сведенборгианец – считал, что мы можем решить проблему зла, если признаем, что источником зла являются сами люди и их эгоизм, а избавиться от зла можно на путях любви к Богу и другим людям⁶⁹.

Итак, Пирс не принимает онтологический аргумент главным образом потому, что (а) он согласен с Кантом, что существование не есть реальный предикат, (б) трактует существование как реакцию, что плохо совместимо с определением Бога как самодостаточного существа. Пирс также допускает, скажем так, онтологический аргумент для идеала чистого разума (т.е. как неизбежный продукт мысли) и для удовлетворения нашей эстетической потребности.

Заключение

Проведенная реконструкция показывает, что Пирс был религиозным философом, но вопрос о существовании Бога выносился им за пределы дискурсивно выразимой рациональной философии. В этом аспекте он был иррационалистом. Он признавал возможность рассуждать о Боге. Однако отрицал, что мы можем доказать его бытие через стандартные теистические аргументы. Телеологический аргумент не адекватен предмету:

⁶⁹ «Зло: то, чему люди в целом должны противостоять. Благополучие человечества требует, чтобы были боль и зло; и он должен благодарить Бога за то, что он позволил им существовать. Ибо таким образом человеку позволено участвовать в творении» (R 1177, 6), цит. по Stjernfelt, *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce*, 352.

Богу нужно поклоняться, а не пытаться высчитывать основания в пользу его бытия. Кроме того, имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства, от которых мог бы отталкиваться этот аргумент, совместимы как с теизмом, так и с атеизмом. Космологический аргумент не работает, так как в начале космологии Пирса располагается ничто, а не нечто. Онтологический аргумент не работает в силу трактовки существования, которую принимает Пирс. Однако Пирс допускает, хотя и не обосновывает, прямое восприятие Бога через опыт молитвы и опыт многообразия сущего. Он также допускает нестандартную версию онтологического доказательства.

Сокращения

- A/B – Кант И. “Критика чистого разума”. В *Сочинения на немецком и русском языках*, под редакцией Н.В. Мотрошиловой и Б. Туш-линга. Т. 2. М.: Наука, 2006.
- CP – *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. In 8 volumes, edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931–1958.
- W1 – Charles Sanders Peirce. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume I. 1857–1866. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1982.
- W2 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume II. 1867–1871. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1984.
- W4 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 vols. Volume IV. 1879–1884. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1989.
- W5 – *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. In 8 volumes. Volume V. 1884–1886. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1993.

Список литературы / References

- Апполонов, А.В. «Спекулятивная грамматика Фомы Эрфуртского и современность: случай семиотики Чарльза Пирса». *Логос* 27, № 6 (2017): 139–152. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-6-115-126>.

- (Appolonov, A.V. «The “Speculative Grammar” of Thomas of Erfurt and Modern Thought: The Case of Charles Peirce’s Semiotics». *Logos* 27, no. 6 (2017): 115–128. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-6-115-126>. (In Russian))
- Апполонов, А.В. «Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации». *Концепт: философия, религия, культура* 5, № 3 (2021): 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>.
- (Appolonov, A.V. «[Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory]». *Concept: Philosophy, Religion, Culture* 5, no 3 (2021): 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>. (In Russian))
- Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о первоначале*. Перевод, вступительная статья и комментарий А.В. Апполонова. М.: Издательство Францисканцев, 2001.
- (Blessed John Duns Scotus. *De primo principio*. Translated and commented with introduction by Alexei V. Appolonov. Moscow: Franciscan Publishing House, 2001. (In Russian))
- Брюшинкин, В.Н. «О логических ошибках в кантовской таблице суждений», *Кантовский сборник* 2, № 28 (2008): 7–22.
- (Bryushinkin, V.N. «On Logical Errors in the Kantian Table of Judgments». *Kantian Journal* 2, no. 28 (2008): 7–22. (In Russian))
- Вдовина, Г.В. «Джон Милбанк и “дело Суареса”». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 6–35. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2023-38-6-35>
- (Vdovina, Galina V. «John Milbank and the ‘Suárez Affair’». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 6–35. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2023-38-6-35>. (In Russian))
- Гарнцев, М.А. «От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в.». В *Средние века* 51, 94–115. М.: Наука, 1988.
- (Garntsev, M.A. «[From Bonaventure to Duns Scotus: On the Characterization of Augustinianism in the Second Half of the XIII – Beginning of the XIV Century]». In *Middle Ages* 51, 94–115. Moscow: Nauka Publ., 1988. (In Russian))
- Гаспаров, И.Г. «“Sensus divinitatis” и “мистическое восприятие”: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений». *Философия религии: аналитические исследования* 2, № 1 (2018): 50–66. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-1-50-66>.

- (Gasparov, I.G. «“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs». *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 2, no. 1 (2018): 50–66. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-1-50-66>. (In Russian))
- Горбатова, Юлия. «Онтологический аргумент. Краткий обзор современных версий». *Финиковый Компот* 12 (2017): 46–53.
- (Gorbatova, Yulia. «The Ontological Argument. A Brief Overview of Contemporary Versions», *Date Palm Compote* 12 (2017): 46–53. (In Russian))
- Джемс, Уильям. *Прагматизм. Издание второе*. СПб.: Шиповник, 1910. (James, William. *Pragmatism. Second Edition*. Saint Petersburg: Shipovnik Publ., 1910. (In Russian))
- Джохадзе, Игорь, ред. *Прагматизм и его история: Современные интерпретации*. М.: Академический проект, 2018.
- (Dzhokhadze, Igor, ed. *Pragmatism and Its History: Recent Interpretations*. Moscow: Academic project Publ., 2018. (In Russian))
- Евлампиев, И.И. «“Неклассическая” форма онтологического доказательства в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля». В *Verbum. Вып. 21. Л.П. Карсавин и средневековая мистика. Онтологический аргумент в истории европейской мысли*, 149–185. СПб. – Псков: Псковский государственный университет, 2019.
- (Evlampiev, I.I. «“Non-classical” Form of Ontological Proof in the Philosophy of I. Kant and G.W.F. Hegel’. In *Verbum 21. L.P. Karsavin and Medieval Mysticism. The Ontological Argument in the History of European Thought*, 149–185. Saint Petersburg – Pskov: Pskov State University Publ., 2019. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*. Под редакцией В.А. Жучкова. Перевод В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- (Kant, Immanuel. *From The Manuscripts (Materials for ‘The Critique of Pure Reason’, ‘Opus postumum’)*. Edited by V.A. Zhuchkov. Translated by V.V. Vasilyev and S.A. Chernov. M.: Progress-Traditsiya Publ., 2000. (In Russian))
- Кiryushchenko, Vitaliy. *Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки*. М.: Территория будущего, 2008.
- (Kiryushchenko, Vitaliy. *Charles Sanders Pierce or The Wasp in a Bottle. An Introduction to the Intellectual History of America*. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2008. (In Russian))

- Кирющенко, Виталий. «Заметки к предыстории прагматизма». *Альманах «Studia culturae»*. Выпуск 1, 107–116. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- (Kiryushchenko, Vitaly «Notes on the Prehistory of Pragmatism». *The Almanac «Studia culturae»*. Issue 1, 107–116. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2001. (In Russian))
- Кротов, А.А. «Метафизика под ударами позитивистской критики: “новый спиритуализм” Этьена Вашро». *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 107–139.
- (Krotov, Artem A. «Metaphysics under the Blows of Positivist Criticism: Etienne Vacherot’s “New Spiritualism”». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 107–139. (In Russian))
- Логинов, Е.В. «Пирс и парадокс лжеца». *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 1, № 4 (2017): 59–83.
- (Loginov, E.V. «Pierce and the Liar’s Paradox». *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics* 1, № 4 (2017): 59–83. (In Russian))
- Логинов Е.В., ред. *Существование Бога? Современные позиции и подходы* (в печати).
- (Loginov, E.V., ed. *The Existence of God? Contemporary Positions and Approaches* (forthcoming). (In Russian))
- Логинов, Е.В. «Круг, проверка и восприятие Бога». *Философия религии: аналитические исследования* 7, № 2 (2023): 143–157. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-143-157>
- (Loginov, E.V. «Circle, Test, and Perception of God». *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 7, no. 2 (2023): 143–157. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2023-7-2-143-157>. (In Russian))
- Логинов, Е.В., Артём Юнусов, Андрей Мерцалов, Александр Саттар, Александр Басов, Юлия Чугайнова. «Прологомены в проблеме божественного существования». *Финиковый Компот* 12 (2017): 3–45.
- (Loginov, E.V., A.T. Iunusov, A.V. Mertsalov, A.S. Sattar, A.S. Basov, Yu.I. Chugainova. «Prolegomena in The Problem of Divine Existence». *Date Palm Compote* 12 (2017): 3–45. (In Russian))
- Лошиц, И.В. «Онтологический аргумент в философии Нового времени». Автореферат диссертации, Институт философии РАН, 2016.
- (Loshchits, I.V. «The Ontological Argument in the Modern Philosophy». Ph.D. diss. abstract, RAS Institute of Philosophy, 2016. (In Russian))
- Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гауданада, Вачаспати Мишра*. Издание подготовлено В.К. Шохиным. М.: Ладомир, 1995.

- (*Moonlight Sankhya*. Ishvarakrishna. Gaudapada. Vachaspati Mishra. Edited by V.K. Shokhin Moscow: Ladomir Publ., 1995. (In Russian))
- Майоров, Г.Г. «Дунс Скот как метафизик». В Блаженный Иоанн Дунс Скот, *Избранное*, составление и общая редакция Г.Г. Майорова, 28–83. М.: Издательство Францисканцев, 2001.
- (Majorov, G.G. «[Duns Scotus as a Metaphysician]». In [*The Blessed John Duns Scotus' Selected Writings*], edited by G.G. Mayorov, 28–83. Moscow: Franciscan Publishing House, 2001. (In Russian)).
- Мельвил, Ю.К. *Чарльз Пирс и прагматизм. (У истоков американской буржуазной философии XX века)*. М.: Издательство Московского университета, 1968.
- (Melville, Yu.K. [*Charles Peirce and Pragmatism. (The Beginning of American Bourgeois Philosophy of the XX century)*]. Moscow: Moscow University Press, 1968. (In Russian)).
- Нечаев, С.Ю. «Фанероскопия Ч.С. Пирса versus феноменология Э. Гуссерля». *Известия Саратовского университета. Новая серия. Философия. Психология. Педагогика* 12. № 1 (2012): 25–28.
- (Nechaev, S.Yu. «C.S. Peirce's Phaneroscopy Versus E. Husserl's Phenomenology». *Izvestiya Saratovskogo universiteta. New Series. Philosophy. Psychology. Pedagogy* 12, no. 1 (2012): 25–28. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. *Тошнота: Роман; Стена: Новеллы*. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
- (Sartre, Jean-Paul. *Nausea: A Novel; The Wall: Novellas*. Kharkov: Folio Publ.; Moscow: AST Publ., 2000. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. «Экзистенциализм – это гуманизм». В *Сумерки богов*, 319–344. М.: Политиздат, 1989.
- (Sartre, Jean-Paul. «Existentialism is Humanism». In *Twilight of the Gods*, 319–344. Moscow: Politizdat Publ., 1989. (In Russian))
- Сеннет, Джеймс Ф., сост. *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*. Перевод К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- (Sennett, James F., ed. *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Translated by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2014. (In Russian))
- Фихте, Иоганн Готлиб. «Основы общего наукоучения». В *Сочинения в двух томах*. Т. 1, 65–337. СПб.: Мифрил, 1993.
- (Fichte, Johann Gottlieb. «Foundations of the Entire Science of Knowledge». In [*Works in Two Volumes*]. Vol. 1, 65–337. Saint Petersburg: Mifril, 1993. (In Russian))

- Фэнган, Ян. *Религия в Китае: выживание и возрождение при коммунистическом режиме*. Academic Studies Press, 2022.
- (Fenggang Yang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Academic Studies Press, 2022. (In Russian))
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф. «Система трансцендентального идеализма». В *Сочинения в 2 т.*: Т. 1. Составление, редакция, авторская вступительная статья А.В. Гульги, 227–489. М.: Мысль, 1987.
- (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. «System of Transcendental Idealism». In [*Works in 2 vols.*] Vol. 1. Edited by A.V. Gulyga, 227–489. Moscow: Mysl, 1987. (In Russian))
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф. «О Я как принципе философии». В *Ранние философские сочинения*. Перевод, вступительная статья, комментарии и примечания И. Фокина, 27–104. СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000.
- (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. «On the I as a Principle of Philosophy». In [*Early Philosophical Works*], 27–104. Edited by I. Fokin. Saint Petersburg: Aleteia Publ., The State Hermitage Museum Publ., 2000. (In Russian))
- Anderson, Douglas R. «Peirce's God of Theory and Practice». *Revista portuguesa de filosofia* 51, no. 1 (1995): 167–178.
- Anderson, Douglas R. «Three Appeals in Peirce's Neglected Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, no. 3 (1990): 349–362.
- Arnold, Dan. «Pragmatism as Transcendental Philosophy, Part 2: Peirce on God and Personality». *American Journal of Theology and Philosophy* 42, no. 2 (2021): 3–71. <https://doi.org/10.5406/21564795.42.2.01>
- Behrens, Georg. «Peirce's "Third Argument" for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry». *The Journal of Religion* 75, no. 2 (1995): 200–218.
- Belikov, Alex. «Peirce's Triadic Logic and Its (Overlooked) Connexive Expansion». *Logic and Logical Philosophy* 30, no. 3 (2021): 535–559.
- Brent, Joseph. *Charles Sanders Peirce. A Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Clanton, J. Caleb. «The Structure of C.S. Peirce's Neglected Argument for The Reality of God: A Critical Assessment». *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 50, no. 2 (2014): 175–200.
- Clarke, Bowman L. «Peirce's Neglected Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 13, no. 4 (1977): 277–287.

- Copleston, Frederick Charles. *A History of Philosophy*. Vol. II. *Medieval Philosophy*. Image Books, 1993.
- Cross Richard. «Duns Scotus on Essence and Existence». *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1, no. 1 (2013): 172–204.
- Burch, Robert. «Charles Sanders Peirce». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Zalta and Uri Nodelman, February 11, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>.
- Daniel-Hughes, Brandon. «The Neglected Arguments of Peirce's Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End». *American Journal of Theology and Philosophy* 36, no. 2 (2015): 121–139.
- Eisele, Carolyn, ed. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Vol. IV. *Mathematical Philosophy*. The Hague – Paris: Mouton Publishers, 1976.
- Gilmore, Richard. «Existence, Reality, and God in Peirce's Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real». *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 4 (2006): 308–319.
- Gilson, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- Grabmann, Martin. «De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae». *Archivum Franciscanum Historicum* 15 (1922): 273–277.
- Hanna, Robert. «Kant's Theory of Judgment». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Zalta and Uri Nodelman, October 23, 2017, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment/>>.
- Honnefelder, Ludger. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Leipzig: Felix Meiner, 1990.
- James, William. *Pragmatism. A New Name For Some Old Ways Of Thinking*. New York: Longmans, Green, and Co., 1907.
- Johannes Duns Scotus. *Opera omnia*. T. II. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- Kammerzell, Frank, Aleksandra Lapčić, and Winfried Nöth. «Charles S. Peirce's Egyptological Studies». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, no. 4 (2016): 483–538.
- Kessler, Gary E. «A Neglected Argument». *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 36 (1998): 110–118.
- Kohatyn, Dennis. «Resurrecting Peirce's 'Neglected Argument' for God». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18, no. 1 (1982): 66–74.

- Locke, John and Peter H. Nidditch, eds. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Mahowald, Mary. «Peirce's Concepts of God and Religion». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 12, no. 4 (1976): 367–377.
- Martinich, Aloysius P. «Scotus and Anselm on the Existence of God». *Franciscan Studies* 37, no. 1 (1977): 139–152.
- Menand, Louis. *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- Midtgarden, Torjus. «Peirce on the Notion of Self and Personal Identity». *History of Philosophy Quarterly* 19, no. 1 (2002): 109–124.
- Modaff, Andrew. «A Moral Argument for God's Existence, The Peircean Perspective, and an Interpretive Scheme for the Success of the Twelve Steps». Ph.D. thesis, University Honors College Middle Tennessee State University, 2020.
- Murphey, Murray G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993.
- Nadelman, Heather L. «Baconian Science in Post-Bellum America: Charles Peirce's 'Neglected Argument for the Reality of God'». *Journal of the History of Ideas* 54, no. 1 (1993): 79–96.
- Ochs, Peter. «Charles Peirce's Unpragmatic Christianity: A Rabbinic Appraisal». *American Journal of Theology & Philosophy* 9, no. 1/2 (1988): 41–74.
- Ochs, Peter. *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- O'Meara, William Martin. «Duns Scotus and Leibniz on the Ontological Argument». Master's thesis, Loyola University Chicago, 1965. https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2024.
- Oppenheim, Frank M. «The Peirce-Royce Relationship. Part 1». *Journal of Speculative Philosophy* 11, no. 4 (1997): 256–279.
- Oppenheim, Frank M. «The Peirce-Royce Relationship. Part 2». *Journal of Speculative Philosophy* 12, no. 1 (1998): 35–46.
- Oppy, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Oya, Alberto. «Charles S. Peirce's Natural Foundation for Religious Faith». *Teorema: Revista Internacional de Filosofia* 40, no. 3 (2021): 87–100.
- Paullin, William T. «A Review of the Ontological Argument». *The American Journal of Theology* 10, no. 1 (1906): 53–71.
- Peirce, Charles S. «A Neglected Argument for the Reality of God». *The Hibbert Journal* 7 (1908): 90–112.

- Peirce, Charles S. «Limitative». In *Dictionary of Philosophy and Psychology*, edited by James Mark Baldwin. Vol. 2, 6–7. New York: Macmillan, 1902.
- Peirce, C.S. *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, edited by Justus Buchler. New York: Dover Publication, 1940.
- Pfeifer, David E. «Josiah Royce Influenced Charles Peirce». *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 8, VIII-2 (2016): 1–10.
- Potter, Vincent G. «C.S. Peirce’s Argument for God’s Reality: A Pragmatist’s View». In *Peirce’s Philosophical Perspectives*, 169–194. New York: Fordham University Press, 1996.
- Raposa, Michael L. *Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning*. New York: Fordham University Press, 2020.
- Robinson, Andrew. *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce*. Leiden: Brill, 2010.
- Robinson, Stetson J. *The Correspondence of Charles S. Peirce and the Open Court Publishing Company, 1890–1913*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.
- Rohr, David. «The Humble Argument is Musement on God’s Great Argument». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 55, no. 4 (2019): 429–453.
- Rohr, David. «C.S. Peirce’s “A Neglected Argument for the Reality of God”: A Critical and Constructive Interpretation». Ph.D. thesis, Boston University, 2020. <https://open.bu.edu/handle/2144/41662>.
- Schmidt, Jon Alan. «A Neglected Additament: Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God». *Signs* 9, no. 1 (2018): 1–20.
- Shook, John R. «Panentheism and Peirce’s God: Theology Guided by Philosophy and Cosmology». *Philosophy, Theology and The Sciences* 3, no. 1 (2016): 8–31.
- Shriff, John K. *Charles Peirce’s Guess at the Riddle*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Siebel, Mark. «Kant on Infinite and Negative Judgements: Three Interpretations, Six Tests, No Clear Result». *Topoi* 39, no. 3 (2020): 699–713.
- Slater, Gary. *C.S. Peirce and The Nested Continua Model of Religious Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Stjernfelt, Frederik. *Sheets, Diagrams, and Realism in Peirce*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.
- van der Kuijlen, Willem. «Infinite Judgment in Kant’s “Critique of Pure Reason”». *Логическое кантоведение-4. Труды международного*

семинара / *Logical Kant Studies 4. Proceedings of the International Workshop*, Калининград/Kaliningrad: Калининградский государственный университет/Kaliningrad State University Press 1998, 199–215.

Wolter, Allan B. «Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate, or What?», In *The Philosophical Theology of Duns Scotus*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.