

2
А-3
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра истории и теории атеизма

На правах рукописи

И. К. НОСКОВ

Критика некоторых современных
богословских „доказательств“
существования бога

Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1963

В современную эпоху грандиозных социальных изменений и великих научных открытий теологам становится все труднее защищать религиозную идеологию. С целью сохранения веры они изобретают все «новые и новые доказательства» существования бога как главного аргумента необходимости религии.

В настоящей работе ставится задача — критически рассмотреть современные эмоционально-психологические и моральные богословские доказательства бытия бога.

Диссертация состоит из введения, двух глав и заключения.

Во введении автор указывает, что дальнейшее формирование научного мировоззрения советских людей, коммунистическое воспитание трудящихся предполагает освобождение их сознания от религиозных взглядов, ибо «не может духовное развитие человека происходить успешно, если голова его забита мистикой, суевериями, ложными представлениями»¹.

В настоящее время в богословской литературе усиливается антирационалистическая тенденция обоснования религии, наблюдается стремление доказать бытие бога, исходя из существования некоего особого религиозного чувства (в том числе и нравственного).

Цель критического анализа, предпринятого автором в диссертации, состоит в том, чтобы, во-первых, материалистически доказать несостоятельность новых аргументов в защиту религии и, во-вторых, показать, на каких гносеологических, психологических и этических фактах современные теологи пытаются обосновать существование сверхъестественного начала.

Целесообразность и актуальность настоящей работы обуславливаются также тем, что в нашей атеистической литературе внимание акцентируется на естественнонаучном и историческом опровержении веры в бога, в то время как философская, материалистическая критика современных богослов-

¹ Н. С. Хрущев. О Программе Коммунистической партии Советского Союза. Доклад на XXII съезде КПСС. Госполитиздат, М., 1961, стр. 93.

ских «доказательств» существования бога не нашла еще достаточного отражения в атеистической пропаганде, хотя именно эти доказательства широко используются современными церковниками для защиты религии.

При написании диссертации автором использована в качестве объекта критики католическая, православная и протестантская богословская литература по философии религии. В частности, автор использовал следующие работы:

Hessen Johannes. Religionsphilosophie. Bd. I—II, München — Basel, 1955.

Barth Karl. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I—II—III, Zollikon—Zürich, 1932, 1940, 1957.

Walke nbach Albert. Der Glaube bei Karl Barth. Limburg, 1955.

Scheler Max. Vom Ewigen-im Menschen. Bern, 1954.

Eklund Harald. Evangelisches und katolisches in Max Schelers Ethik. Uppsala, 1932.

Wolf Rolf. Die logische Struktur der Gottesbeweise nach Max Schelers. Köln, 1957.

Brunner August. Die Grundfragen der Philosophie. Freiburg, 1956.

Кожевников В. А. Философия чувства и веры. М., 1897.

Соловьев В. Теоретическая философия. Понятие о боге. СПб., 1903. Соч., т. VIII.

Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания. М., 1912.

Статьи богословов из «Журнала Московской патриархии» (орган Московской патриархии), «Братского вестника» (орган евангельских христиан-баптистов) и некоторые другие.

Первая глава — «Критика эмоционально-психологического «доказательства» существования бога» — состоит из трех параграфов.

В первом параграфе — «Эмоционально-психологическое «обоснование» бытия бога представителями платоновско-августинского направления современного католицизма» — подвергается критике философско-богословская мистическая аргументация необходимости религии католическими теологами данного направления.

Этот путь спасения религии посредством мистических доказательств бытия бога не нов. В середине XIX века великие открытия в области естественных и технических наук и историческая общественная практика людей нанесли серьезный удар по логическим ухищрениям богословов, особенно

томистов. Последователи Ф. Аквинского пошли по линии совершенствования логических доказательств бытия бога. Но в современном католицизме имеется и другая часть теологов, которая не придерживается традиционных доказательств бытия бога и сути учения Аквинского. На рубеже XIX и XX веков в немецком католицизме возникает платоновско-августинское направление, главным представителем которого ныне является И. Гессен, профессор философии Кёльнского университета. Следуя учению Августина, Гессен стремится представить платоновскую философию «живой», философией внутреннего, духовного мира человека.

Выступая под знаменем иррационализма и мистики, Гессен пытается включить область религиозных переживаний и чувствований людей («религиозный опыт») в предмет философии религии. Философия религии в отличие от самой религии, предметом которой признается бог, призвана, по мнению Гессена, исследовать гносеологические, психологические и этические основы религиозной веры.

Гессен считает, что бытие бога нельзя вывести логическим путем, с помощью мышления, и, выдвигая идею «самообоснования» религии, он придает огромное значение религиозным чувствам и переживаниям человека.

Защитники данного, так называемого эмоционально-психологического доказательства существования бога утверждают, что религия сама себя обосновывает жизнью верующего, его чувствами, эмоциями.

«Доказательство» существования бога, выдвинутое Гессеном, формулируется им следующим образом: «Ее (то есть религии. — И. Н.) самобоснование заключается в самодоверности (Selbstgewißheit) религиозного переживания ...повсюду, где налицо религиозная жизнь и религиозные переживания, имеется также и эта достоверность. Кто ею обладает, для того принципиально решен вопрос об истине религии»².

Эмоциональному доказательству бытия бога он старается придать психологический характер, утверждая, что в акте веры человек обращается во внутрь души и, через мир своих чувств, переживаний стремится соединиться с богом, с трансцендентным. Само же «трансцендентное как таковое не имеет доказательств реальности своего существования»³.

Религиозная католическая догматика, как известно, логи-

² J. Hessen. Religionsphilosophie, Bd. II, S. 266.

³ Там же, стр. 275.

чески согласуется только с принципами рационалистического объективного идеализма. Идя по пути модернизации католического учения, Гессен пытается согласовать религиозные взгляды с субъективно-идеалистической философией. Субъективизируя понятие божества, он полагает, что бог «всегда может фигурировать только как субъект, но никогда как объект. Поэтому он у человека может проявляться только во внутреннем переживании»⁴.

Делая упор на эмоции, переживания, Гессен по существу отрицает постановку любой теоретической проблемы о характере и сущности фантастического объекта. Поэтому мы и видим, что его эмоционально-психологическое объяснение бога — это не объяснение, а попытка уйти от объяснения сущности божества, от доказательства его существования, подменяя раскрытие источника переживаний самими переживаниями.

В диссертации раскрывается противоречивость субъективистско-психологического понимания веры, доказывающаяся несостоятельностью идеи существования особой интуиции, подтверждающей бытие бога.

Опровергаются также попытки Гессена доказать объективное содержание религиозных переживаний, страданий путем отождествления объективного и общезначимого (под последним понимается признание многими людьми связи человека с богом).

Анализируя манипуляции Гессена со словечками «уверенность», «самодостоверность» переживания и т. п., диссертант отмечает, что все они представляют собой «особое знание о боге» или слепую веру и связанный с ней комплекс переживаний и эмоций верующего. Мы признаем, что в сознании могут быть элементы иллюзорности и галлюцинации, в особенности в психике религиозно настроенных людей, но это — суть акты больного сознания, которое нельзя считать правильной формой отражения действительности.

Что касается сущности переживания, то В. И. Ленин, конспектируя статью А. Деборина «Диалектический материализм», отметил, что «для первобытного, примитивного познания переживание тождественно с предметом переживания, явление с бытием, с вещью в себе. Мир внутренних переживаний составляет для первобытного человека и мир вещей. Он не знает различия между внутренним и внешним миром»⁵.

В ходе развития практики на смену примитивному отожд-

⁴ J. H e s s e n. Religionsphilosophie. Bd. II, S. 87.

⁵ В. И. Л е н и н. Соч., т. 38, стр. 477.

действию явления и бытия приходит новая форма познания — научный метод исследования. Религиозные же переживания есть не что иное, как уродливое **извращение здоровой человеческой чувственности** на религиозной почве, они и есть, прежде всего, **общественный**, а не божественный продукт.

Религия как переживание, утверждает Гессен, представляет самостоятельную ценность наряду с другими ценностями, такими, как истина, добро, красота. «Бог религии, — пишет Гессен, — является действительной ценностью, ибо он проникнут идеальностью и реальностью»⁶. В диссертации опровергается аргумент Гессена о существовании религиозной ценности, показывается, что религия не имеет своего, собственного небесного содержания. Верующие люди, в особенности трудящиеся, действительно стремятся к тому, чтобы помочь друг другу, сделать добро, но эти их стремления извращаются религией. Религия создает видимость эмоционального отражения иллюзорного, несуществующего объекта.

Вся схоластическая философско-богословская аргументация бытия бога Гессеном лишена какого-либо объективного содержания, она внутренне противоречива, непоследовательна. Гессен, отвергая рациональное постижение «всевышнего», все же признает, что религиозное переживание подчиняет себе и веру, и рациональное познание божества.

В диссертации так же раскрывается и логическая несостоятельность эмоционально-психологического обоснования бытия бога. Отмечается, что эмоционально-психологическое доказательство есть по своему существу разновидность онтологического доказательства, с той лишь разницей, что в онтологическом доказательстве бог выводится из понятия совершенного существа, а в эмоционально-психологическом — из понятия религиозного чувства. Метод доказательства Гессена — субъективно-идеалистический.

Во втором параграфе подвергается критике «**Эмоционально-психологическое «обоснование» бытия бога современными православными богословами**».

Признавая «почтенными и целесообразными» рационалистические доказательства бытия бога, православные богословы стали проводить ту линию, что ими далеко не всех людей можно убедить. Поэтому вместе с рационалистическими доказательствами бытия бога они стали выдвигать новое, мисти-

⁶ J. H e s s e n. Religionsphilosophie. Bd II, S. 293.

ческое доказательство, уверяя, что «реальность всякого бытия может быть дознана только путем опыта. Не иным путем мы можем удостовериться в реальности и бытия божественного. Таинственнейшее и реальнейшее общение духа человеческого с божеством, или мистический опыт — вот последний заверитель достоверности божественного бытия. Такова сущность мистического доказательства»⁷.

Называя это доказательство «живым процессом мистического богопознания», православные богословы выставляют три главных, так называемых органа «богоощущения» — веру, духовный опыт и созерцание. При этом необходимость веры является исходной посылкой в доказательствах бытия бога.

Религиозная вера, согласно богословским взглядам, представляет собой прежде всего непосредственную уверенность в действительном бытии божественного начала. В связи с этим в работе подвергаются критике доводы Вл. Соловьева. По Соловьеву, достоверное существование предметов (солнца, звезд и т. д.) не может быть дано ни в ощущениях, ни в мыслях, а оно является предметом особого познания или веры. Человек внутренне соединяется с предметами, к числу которых относятся бог, ангелы и т. п. Внутреннее единство объекта (бога) и религиозного субъекта (человека), в котором, по мнению Соловьева, утверждается нечто такое, что никогда не может стать внешней действительностью, выводится им из религиозного сознания и самой религии, которая якобы имеет особую область познания, недоступную науке, практике.

Но одной веры, говорят православные богословы, недостаточно для доказательства бытия бога. Необходим еще и внутренний духовный опыт, то есть взаимодействие бога к человеческому духу и человеческого духа к богу. Бога могут «постигать и не путем логики, — утверждают они, — а путем гораздо более совершенным — путем непосредственного духовного опыта, переживания»⁸. При этом религиозный опыт может быть непосредственным (видения, голоса, божественные откровения) и опосредованным — рассказы людей, которые «видели» или «слышали» всевышнего. К нему относятся религиозные чувства и переживания верующих, духовная жизнь «святых отцов» и т. д. Во всех случаях «объектом» такого опыта является чудо.

В диссертации отмечается, что нет какого-то особого мистического религиозного опыта, в котором якобы раскрываются «собственные качества» бога. Существуют лишь действительные, земные переживания человека, которые в силу определенных социальных условий имеют призрачную форму. Как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, «человек, для которого чувственный мир превратился в голую идею, превращает, обратно, голые идеи в чувственные существа. Призраки его воображения принимают телесную форму. В его представлении образуется мир осязаемых, ощущаемых призраков. В этом именно заключается тайна всех благочестивых видений, это есть в то же время общая форма безумия»⁹.

Классики марксизма-ленинизма показали, что эмоции, переживания людей, или духовные чувства, «возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе»¹⁰.

В диссертации показывается, что чувства людей являются своеобразной формой отражения действительности. Будучи обусловлены объективными качествами предметов, они отражают непосредственно не самые предметы, а отношение человека к ним. Чувства, эмоции тесно связаны со всей многогранной познавательной и практической деятельностью человека. Ленин отмечал, что «без «человеческих эмоций» никогда не бывает, нет и быть не может человеческого **искания истины**»¹¹.

При наличии определенных социальных и гносеологических причин, под влиянием религиозной идеологии и культа действительные человеческие чувства могут быть направлены на фантастический объект (в том числе и на бога). Эта **ложная направленность** чувств порождает в сознании человека особый круг превратных, призрачных стремлений, вытекающих из религиозного миропонимания и религиозной психологии. В этом смысле мы и признаем наличие специфического религиозного чувства. Никакого же врожденного религиозного чувства не существует. Чувства (эмоции) у всех людей одни — **человеческие**.

Хотя православные богословы и принижают роль человеческого разума, но все же они считают религиозное мышление необходимым, завершающим, высшим этапом мистиче-

⁷ М. А. Новоселов. Забытый путь опытного богопознания. Приложение Ф. Е. Т. Мистическое доказательство бытия божия. М., 1912, стр. 91.

⁸ П. Гнедич. О святоотеческом богословствовании. «Ж. М. П.», 1955, № 3, стр. 57.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 202.

¹⁰ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, М., 1956, стр. 594.

¹¹ В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 237.

ского доказательства бытия бога. «Ум человека... хотя и чувствует свое бессилие определить неопределимого (т. е. бога. — И. Н.), однако настолько реально ощущает реальность бытия божественного, что ...более сильно ощущает бытие божественное, чем свое»¹³. Данные религиозного опыта, с их точки зрения, являются лишь отдельными сведениями о боге. Полное же знание о нем достигается организацией религиозного опыта в целую логически связанную систему. А это под силу только религиозному мышлению.

Никакая познавательная деятельность, отмечается в диссертации, невозможна без мышления, опирающегося на органы чувств, ибо человек познает то, что он получает из объективной действительности при помощи ощущений. Если же в качестве исходного пункта познания берется религиозная вера и основанные на этой вере переживания и эмоции, то ни о каком действительном познании не может быть и речи, потому что здесь иллюзорному объекту эмоций соответствует и иллюзорный, фантастический объект познания.

В диссертации рассматриваются в критическом аспекте и доводы богословов о решающем значении воли бога в познавательной деятельности людей.

Таким образом, мистическое доказательство существования бога, выдвигаемое ныне православными богословами, несостоятельно по тем же причинам, что и «самообоснование» религии Гессеном. Эти «доказательства» вращаются так или иначе в сфере религиозного сознания, они не подкрепляются и не могут подкрепляться действительными фактами из общественной практики.

Третий параграф посвящен «Отношению представителей протестантской философии к эмоционально-психологическому «доказательству» существования бога».

Протестантизм, в отличие от католицизма и православия, представляет из себя очень пестрое и многообразное направление. В диссертации разбирается лишь наиболее влиятельное направление в современном протестантизме, именуемое диалектической теологией, главным представителем которого является швейцарский теолог Карл Барт. При этом рассматривается не самое учение Барта в целом, а лишь его отношение к эмоционально-психологическому доказательству бытия бога.

Отрицая внешне какие-либо доказательства бытия бога, в том числе и эмоционально-психологическое, Барт защищает

¹³ М. А. Новоселов. Забытый путь опытного богопознания, стр. 97—98.

бога, исходя из существования веры в него, которая является неотъемлемой частью человеческого сознания. На этом основании он и требует абсолютного утверждения бога и существования человека в боге.

В отличие от неотомистского понимания веры в бога, где бог есть высшее сущее, имеющее причину в самом себе (*analogie entis*), Барт в предисловии к «Церковной догматике» (1932 г.) пишет: «Я считаю *analogie entis* за выдумку антихриста... Нет *analogie entis*, а есть *analogie fidei*»¹⁴.

Вера, с точки зрения К. Барта, являясь даром Божиим, определяет отношение бога к человеку. С этим положением Барта согласны и католические теологи. Различие между ними заключается в том, что если Барт считает активным началом только бога и вера «является в конце концов тотальной капитуляцией человека перед богом»¹⁵, то католические теологи в отличие от протестантских утверждают, что вера одновременно является и волею человека.

Поскольку в процессе познания человек обращается к богу и посредством веры «приобщается» к нему, то, утверждает Барт, это и есть свидетельство существования «всевышнего». Если у человека имеются знания о предмете веры, то есть о боге, значит, он существует.

В диссертации отмечается, что это утверждение Барта не выдерживает критики, ибо надо доказывать именно **доказуемый** тезис (бог существует), а не другой (вера в бога существует). Нельзя подменять один тезис другим, тем более отождествлять их, как это делает Барт.

Диалектический материализм утверждает, что научное знание не признает наличия таких вещей и явлений (как-то — бог, бессмертная душа и т. п.), которые не поддаются обнаружению нашими органами чувств непосредственно или опосредованно, то есть с помощью специальных приборов, инструментов и других средств научного исследования. Поэтому они и не могут быть реальным объектом научного познания.

К. Барт считает свое учение монистическим. Вся же его диалектико-теологическая аргументация бытия бога противоречива, непоследовательна. Особенно отчетливо это проявляется тогда, когда Барт существование человека пытается поставить в зависимость от веры в бога.

С целью доказательства этого тезиса Барт стремится рассматривать веру с двух сторон — внешней и внутренней. Уверенность в существование бога и познание его составляют, по

¹⁴ Karl Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I (I), S. VIII, 459.

¹⁵ Albert Walkebach. Der Glaube bei Karl Barth, S. 92.

мнению Барта, предмет веры, ее внешнюю сторону. Вера исходит от бога. Анализируя же внутреннюю сторону веры, то есть взаимоотношения между человеком и богом, Барт признает человеческие психические основы веры (переживания, их достоверность, свободу и т. п.). Иными словами, вера расценивается им не только как дар божий, но и как человеческая деятельность, не исключаящая ни переживаний, ни человеческого мышления. Это противоречие Барт не может разрешить.

Что же касается представителей других направлений в протестантизме, то некоторые из них открыто встают на позиции мистицизма и рационализма. В связи с этим в диссертации опровергаются доводы Г. Гейма, пытающегося рационалистически обосновать веру в бога, а также гносеологическое доказательство бытия бога Е. Пфеннигсдорфом, который преследует цель вывести существование божества, исходя из наличия в сознании человека «мыслей о боге».

Вторая глава посвящена «Критике морального «доказательства» существования бога».

Глава начинается параграфом — «Критический анализ нравственно-чувственного «доказательства» бытия бога современными богословами».

Богословы и церковники прилагают максимум усилий, чтобы с помощью религиозно-идеалистической этики доказать существование бога. Суть этого доказательства заключается в том, что нравственное чувство верующего они превращают в «орган» познания (познавательное начало), возвышая его до значения начала религиозного, исходящего от бога.

Иными словами, по мнению богословов, научное познание в силу своей ограниченности и неопределенности не может обосновать нравственные убеждения людей. Это обоснование под силу только религии.

В диссертации показывается, что нравственное оправдание религии — это не новый вопрос. Он имеет свою историю.

Еще в XVIII веке в результате развития науки и человеческой практики, а также ощутимых ударов, нанесенных религии французскими материалистами, богословы и философы-идеалисты вынуждены были признать, что защитить религию, основываясь только на доводах рациональной теологии, невозможно.

Эту «задачу» богословы и философы-идеалисты пытались решать двумя путями.

Первый путь — обоснование веры в бога на основе стремлений людей к нравственному совершенствованию. По этому

пути пошел Кант. Руководствуясь в своей деятельности категорическим императивом, люди, по мнению Канта, должны стремиться к осуществлению высшего нравственного идеала. Таким идеалом, первообразом, регулятором нравственных поступков людей и выступает бог. В работе отмечается, что и категорический императив, и нравственный идеал у Канта носят чисто умозрительный характер, они не отражают объективную действительность, не являются продуктом развития человеческой практики.

Второй путь обоснования религии и бытия бога — возвышение начала нравственного до значения начала религиозного. Этот путь избрали Якоби и Гаманн — представители философии чувства и веры. Рассматривая веру в качестве «органа непосредственного знания о боге», они стали отождествлять ее с нравственными чувствами и переживаниями человека.

«И как только Гаманном нравственному началу был сообщен религиозный характер, оно тотчас же преобразовалось и в познавательное: философия чувства стала философией веры, а вера — это уже знание и с точки зрения верующего самое непреложное, самое убедительное знание»¹⁶, — утверждал в свое время русский православный богослов Кожевников.

Рассматривая религиозные отношения людей в плане трех нравственных категорий — несовершенство (в человеке), совершенство (в боге) и совершенствование (уподобление богу, согласование поступков людей с божественным нравственным идеалом), современные богословы утверждают, что человек — слабое существо, и потому душа его должна искать ответа на свои запросы и находить их удовлетворение только в боге. Это и выдается сегодня за некое доказательство бытия бога внутренним нравственным чувством.

В связи с этим в диссертации подвергается критике моральное доказательство бытия бога, выдвинутое немецким католическим философом Максом Шелером (1874—1928 гг.) в его работе «О вечности в человеке». Именно эта работа стала ныне достоянием как католических, так и протестантских теологов.

Основу религии Шелер пытается искать в самой религии, точнее, в факте наличия религиозного морального сознания. Это положение он стремится обосновать с помощью феноменологического метода.

¹⁶ В. А. Кожевников. Философия чувства и веры. М., 1897, стр. 44.

Предмет религии (бог), по Шелеру, существует в религиозном сознании. Религиозные акты, то есть желания, облачаемые в форму переживания, вместе со своим нравственным предрасположением к богу как к высшему добру, по мнению богослова, «принадлежат человеческому сознанию, так как они конституируют мышление, суждение, восприятие, воспоминание»¹⁷.

Этот довод Шелер пытается обосновать, исходя из идеи врожденности религии, из существования самой религии и идеи бога. В диссертации показывается, что это утверждение не только идеалистично, но и метафизично.

«Вечность божеского в человеке», с точки зрения Шелера, имеет своей основой стремление людей к удовлетворению своих растущих потребностей. Метафизически разрывая потребности и потребление, Шелер утверждает, что если человек обладает тысячами желаний, потребностей, а это все признают, говорит он, значит, что-то должно существовать, чтобы удовлетворить эти потребности, а это есть бог.

Данная аргументация Шелера также не соответствует истине, ибо материальные потребности людей возникают непосредственно в зависимости от производства и потребления. Духовные потребности (потребности в эстетическом наслаждении — живописи, музыке и т. д. или моральные — забота о человеке и т. д.) относятся к области идеологических общественных отношений. Они складываются и развиваются в зависимости от производственных отношений, **проходя через сознание людей.**

Благодаря относительной самостоятельности религиозной идеологии возможно извращение как материальных, так и духовных потребностей у верующих. Поэтому, с точки зрения диалектического материализма, важен вопрос — **каким образом из данных отношений реальной жизни выводятся религиозные, извращенные представления о потребностях людей, как возникает у человека иллюзия об удовлетворении в потустороннем мире его земных желаний и чаяний.** Необходимо в связи с этим показать верующим, что не может быть каких-то особых религиозных потребностей. Потребности могут быть только **человеческие.** Об их удовлетворении и говорится в Программе КПСС.

Осуществление Программы КПСС создаст в нашей стране -го нэгъ ичгжкя хчдоох иди 'вигогъл эичггидэлэм эижл щества сможет удовлетворить все свои разумные человеческие

¹⁷ Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen, S. 242.

потребности. Гармонически и всесторонне развитый индивид коммунистического общества будет свободен от духовной приниженности и будет твердо знать, что путь к удовлетворению его потребностей — это путь борьбы за лучшее будущее всех людей, а труд на общее благо является основой гуманных человеческих отношений между всеми членами общества. Поэтому задачей нашей антирелигиозной пропаганды является воспитание у людей уверенности в возможности удовлетворения всех истинно человеческих потребностей не в потустороннем мире, а здесь, на земле.

Признавая невозможность выведения бытия бога только из существования религиозных потребностей, желаний, Шелер интерпретирует религиозные потребности как потребность переживания, страдания, причину которой он видит якобы в присущем человеку **нравственном чувстве предрасположения к богу как к высшему моральному существу.** «Если существование бога не доказывается через что-либо, — пишет Шелер, — то невозможно вывести религиозного предрасположения к богу из чего-либо другого, как из бога, который сам через это предрасположение делается познаваемым человеком естественным образом»¹⁸. Схоластический прием в этом доказательстве говорит сам за себя.

В диссертации подвергаются критике попытки католического философа Р. Вольфа¹⁹ взять под защиту аргументации Шелера в пользу бытия морального бога.

Главный тезис — бытие бога — Шелер и другие богословы подменяют нравственным чувством предрасположения, которое лишь «доказывает» существование **мыслей о боге, а не существование самого бога.** Это по существу разновидность онтологического доказательства бытия бога. В отличие от обветшавшего онтологического доказательства Шелер пытается обосновать существование религии исходя из представлений о боге как высшем моральном существе.

Таким образом, субъективно-идеалистический метод доказательства, выдвигаемый Шелером, состоит в том, что он пытается вывести существование бога из **мыслей о греховности человека и чувства предрасположения к потустороннему миру.**

В диссертации критически анализируется попытка неко-

¹⁸ Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen, S. 259.

¹⁹ См. Rolf Wollf. Die logische Struktur der Gottesbeweise nach Max Schelers.

торых богословов изобрести новое понятие о моральном боге, а, следовательно, и новое представление о религии.

Так, некоторые богословы в Восточной и Западной Германии, воспринявшие «новые» идеи евангелического теолога Д. Бонхёффера, утверждают, что бог не является больше «опекуном» людей, что человек по всем важным вопросам справляется без помощи «рабочей гипотезы» — «бог». Но люди в повседневной жизни, по мнению Бонхёффера и его последователей, все же нуждаются в боге, но не для объяснения мира, а чтобы понять смысл своей жизни. Опровергая эти доводы теологов, автор стремится подчеркнуть, что они не новы, ибо идея бога остается и в этой «новой» теории.

В заключении параграфа говорится о различии между кантовским моральным обоснованием бытия бога и теми обоснованиями религии, которые выдвигаются современными богословами. Кант в отличие от современных богословов не признавал «настоящего» источника религии — чувства, утверждая, что никакое познание не может быть обосновано чувствами. Богословы не согласны также и с положением Канта, что мораль сама по себе не нуждается в религии, потому что именно «мораль обосновывается религией, а не религия моралью»²⁰, как думал Кант.

Общий вывод таков, что кантовское моральное обоснование религии и бытия бога не устраивает современных богословов в основном потому, что в нем «исторически» Христос не приобретает никакого центрального значения, а остается лишь символом, моральным предметом. По Канту, Библия есть только совокупность моральных заповедей. Поэтому он в отличие от современных богословов утверждал, что религия не может представлять собой определенное мировоззрение, что она способна дать человеку лишь нравственный идеал.

Во втором параграфе главы — «Несостоятельность использования этических категорий в доказательстве бытия бога» — главное внимание уделяется доказательству беспочвенности стремлений богословов убедить верующих в том, что религия является основой этики и что именно она дает человеку не только мирозерцание, но и высшие цели, направляет его волю и деятельность.

Большое место в параграфе отводится критике религиозного представления о добре и зле как центральных этических категориях, наиболее часто используемых церковниками

²⁰ Rolf Woll. Die logische Struktur der Gottesbeweise nach Max Schelers, S. 56.

и богословами с целью оправдания существования сверхъестественных сил.

Еще со времен реформации и по настоящий период между католическими и протестантскими теологами идет спор: может ли быть добро присуще человеку от природы или оно исходит только от бога?

В вопросе об источнике добра в человеке протестантские теологи придерживаются последовательных объективно-идеалистических взглядов, считая, что «человеку не присуще добро, что нравственные силы, с точки зрения Лютера, являются силами бога, а не человека»²¹, что человек по своей природе зол и без приобщения к богу не в состоянии творить добро.

Католические же и православные теологи современности встают на несколько иной путь доказательства, полагая, что добро является неотъемлемым свойством человека, которое становится истинным только в том случае, когда верующий вершит добрые дела в «результате благодатного освящения человека через веру его в Иисуса Христа»²². Личные внутренние переживания, страдания человека, с их точки зрения, являются истинным путем к добру, и «спасение» человека они видят в вере в Иисуса Христа, в «возобновлении богообщения, утраченного человеком в грехопадении в раю»²³.

Шелер опровергает довод Канта, что категорический императив хорош сам по себе, независимо от веры людей в бога. Если добро, о котором говорит Кант, присуще всем людям, то, по Шелеру, существует еще и истинное, высшее добро, которое исходит от бога и осуществляется только верующим человеком и с помощью бога. Это последнее, «истинное добро» не может быть отождествлено с первым, как высшее с низшим. Но эти положения современные богословы не могут доказать.

Марксистско-ленинская этика, признавая добро важной категорией, рассматривает ее как историческую категорию. Определить эту категорию можно в непосредственной связи с прогрессивным развитием нравственной природы человека как общественного существа. Критерием добра признается не богоугодность поступков людей, а соответствие этих поступков интересам общественного прогресса, способствующего уничто-

²¹ Harald Eklund. Evangelisches und katolisches in Max Schelers Ethik, S. 21.

²² Н. Д. Успенский. Богословские собеседования в Арнольдсхейме. «Ж. М. П.», 1960, № 8, стр. 28.

²³ И. К. Путь спасения. «Ж. М. П.», 1962, № 2, стр. 60.

жению эксплуатации человека человеком и наиболее полному и всестороннему развитию личности, класса, общества в целом.

Богословские рассуждения о добре в основном сводятся к тому, чтобы убедить верующих в том, что истинным путем к добру является страдание на земле, которого не будет в небесном царстве, где они и обретут высшее, вечное счастье.

В жизни человек нередко испытывает страдание, переносит тяжелые испытания. К. Маркс объяснял, в частности, это тем, что, в определенном смысле, человек в качестве природного, телесного чувственного существа «подобно животным и растениям является страдающим, обусловленным и ограниченным существом, то есть предметами его влечений существуют вне его, как не зависящие от него предметы»²⁴.

Эту сторону чувственной природы человека и абсолютизируют богословы, уверяя, что страдание, а не борьба за овладение стихийными силами природы и общества является смыслом жизни людей, действительным путем к добру.

В диссертации кратко дается критический анализ богословских измышлений о божественном происхождении этической категории совести. Критерий ее, как показывается в диссертации, определяется не «голосом и волей бога внутри человека», как говорят богословы, а отношением человека к общественному бытию.

Ничего общего с наукой, с жизнью не имеют используемые богословами понятия долга для доказательства существования бога. Сами же богословы признают, что сознание долга в религии есть не что иное, как заслуга. Она понимается как оправдание перед богом и снятие грехов за «тяжкие преступления на земле».

Таким образом, религиозное понимание долга отличается от марксистского своей направленностью. Объектом религиозного долга выступает бог, предмет вымышленный, реально не существующий. Отсюда и долг характеризуется как моральная обязанность человека перед богом, а не перед обществом.

Использование этических категорий в доказательстве бытия бога не выдерживает критики и с логической точки зрения.

Требуется доказать, что причиной появления норм нравственности и этических категорий является бог. Богословы же, исходя из постулата о существовании бога, пытаются убедить

²⁴ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 631.

верующих, что нормы нравственности носят божественный характер. Основной тезис — существование бога — ими не доказывается, а берется на веру.

В заключении отмечается, что наша критика эмоционально-психологического и морального доказательств бытия бога не могла, естественно, схватить все аспекты данной атеистической проблемы. Необходимо, в частности, более глубоко исследовать вопрос о возможности отрыва эмоций, переживаний, то есть чувств человека, от действительности. Кроме того, важно выяснить вопрос об извращении религией человеческих чувств, а также и об их консервативной роли в сохранении религиозных представлений.

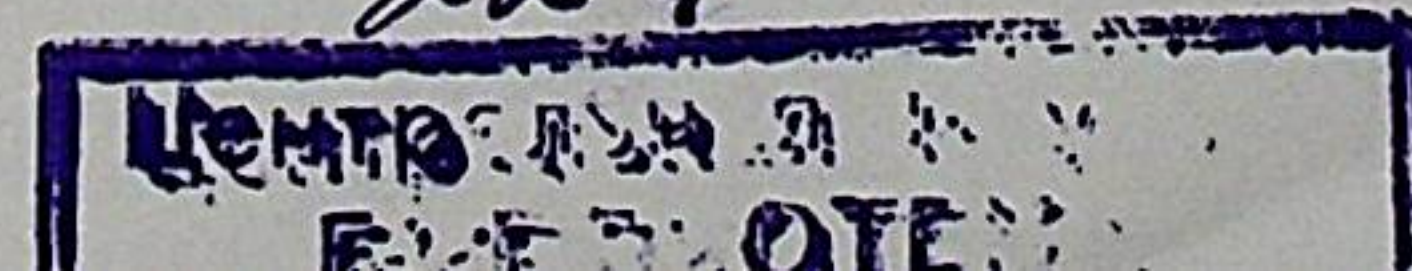
При исследовании данного вопроса не следует ограничиваться фейербаховской критикой религии, то есть раскрытием земного содержания религиозных чувств и религиозных представлений в целом, а необходимо использовать метод Маркса, который указывал, что «конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а, следовательно, единственно научный метод»²⁵.

Главный вывод, который вытекает из критического анализа эмоционально-психологического и морального обоснований бытия бога, заключается в том, что ведя борьбу с религией, нельзя к ней подходить односторонне — рассматривать ее только как ложное мировоззрение. Классики марксизма-ленинизма неоднократно отмечали, что религия — это сложное общественное явление. У нее имеются изощренные эмоционально-психологические средства воздействия не только на разум, но и на чувства и волю человека.

Преодоление эмоционального воздействия религии на верующих, отмечается в заключении, еще не означает, что мы не должны оказывать влияние на умы религиозно настроенных людей. Необходимо одновременно вскрывать как извращенность эмоций верующего, так и несостоятельность его «разумных» размышлений о боге, доказывая их неразумность.

Поэтому одной из важнейших задач в системе научно-атеистического воспитания трудящихся, на наш взгляд, является диалектико-материалистическое опровержение всех, особенно современных, доказательств бытия бога. Такая критика поможет более действенно вести борьбу как за

²⁵ К. Маркс. Капитал, т. I. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 383.



освобождение сознания от религиозных предрассудков, так и за подлинное очеловечивание чувств верующего, что, безусловно, будет способствовать успешному выполнению исторических задач, поставленных XXII съездом партии.

По теме диссертации автором опубликованы следующие работы:

Раздел «Наука и практика опровергают религию» (в соавторстве с Е. Т. Фаддеевым). В «Спутнике атеиста», Госполитиздат, 1959 (2,7 печ. листа). Имеются переводы на болгарский, румынский, венгерский и чешский языки.

Раздел «Наука опровергает религию» (в соавторстве с Е. Т. Фаддеевым). В «Спутнике атеиста» (2-е исправленное и дополненное издание), Госполитиздат, 1961 (2,7 печ. листа).

Статья «Реакционная сущность современной теории «богопознания». В журнале «Философские науки», № 1, 1960 (0,75 печ. листа).

Статья «Критика некоторых современных богословских «доказательств» существования бога». В журнале «Философские науки», № 1, 1962 (0,75 печ. листа).

