

МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА И ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

Философский факультет

И. П. ЕМЕЛЬЯНЕНКО

К Р И Т И К А
ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПЦИИ
ЗНАНИЯ

(№ 625 — научный атеизм)

А в т о р е ф е р а т
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

МОСКВА — 1969

Работа выполнена на кафедре истории и теории атеизма философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Научный руководитель — кандидат философских наук, доцент Ю. Ф. Борунков.

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОППОНЕНТЫ:

1. Доктор философских наук, профессор Д. М. Угринович.
2. Кандидат философских наук, доцент В. Е. Ладоренко.

Ведущая организация — Московский ордена Ленина и ордена Трудового Красного Знамени институт инженеров железнодорожного транспорта.

Автореферат разослан « 10 » . окт. 1969 г.

Защита диссертации состоится « . . . » . 1969 г. на заседании Ученого Совета философского факультета Московского ордена Ленина и ордена Трудового Красного Знамени государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Адрес: проспект Маркса, 18, корпус 5, философский факультет, аудитория 42.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке университета.

Секретарь Ученого Совета

**Центральная научная
БИБЛИОТЕКА**

Академия наук Киргизской ССР

В условиях развернутого строительства коммунизма в нашей стране особую актуальность приобретает коммунистическое воспитание трудящихся СССР. Его составной частью является борьба с пережитками прошлого в сознании людей, в том числе с религиозными пережитками. В Программе Коммунистической партии Советского Союза подчеркивается важность и необходимость в современных условиях «систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований»¹.

Советские философы-атеисты ведут научную критику всех религиозных проблем. Однако вопросы религиозной гносеологии, занимающие значительное место в идеологии православия, исследованы недостаточно полно и глубоко. Если критическому изучению гносеологии католицизма посвящено много работ, то православие исследуется в этом плане мало. В последние годы вышли работы М. И. Шахновича «Ленин и проблемы атеизма», изд. АН СССР, М.—Л., 1968 г.; П. К. Курочкина «Критика современного русского православия», М., «Знание», 1963 г.; В. Е. Титова «Православие», М., 1964 г.; Д. М. Угриновича «Философские проблемы критики религии», М., 1965 г.; М. П. Новикова «Православие и современность», М., изд. МГУ, 1965 г.; В. Е. Чертихина «Идеология современного православия», М., изд. «Наука», 1965 г.; Г. А. Габинского «Критика христианской апологетики», М., изд. «Мысль», 1967 г.; С. И. Никишова «Ленинская критика философских основ религии», изд. МГУ, М., 1968 г.; В. А. Молокова «Философия современного православия», изд. «Высшая школа», Минск, 1968 г.; И. А. Крывелева «Религиозная картина мира и ее богословская модернизация в современном мире», М., «Советская Россия», 1969 г.

В этих трудах поставленная диссертантом проблема находит лишь частичное освещение.

Значительный интерес представляет работа В. А. Молоко-

¹ Программа КПСС. Политиздат, 1964, стр. 122.

ва «Философия современного православия», в которой автор сделал попытку исследовать православную гносеологию в целом. В работе критически анализируется религиозное понимание объекта, субъекта и процесса познания. Однако и в этой работе не дается всестороннего анализа религиозной гносеологии, отдельные ее проблемы, в том числе процесс богопознания, изложены в конспективной форме, а некоторые другие только упоминаются. Например, проблема религиозного понимания опыта, истины, органа познания. Это свидетельствует о том, что критика гносеологических основ православия не носит еще систематического и цельного характера.

В то же время замечается усиленный интерес со стороны самого православия к проблемам гносеологии. Теологи, желая укрепить эту сторону своего учения и учитывая общий рост культуры верующих, стремятся философски обосновать религию, дать ответы людям, обладающим определенными философскими знаниями. В связи с этим перед обществом встает задача более углубленной критики православной гносеологии, что, без сомнения, будет способствовать совершенствованию атеистической пропаганды.

Исследование православной гносеологии охватывает широкий круг проблем. Помимо основных вопросов о предмете, целях, путях познания, о субъекте и органе познания, об истине и критерии истины, оно включает вопросы о природе и значении интуиции в познании, о характере религиозных переживаний и их источнике, о природе познающего субъекта и многие другие. В диссертации автор, опираясь на марксистское учение о познании, ставил задачу раскрыть логическую и научную несостоятельность христианской интерпретации этих проблем.

В своей работе автор стремится показать, что основные «принципы религиозного знания» противоречат опробованной практикой положениям науки, что «христианская гносеология» враждебна человеческому разуму, агностична по своей природе, что все попытки теологов гносеологически обосновать бытие бога и возможности его познания не выдерживают критики.

Диссертация состоит из введения, двух глав и заключения. В введении обосновывается выбор темы и цели исследования, круг вопросов, поставленных в диссертации, рассматривается степень их разработки в советской литературе.

Первая глава — «Антинаучная сущность православного понимания объекта и субъекта познания» — состоит из трех

параграфов: § 1. Критика православного понимания предмета и цели познания. § 2. Несостоятельность православного истолкования субъекта познания. § 3. Анализ богословских представлений об органе познания.

Согласно православному учению, истинным предметом познания является бог. Это исходное положение христианства неразрывно связано с религиозным делением мира на две сферы: низшую — материальную, изучением которой занимается наука, и высшую — божественную, являющуюся предметом религии. Божественную сущность теологии считают основой материального бытия и исходя из этого богопознание объявляется познанием подлинной сущности, а предмет религиозного знания — действительным предметом всякого человеческого познания.

Подобная конструкция логически несостоятельна, так как она базируется на признании существования бога, что само нуждается в доказательстве. В диссертации рассматриваются попытки теологов обосновать бытие бога путем извращенного толкования процесса познания, показывается, в частности, несостоятельность теологических утверждений об ограниченности познавательных способностей человеческого разума.

По мнению теологов человеку доступно познание только внешних, несущественных связей материального мира. Познать же существенные связи и духовные процессы без помощи божественного откровения он якобы не может. Однако даже сами богословы не в силах отрицать способности науки познавать закономерности материального мира. А это в свою очередь, вопреки мнению богословов, означает познание человеком существенных, глубинных процессов мира, ибо сущность и закон — категории однопорядковые.

В диссертации подчеркивается, что исторический опыт человечества с убедительной наглядностью подтверждает способность людей познавать существенные, глубинные процессы действительности, которая и является единственным подлинным объектом познания.

С целью обосновать мысль об ограниченности человеческого разума теологи объявляют недоступной научному познанию все явления духовной жизни. Духовную сферу, в которую они включают наряду с чисто религиозными представлениями о божественном духе и всю деятельность человеческого сознания, возможно, по их мнению, понять только в рамках признания бытия бога, духовного начала. В диссертации раскры-

вается несостоятельность подобных претензий теологии. Созданная классиками марксизма наука об обществе позволила раскрыть основные закономерности развития общественного сознания. Технический прогресс вооружил ученых новой исследовательской техникой, позволяющей им глубже проникать в тайны не только материального, но и духовного мира, познавать законы человеческой психики. Это означает, что наука изучает все интересующие человечество процессы мира и для религии не остается проблем для исследования.

Православные теологи, понимая логическую несостоятельность своих попыток доказать бытие бога, заявляют, что эти доказательства имеют значение лишь при наличии религиозной веры. Тем самым они признают, что бытие бога нельзя доказать, что в бога надо верить. Но чтобы как-то сгладить подобный иррационализм, богословы стремятся убедить верующих в том, что наука все свое знание также строит на вере, что она только раскрывает то, что дано человеку верой.

Утверждения теологов о решающей роли веры в научном познании не выдерживает критики. Научные знания опираются не на веру, а на фактический материал и проверяются опытом и практикой людей. Момент веры, имеющий место в реальном процессе познания материального мира, существенно отличается по своему содержанию от религиозной веры и отождествлять их нельзя.

В итоге проделанного анализа диссертант отмечает, что все попытки теологов обосновать свой тезис о божественной сущности, как важнейшем объекте познания несостоятельны, что объект религиозного знания нереален и что действительным объектом познания является только реальный мир во всем разнообразии и богатстве.

В связи с извращением предмета познания богословами извращается назначение, цель познания. Они вынуждены признать, что наука способна помочь человеку ориентироваться в земной жизни и использовать богатства мира для «обслуживания преходящих нужд» человека. Но наука якобы не касается стремления человека к счастью и не способствует его достижению. Путь к счастью, по их мнению, способен открыть только религия, считающая, что счастье человека заключается в неразрывном слиянии с богом, и к нему, как к конечной цели, следует стремиться и готовиться.

В действительности же, подлинное счастье человечества

достижимо только на путях научного познания и революционного преобразования мира с целью создания таких условий, при которых каждый человек получает возможность для всестороннего развития своих способностей, для удовлетворения своих материальных и духовных потребностей.

Основные принципы «религиозного знания» наложили существенный отпечаток и на понимание теологами субъекта познания. По их мнению, познающим субъектом является не человек, а святой дух, пребывающий в человеке. Это антинаучное положение аргументируется тем, что в познающем субъекте кроме индивидуальных познавательных особенностей наблюдается еще нечто общее — одинаковая работа разума, что не зависит от индивидуума. Из этого богословы делают ложный вывод: познающий субъект «не вмещается в пределы индивидуального сознания»¹ и, следовательно, человек не является подлинным субъектом познания. Таковым является, по их мнению, нечто трансцендентальное, божественное, т. е. святой дух.

В действительности, дело обстоит совсем иначе. «Одинаковая работа разума» имеет научное объяснение и не нуждается для своего понимания в признании святого духа. Это явление есть выражение и проявление общественной сущности человека, обусловленности индивидуального сознания общественным. На самом деле, чтобы совершить открытие, ученый должен усвоить все, что накоплено обществом. Только изучив накопленные обществом знания, обобщив данные науки, индивидуум способен открыть нечто новое. При этом происходит обогащение индивидуального общественным. Общественное (научное достижение) становится достоянием индивидуального. Не переставая быть общественным достоянием, достижения науки, усвоенные индивидуумом, действуют уже как нечто индивидуальное. Вот почему открытие является всегда открытием того или другого ученого, результатом его усилий, его мыслительной деятельности, его способов, приемов работы и решения проблемы. Это говорит о том, что открытие является результатом согласованного, монолитного действия общественных и индивидуальных сил: современного уровня человеческих знаний и качеств ученого. Решающая роль принадлежит современному уровню человеческих знаний, и, следовательно, обществу. Но диалектика взаимоотно-

¹ В. Зеньковский. Основы христианской философии. 1960, ч. I, стр. 49.

шений этих сил чрезвычайно сложна и подвижна. После того, как индивидуум освоил знания общества, он вновь начинает действовать как носитель индивидуального сознания, и успех его познавательной деятельности зависит главным образом от индивидуальных способностей. Именно этим объясняется тот факт, что не все ученые, освоившие современный уровень знаний, совершают открытия. Но ни гениальность ученого, ни богатство и живость его воображения не помогут ему сделать открытие, если в обществе не создано для этого достаточных предпосылок.

Проблему соотношения индивидуального и общественного в познающем субъекте православие представило в совершенно превратной форме соотношения индивидуального и божественного разума. Именно поэтому теологи говорят о божественном разуме, как о главной познающей силе.

В оценке роли личности в процессе познания обнаруживается противоречие, присущее православию. С одной стороны, богословы стремятся подчеркнуть, что для познания бога нужны усилия самого верующего. Нельзя познать бога, не любя его, утверждают они. С другой стороны, богословы глубоко убеждены в пассивности познавательных сил человека. «Бог Сам открывает ведение о Себе самом и Сам открывает людям истину»¹, — говорят они. От человека не требуется никаких интеллектуально-познавательных усилий, чтобы познать бога. И когда желающие познать его спрашивают «отцов» церкви, что им надо делать, чтобы познать бога, то обычно получают ответ: ничего не спрашивай и не ищи, молись, и вера вместе с опытом сама придет, как дар божий.

Те же активные действия человека, о которых говорят богословы (соблюдение «таинств», свершение «подвигов» аскетической жизни, выполнение обрядов и т. п.), не имеют отношения к познавательной деятельности человека. На самом деле их назначение в другом: укрепить мысли о боге и веру в него. Теологи отдают отчет в том важном значении, которое имеет религиозная обстановка, участие человека в религиозных обрядах для формирования его религиозного сознания. Поэтому они настойчиво требуют активного участия каждого верующего в выполнении обрядовой стороны религии. Только активность, направленная на соблюдение церковных предписаний и на усвоение религиозного учения, признается и при-

ветствуется церковью. Всякая другая активность не только не нужна, но, по их учению, даже вредна.

Религиозное удвоение мира побудило православных теологов провести и удвоение субъекта познания. Мир материальный познается эмпирическим субъектом, а мир божественный — божественным разумом.

Эмпирический субъект — (или, по выражению теологов, «мозговое» сознание индивида) — пассивен и созерцает то, что лежит на поверхности бытия. Он способен познать причинную связь материального мира. Однако источником мыслительной «мозговой» деятельности человека является «божественный» разум, разум с большой буквы, бог, святой дух, который якобы питает его. Признание «божественного» разума в качестве главной познающей силы приводит к превратному пониманию процесса познания.

Понятие «божественного» разума антинаучно. Однако ревнители церкви не отказываются от него, поскольку подлинным субъектом тогда должен оказаться живой, практически действующий мыслящий человек, что, в свою очередь, разрушит все церковное учение о боге, о божественном мире, о благодати и т. д.

Проблема познающего субъекта неразрывно связана с проблемой органа познания. От того, каким путем решается первая — зависит решение второй. Неправильное понимание субъекта познания обусловило антинаучное понимание и органа познания.

Поскольку богословы признают два рода субъекта: эмпирический субъект — «мозговое» сознание индивида — и божественный субъект — «божественный разум», — постольку они говорят о двух органах познания: о сердце и мозге. По их мнению, главным органом познания является некое таинственное, нематериальное «сердце», которое остается невидимым, скрытым от человеческого взора. «Мы точно знаем, — пишет Григорий Палама, — что наша мыслительная способность находится в сердце как в органе... Ведь никто никогда не думал, чтобы ум обитал в ногтях или ресницах, в ноздрях или ланитах. Но все согласны, что он внутри нас есть. Расходятся только в том, каким внутренним органом, как орудием, пользуется он. Ибо одни водворяют его в мозгу, как в некоем акрополе, другие дают ему седалище в сердцевине сердца, которая и есть сокровенная хранима ума»¹.

¹ Ж. М. П., 1959, № 12, стр. 35.

¹ «Православное обозрение», 1884, май—июнь, стр. 349.

По мнению теологов «божественный» разум не связан с «сердцем» таким образом, как мозг с сознанием. Он связан с «сердцем» постольку, поскольку он, пребывая в человеке, вселяется, так сказать, в «сердце». Именно только в этом смысле, в смысле седалища, они считают «сердце» органом восприятия «гсерного мира».

Органом эмпирического субъекта они признают мозг. Однако и мозг, по их мнению, тоже является простым седалищем сознания индивида. Именно поэтому психология, — утверждают они, — «дает лишь объяснение (и то неполное) того, как проявляется в человеческом организме духовная жизнь человека, но не того, почему и откуда она происходит»¹.

Процесс рождения идеальных психических явлений и, в особенности, сознания в мозгу человека, конечно, очень сложен. Он не ограничивается только биологическими и физиологическими процессами, хотя они и составляют природно-естественную основу сознания. Нужно еще общественное воздействие и воспитание человека. Только тогда мозг приобретает мыслительную функцию, превращаясь в орган познания.

Раздражители, действующие на человека, теперь вызывают в его мозгу сложную психическую работу, отражающую природу самого раздражителя. Мозг, следовательно, является не просто местом пребывания индивидуального сознания, но органом, с помощью которого человек мыслит и познает мир.

В диссертации отмечается, что современные данные науки позволяют продемонстрировать несостоятельность богословского учения о невидимом, нематериальном, неизвестно где пребывающем органе познания. Однако отрицание богословами материального органа познания неизбежно, ибо признание органа, порождающего своими силами сознание (душу) человека делает совершенно ненужной и излишней существование другой невидимой, никому неизвестной божественной души. А это ставит под сомнение само существование религии.

Вторая глава диссертации — «Несостоятельность христианской интерпретации процесса познания» — посвящена показу приемов, к которым прибегают теологи с целью представить познавательную деятельность человека в виде процесса богопознания. Глава состоит из трех параграфов: § 1. Критика христианского интуитивизма. § 2. Антинаучная сущность

¹ Ю. Данзас. Католическое богословие и марксистское безбожие. Рим, 1941, стр. 54.

религиозного понимания опыта § 3. Критический анализ православного взгляда на истину.

В православной литературе говорится о двух путях познания: о научном и религиозном познании. На первый взгляд может показаться, что богословы признают самостоятельность научного познания. Но это впечатление рушится по мере знакомства с православным учением о путях познания в целом. В действительности, признавая факт существования научного познания, православные теологи все усилия направляют на то, чтобы доказать его несuverенность, несамостоятельность, зависимость от религиозной веры и богопознания вообще. Богословы пытаются выдать научное познание за начальный этап человеческого познания, вершиной которого они объявляют богопознание.

Богословы утверждают, что один ум не может познать истину, что последняя есть результат согласованной работы всей духовной деятельности, в то время как у современного человека, якобы отягощенного первородным грехом, ум будто бы находится в несогласии с другими познавательными силами. Поэтому, говорят ревнители православной церкви, чтобы перейти из области научного (ограниченного, поверхностного) знания чувственного мира в сферу существенного познания уму человека нужно «обновиться», то есть сознательно и добровольно, при благодатной помощи свыше, освободиться от своей «ограниченности», подчиниться религиозной вере, построить все свои знания на христианских посылах.

Это «обновление» ума, в результате которого якобы восстанавливается целостность духа и единство всех познавательных сил, возможно, по мнению теологов, только при прохождении всех ступеней духовной «жизни во Христе». Подобная жизнь будто бы очищает разум, углубляет и расширяет его силы, помогает человеку подняться на более высокий уровень религиозного познания. Последнее, однако, по утверждению самих богословов, далеко не однородно. Они различают два типа богопознания: одно называют «знание Бога», другое «знание о Боге». «Знание Бога» и есть непосредственное богопознание, живая и неустраиваемая, изначальная обращенность души к богу, живая связь с ним. Тут еще нет никаких «идей» или «верований», или «чувств», то есть всего того, что войдет позже в феноменологию веры, в «знание о Боге»¹.

¹ В. Зеньковский. Основы христианской философии. 1960, т. I, стр. 44.

По другой классификации, первый путь богопознания называется чувственно-мистическим, и в нем наличествует только вера; второй — рационалистический — допускает мыслительную обработку данных веры. Следует отметить, что своеучение о двух путях богопознания церковники пытаются использовать также и для прикрытия принципиальной разницы между религиозным познанием бога и научным познанием мира. То, что в богопознании допускается участие разума, доказывает якобы сходство богопознания с научным познанием.

Беря на вооружение «святоотеческое учение» о двух путях богопознания, современные православные идеологи пытаются одновременно избежать крайности, как «чистого мистицизма», так и «чистого рационализма». Но рассматривая эти два пути богопознания в единстве, они отдают предпочтение чувственно-мистическому пути богопознания. Богословы объясняют это тем, что твердость убеждения в бытии бога получается через «эмпирическое», то есть чувственно-мистическое богопознание. Теологи считают важным мистический путь богопознания еще и потому, что он будто бы дает основное знание о боге, тогда как мышление способно установить только ясность в уже имеющихся знаниях.

Однако, по мнению идеологов православия, само «эмпирическое» знание, основанное на непосредственном ощущении божества, не всегда может иметь одинаковую степень очевидности и ясности, а порой даже сводится к минимальному знанию. Этим якобы обуславливается многоступенчатость мистического пути познания и необходимость постоянного сопровождения его «рациональным» осмыслением. Восприятие силы божественного воздействия зависит, по мнению богословов, от чистоты «внутреннего чувства». Если бы мистическое «внутреннее чувство» человека было чисто и совершенно, то верующий живо и ясно во всей полноте созерцал бы божество и тогда отпала бы нужда в рациональном познании. Но внутреннее чувство человека в силу его греховности омрачилось, и человек переживает бога смутно. Тут-то и приходит на помощь рациональное богопознание, которое призвано отыскивать божественные следы в природе и в человеческой психике и тем самым делать переживания более ясными и убедительными.

Однако логические рассуждения, по мнению богословов, не дают нового знания, и рациональное богопознание счи-

тается второстепенным, дополнительным путем постижения всевышнего, подчиненным чувственно-мистическому познанию. Тем самым процесс богопознания выступает как проявление мистического интуитивизма.

Стремление выдать богопознание за вершину знания приводит богословов к извращению реального процесса познания.

Критически анализируя православную концепцию знания, автор показывает, что теологи в своей концепции преувеличивают или преуменьшают роль отдельных моментов, сторон познания и извращают их реальную взаимосвязь, обедняя тем самым процесс познания. В частности отмечается, что многосторонний процесс познания сводится к простому соотношению чувственного и логического. В действительности же он гораздо сложнее, включая в себя помимо отмеченных еще моменты рационального и иррационального, эмпирического и теоретического.

Неправильно освещается теологами само взаимоотношение ступеней процесса познания. Логическое, по их учению, не связано с чувственным органически, не вырастает из него и не продолжает его. Являясь божественным даром, логическое проявляет себя лишь тогда, когда чувственное в человеке смутно и неясно. Фактически взаимосвязь чувственного и рационального у богословов отсутствует, хотя на словах православие как будто бы не отрицает его. Согласно православию, мышление как бы надстраивается над ощущением, следует за ним, оставляя его, по существу, не тронутым. Его влияние сводится к «очищению» ощущений. На самом же деле оно вскрывает в чувственных данных общее, закономерности, сущность вещей и явлений. Мышление, имея в качестве своей основы ощущения, вскрывает в них нечто новое, существенное. А это значит, что человеческое познание не останавливается на ощущениях, но углубляется, проникая во внутреннюю природу вещей.

Извращенно понимается богословами эмпирический и теоретический моменты процесса познания. Первый фактически отождествляется ими с чувственным, второй — с логическим. В действительности же связь чувственного и логического имеет место как в эмпирическом, так и в теоретическом знании. Разница между ними заключается в том, что в эмпирическом познании объект подвергается первичному анализу. Здесь происходит выявление и осмысление хотя и общих, но все же

внешних особенностей объекта. В эмпирическом познании имеются уже довольно глубокие обобщения, позволяющие выделять общие свойства вещей и фиксировать их в общих понятиях — «эмпирических абстракциях». Эмпирическое обобщение вплотную подходит к теоретическому и останавливается перед вскрытием существенных свойств вещей и явлений. Теоретическое знание преодолевает ограниченность эмпирического познания, впитывая все положительное и ценное, что есть в нем.

Преувеличение роли отдельных моментов процесса познания православными теологами отчетливо проявляется также и в их оценке роли интуиции. Возвеличивая значение интуиции в процессе познания, они утверждают, что наука несамостоятельна, несuverенна, опирается на веру и интуицию, которую, по утверждению богословов, не учитывает и отрицает современная материалистическая наука о знании. Это утверждение ясно не соответствует действительности. Научная гносеология учитывает эту важную форму мышления, четко определяет ее место и роль в познании. Но понимает современная наука интуицию иначе, чем православие.

По утверждению богословов, интуиция является функцией не человеческого разума, и некоего божественного духа и имеет своей основой не опыт и длительное обдумывание проблемы, но «свет Христов», который якобы озаряет разум ученого. Богословская интерпретация интуиции неизбежно ведет к недооценке логического мышления, к подчинению его интуиции, которая объявляется началом и вершиной познания.

Учитывая знакомство широких слоев населения с достижениями естествознания, с новыми крупнейшими открытиями, совершенными благодаря применению экспериментального метода исследования, богословы вынуждены признать значение опыта в процессе выявления истины. Ныне они заявляют о том, что признание роли «внешнего» опыта, т. е. научного эксперимента, не противоречит религиозному учению. Они утверждают далее, что религиозные «истины» осознаются верующими на основе «духовного» опыта.

Чтобы обосновать познавательное значение «религиозного опыта», богословы указывают на его сходство со «внешним» опытом, которое они усматривают в наличии основных элементов всякого опыта — субъекта и объекта. Но в действительности сходства между ними нет. Объект и субъект «религиозного опыта» не является ни объектом, ни субъектом

в научном смысле этого слова. Ведь в качестве объекта «религиозного опыта» принимается бог, предполагаемые действия которого на человека вызывает переживания общения с божеством. На самом же деле бог есть фантастическая идея, возникшая в головах верующих людей как результат извращенного, неверного отражения реально протекающих в природе и обществе процессов. Религиозные переживания отражают отношение верующих к этой идее. Очевидно, что «объект» «религиозного опыта» по существу не может рассматриваться в качестве объекта.

Признание богословами «внешнего опыта» в качестве основы научного познания является по видимости уступкой науке. Но при близком знакомстве с религиозным толкованием «внешнего опыта» обнаруживается чрезвычайно ограниченное и искаженное понимание его. Это проявляется в том, что под «внешним» опытом имеется в виду только научный эксперимент. Такие главные формы практики, как революционно-политическая борьба, промышленная, сельскохозяйственная и другие виды деятельности выпадают из поля зрения православия.

Научное понимание опыта впервые было дано марксистской философией. С ее точки зрения опыт есть материально-чувственная предметная деятельность людей, сущность которой состоит в активном воздействии их на предметы и явления природы и общества. В ходе этого процесса происходит изменение предметов, обнаруживаются их свойства, отношения и закономерности развития. Обобщив вновь обнаруженные свойства предметов и явлений, люди воплощают свои знания в создании более совершенных орудий труда. Таким образом и происходит накопление опыта.

Опыт является с самого начала одновременно и индивидуальным и общественным. Индивидуальным является потому, что принадлежит конкретному человеку; общественная сторона опыта раскрывается в том, что он впитал в себя труд многих предыдущих поколений и современников.

Подводя итоги рассмотрению данной проблемы, диссертант отмечает, что религиозное понимание опыта смыкается с идеалистически-субъективной его трактовкой и что в понятие «опыт» православие по сравнению с идеализмом фактически ничего нового не внесло.

Важнейшей проблемой в любой системе познания является проблема истины. Много внимания уделяют истине и православные теологи.

Термин «истина» употребляется православными теологами неоднозначно. Очень часто богословы, говоря об истине, подразумевают божественный, идеальный мир, божественные идеи и самого бога. Высказывание: «истина, в которой мы нуждаемся и которую ищем, есть Бог»¹, — характерно для христианской гносеологии. Иначе говоря, существует некая абсолютная истина в себе, существование которой совершенно не связано с тем, познает ее человек или нет. Такая онтологизация истины резко расходится с научным пониманием ее как соответствия наших знаний и представлений объективной действительности.

Помимо того, богословы говорят об истине в гносеологическом плане, понимая под этим осознание человеком основных религиозных идей, т. е. знания о боге и божественном мире, изложенные, как они считают, в священном писании.

Чтобы познать истину, утверждают богословы, недостаточно отразить факт, действительное существование того или иного предмета, нужно еще, и это главное, познать их неизменную, покоящуюся, «божественную» норму. Понимая под истиной завершленное, абсолютное и всеобъемлющее знание, теологи приходят к выводу, что человек не может познать ее своими силами. В этой связи они отвергают материалистическое понимание истины как соответствие понятия о предмете с самим предметом. Научные понятия, по мнению богословов, отражая изменчивую природу предмета, не выражают его «божественной», «неизменной» сущности и потому не могут претендовать на право называться истинами. Поэтому теологи, говоря об истине, всегда имеют в виду догматические «истины», «истины» откровения. Несмотря на все словесные признания, научные истины фактически отбрасываются под видом низших, неполных, относительных, изменчивых знаний.

Извращенно толкуется богословами и проблема критерия истины. В сущности, критерий истины служит им средством отделения «истинных» от «ложных» представлений о божественном, потустороннем мире, который, по их мнению, реально существует. Понятно, что поиски такого объективного критерия не могут быть успешными и вызывают у теологов непреодолимые затруднения и разногласия. Одни богословы в качестве критерия истинности видений, которые, по их мнению, являются в конечном итоге результатом откровения и содер-

жат в себе знания о потустороннем мире, выдвигают согласованность их с подобными видениями авторитетных отцов церкви. Другие же замечают, что простое большинство голосов еще ничего не говорит в пользу истины и предлагают проверять свои сведения св. писанием. Однако и св. писание настолько противоречиво, что не может выступать в качестве критерия. Им, говорит третья группа богословов, является церковь: «Только церковь может определить истину»¹.

Но некоторые богословы, например, митрополит Елисеи и др., имеют иной взгляд на эту проблему. Они заявляют, что церковь не может быть критерием истины, поскольку сама истина дается церкви божественным разумом.

Чем же доказывается, в конце концов, истинность религиозного знания, спрашивают богословы. И сами отвечают: «самоочевидностью», «опытом веры». Так замкнулся круг: богословы в качестве критерия выдвинули то, что в начале стремились чем-то подтвердить.

Критерием истины должно быть нечто реально существующее, осязаемое, а не субъективная внутренняя уверенность. Выдвигаемые богословами критерии истины не отвечают этому требованию. Все попытки их отыскать объективный критерий истины обречены на неудачу также в силу того, что сама религиозная «истина» не имеет собственного объективного содержания.

Критерием истины, как утверждают марксистская философия, является общественная практика людей. Обладая достоинством непосредственной реальности и всеобщности, она выступает как последний критерий истины. То обстоятельство, что изменяется сама общественная практика, несколько не умаляет ее достоинства как критерия. Напротив, более совершенная практика лишь раз подтверждает то, что было истинным и ранее, прибавляя к тому же новые зерна истины.

В заключении диссертации делаются выводы, касающиеся общего характера христианско-православной гносеологии.

¹ Монах Палладий. Учение о церкви христианских писателей доникейского периода. Загорск, 1966, стр. 162.

¹ Х. Э. Лютард. Апология христианства. СПб., 1892, стр. 21.

Основное содержание диссертации изложено автором
в следующих опубликованных работах

1. «Значение марксистского понятия «практика» в борьбе с православием». Сб. «Материалы научных конференций» Московского кооперативного института. М., 1969.

2. «Религиозные пережитки вредны и опасны». Журнал «Советская потребительская кооперация», 1969, № 7.

3. «Как понимать опыт». Журнал «Наука и религия», 1969, № 10.

4. «Ленинская критика идеалистического и религиозного понимания опыта». Тезисы докладов профессоров, преподавателей и аспирантов на научной конференции по итогам научно-исследовательских работ, выполненных в 1967 г. Секция общественных наук. М., 1968.