

На правах рукописи

Н. С. СЕМЕНКИН

КРИТИКА ПОПЫТОК ОПРАВДАНИЯ РЕЛИГИИ
В «ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА»

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель —
доктор философских наук,
профессор И. Д. ПАНЦХАВА

МОСКВА—1967 г.

АИ

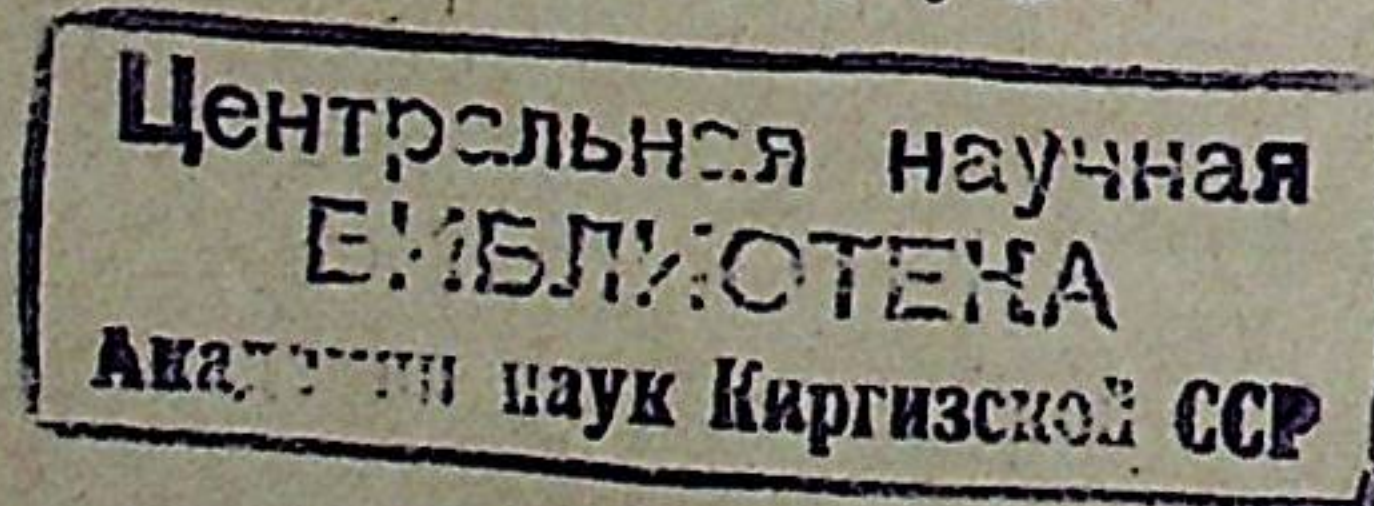
Ученый Совет философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова направляет автореферат диссертации Н. С. Семенкина на тему: «Критика попыток оправдания религии в «философии всеединства», представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ваши замечания просим высылать Ученому Совету философского факультета МГУ.

О дне защиты будет объявлено в печати.

Автореферат разослан 2. I 1968 года

Ученый секретарь Секционного Совета
философского факультета МГУ,
доцент Е. Г. Яковлев.

297890



Формирование научного мировоззрения, как неоднократно подчеркивалось в документах нашей партии, невозможно без борьбы с религиозной идеологией. Важной задачей в системе атеистического воспитания является критика не только религиозной идеологии в целом, но и отдельных теоретических аргументов проповедников религии.

Ведя благородную борьбу за преодоление религиозных предрассудков, пропагандист научного атеизма должен учитывать изменения, происходящие в религиозном сознании, знать те средства, которые используют апологеты религии для ее оправдания в современных условиях.

Христианский модернизм есть средство приспособления религии и церкви к изменяющимся условиям. Современные церковники уделяют большое внимание теоретическому обоснованию верования. Христианская апологетика пытается оправдать и обосновать религию, чтобы, доказав ее значимость в сегодняшнем мире, реабилитировать христианство в глазах современного человека.

Аргументы сегодняшних православных богословов и таких предшественников их, как С. Глаголев, М. Тареев, И. Янышев, М. Оленицкий и др. основательно исследованы и подвергнуты убедительной критике в советской атеистической литературе. В последние годы вышли в свет работы Н. С. Гордиенко, П. К. Курочкина, Ю. В. Крянева, М. П. Новикова, В. Е. Чертихина, Ю. М. Шалаева и других, в которых критиковались общеправославные, социальные, этические идеи православных идеологов.

Несколько слабее разработаны в атеистической литературе приемы и методы критики такой разновидности «утонченной поповщины», как религиозная философия Вл. Соловьева и его последователей, некоторые идеи которых взяты на вооружение православными клерикалами (а также так называемыми «околоцерковниками») в нашей стране и за рубежом.

Из многообразия направлений русской религиозной философии выбрана так называемая «метафизика всеединства». Главные ее представители в XX веке: П. Флоренский, С. Булгаков, Л. Карсавин, С. Франк. Объектом критического исследования являются попытки оправдания и обоснования христианской религии, с которыми мы сталкиваемся у представителей этого направления.

В работе анализируется содержание понятий «оправдание» и

«обоснование» религии. К оправданию религии относится оправдание исторических форм религии, ее культа, политической и прочей деятельности религиозных организаций, а также совокупности религиозных идей и представлений, среди которых центральной является идея бога. Во всем комплексе аспектов проблемы оправдания религии главным является оправдание религиозной веры и в ней — основной религиозной идеи — идеи бога. Оправдание религии — это прежде всего богооправдание, или теодицея.

Для материалистических философских учений вопрос о теодицее лишен смысла, ибо в них не признается реального бытия существа, которое надо оправдывать. По произволу личного настроения и веры решается задача теодицеи для скептика вроде Д. Юма, стоящего на позициях агностицизма. Во всей полноте и объеме проблема теодицеи стоит лишь перед теистами, верящими в объективное существование духовного начала, играющего роль первопричины мира.

В критике религиозных идей диссертант опирался на идеи В. И. Ленина, подвергнувшего сокрушительной критике политические, социально-экономические и религиозно-этические взгляды некоторых представителей указанного направления, а также на труды других марксистов, которые в своих статьях, опубликованных в журналах «Под знаменем марксизма», «Книга и революция», «Печать и революция», «Коммунистическая революция», дали отпор атакам идеалистов и мистиков на материалистическое мировоззрение. В основу диссертации положены произведения классиков марксизма-ленинизма, Программа КПСС, решения съездов и пленумов ЦК, выступления видных деятелей партии. Автор опирался также на работы Л. А. Когана, Н. И. Губанова, И. Ф. Балакиной, И. П. Чувой, В. Е. Доли, В. А. Малинина, Г. В. Цветкова и др., критиковавших представителей указанного направления.

В качестве источников, подвергаемых критике, использованы книги религиозных философов, изданные в России и за рубежом на протяжении минувших десятилетий нашего столетия, статьи в журнале «Путь», изданиях Московской патриархии и пр., где выражена позиция философов всеединства.

Диссертация содержит: критику теодицеи, в том числе русской иррациональной теодицеи XIX столетия; критику религиозно-мистической идеи божественной Софии-мудрости, служащей средством оправдания религии в современных условиях; критику богословской псевдодialeктики.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

Во введении определяются предмет и цель исследования, обосновывается значение избранной темы.

Первая глава «Кризис традиционной теодицеи» состоит из трех разделов. В ней дается краткий исторический очерк теодицеи, свидетельствующий о кризисе традиционных попыток богооправдания. В первом разделе первой главы (носящем вводный харак-

тер) раскрывается содержание религиозно-философского понятия «теодицея». Введенное в употребление философом-идеалистом Г. В. Лейбницем, слово это приобрело значение общего термина для выражения стоящей перед христианскими апологетами задачи примирить существование в мире зла с благодатью, премудростью, всемогуществом и прочими атрибутами, которыми наделен в богословии «творец мира».

В теодицее концентрируются узловые религиозно-этические проблемы, а именно: проблема зла, страдания, искупления, с теодицеей связана проблема религиозного понимания свободы личности, ее ответственности и т. д. Признания ряда религиозных авторов свидетельствуют, что религиозная идеология сталкивается с непреодолимыми трудностями именно в проблеме теодицеи. Неудачными оказываются различные варианты попыток традиционной теодицеи свести воедино атрибуты божества, чтобы совместить их с фактом наличия зла. От обвинения в жестокости главную персону религии не спасает и признание свободы воли человека.

Раньше Лейбница с трудностями теодицеи пытался справиться французский спиритуалист Н. Мальбранш (1638—1715), оказавший влияние на него в учении о предустановленной гармонии. «Теодицея» Лейбница, продолжая попытки богооправдания, ставит более широкий круг проблем. Стремясь найти основание для примирения с фактом зла и страдания в мире, Лейбниц считает, что частное зло допускается богом в общем плане мира как средство достижения более великого блага. Допуская зло в качестве средства более великого блага, Лейбниц тем самым должен признать, что он не сумел решить проблему теодицеи, ибо «великое благо» не может быть благом и тем более великим, если в мире сохраняется хотя бы физическое зло (страдание) и тем более — социальное зло.

Через два столетия проблема теодицеи возродилась в русской религиозной философии. Ее представители преследуют ту же цель, что и Лейбниц, — оправдать любыми средствами бога; однако решается эта задача несколько иначе. В диссертации рассматриваются попытки богооправдания, главным образом, в философии всеединства.

Во втором разделе I главы критикуются аргументы некоторых русских богословов и теологизирующих философов XX века, пытавшихся создать собственную православную теодицею. На рубеже двух веков возникают целые религиозно-философские системы, преследующие эту цель. Это, в частности, учение Вл. Соловьева (включающее в себя теодицею), а также философские и богословские системы его последователей. В отличие от рационалистических теодицей XVII—XVIII вв., это, по преимуществу, иррациональная теодицея.

Попытки богооправдания в философии всеединства наталкиваются на некоторые неразрешимые для этой философии трудности. Такой трудностью является здесь проблема свободы личности.

Свобода личности в этой философии выступает лишь как формальный момент, так как единственная признаваемая здесь реальность — божественная реальность, а мир есть лишь тень бога; и в нем, этом мире, отрицается даже реальное самостоятельное существование личности. «...Никакой тварной личности нет, — говорит Л. Карсавин, — а есть только божественная Ипостась Логоса... по причастию коей тварь получает личное бытие» («Путь», 3, 32).

Основная же трудность, встающая перед каждым представителем философии всеединства (как и всяким создателем теодицеи), — существование зла и страданий в мире. Зло здесь или отрицается или оправдывается. Например, для С. Франка «зло есть небытие, пустота, выдающая себя за полноту...». Наиболее откровенен в оправдании зла Л. Карсавин, у которого одобряется все, что существует, всякое бытие с его неразумием и злом. Понятие «злого бытия», по мнению Карсавина, включает в себе *contradictio in adjecto*. «И если даже передо мною, — говорит богослов, — отъявленный, закоренелый злодей, само существование его, его мышление и чувства, как таковые... — несомненное добро»¹.

Зло сводится этими религиозными философами к чистой субъективности. Но при этом в мире, в социальной действительности буржуазного общества якобы нет неправды, несправедливости, зла, с которыми надо бороться. В этом — антидемократическая, антиреволюционная направленность решения проблемы зла в философии всеединства. Но представители ее вынуждены хотя бы на словах признавать существование зла, о котором свидетельствует социальная практика. Факт существования зла создает трещину в этой философии.

Постановка проблемы теодицеи в философии всеединства повлияла на усиление интереса к ней со стороны представителей других направлений.

В произведениях некоторых религиозных философов иррациональная теодицея получает название «трагической». Это связано не только с тем, что божество может быть сравниваемо ими с автором трагедии, драматургом. Отказывая божеству в рациональном оправдании, некоторые религиозные философы выдвигают, в противовес традиционной, оптимистической теодицее — идею о взаимной связи и совместных «страданиях» бога и человека. Сама по себе не новая, эта идея в интерпретации Н. Бердяева, Б. Вышеславцева есть распространение «трагизма» и «страдания» со второй ипостаси божества на первую.

Это учение, по замыслу его творцов, должно снять с бога ответственность за зло и реальные, а не вымышленные страдания людей. Но оно отнюдь не спасает религию, а лишь выдает тайну, которая веками или отрицается, или тщательно скрывается. Уста-

¹ Л. Карсавин. О добре и зле. «Мысль», Пб., 1922, № 3, стр. 3.

ми создателей «трагической теодицеи» эксплуататоры требуют от человечества жертв и вечного смирения.

Но человечество не может примириться с идеей вечных мук, если даже вместе с человечеством страдало бы и божество. Для человечества, освобождающегося от веры в бога, «критика религии, — по словам Маркса, — завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом...»¹.

Крушение рациональной теодицеи приводит к тому, что сами теисты заявляют об отказе от нее. Поворот в сторону иррационализма ведет к усилению нападков на человеческий разум. Отказываясь от теодицеи, богословы стремятся выдвинуть на первый план антроподицею. Они настаивают на том, что теодицея и антроподицея — две неразрывные стороны единой проблемы. Уже оперирование этим термином, по их мнению, предполагает «виновность человека» перед богом и как бы само по себе допускает его существование. В диссертации показывается неправомерность такого рода экстраполяции.

В заключительном разделе первой главы обосновывается тезис о несостоятельности теодицеи. Теодицея неправомерна в силу внутренней противоречивости самой идеи бога, и эта противоречивость разрывает любую теодицею. Приходя к пониманию всей глубины внутренних противоречий, таящихся в любой теодицее, человечество, разочаровавшись в «благости» бога, переходит к атеизму, то есть переходит к мировоззрению, являющему прямую противоположность тому, которое защищали Лейбниц и представители теологии. Как только классовое самосознание трудящихся позволяет увидеть действительную социальную роль религии как «опиума народа», — разрывается искусственно сотканный покров теодицеи, и за ним человечество не видит ничего, кроме отражения природы и себя самого². «Религиозный мир» сводится к его земной основе, которая ранее отделила себя от самой себя и перенесла «себя в облака как некое самостоятельное царство»³. Процесс «сведения» есть не только теоретический, но практически-революционный путь устранения «самораздвоенности и самопротиворечивости этой земной основы». К. Маркс писал, что ставший разумным человек перестает вращаться вокруг «иллюзорного солнца» религии и начинает двигаться «вокруг себя самого — и своего действительного солнца»⁴. «Солнце», вокруг которого отныне, по словам К. Маркса, вращается человечество, не есть какое-

¹ К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422.

² См. там же, стр. 414.

³ К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

то новое божество. Это не есть какая-то вымышленная, иллюзорная, субъективная реальность, онтологизируемая в божество теологии.

Вторая глава — «Критика оправдания и обоснования веры в православии и русской религиозной философии» — состоит из четырех разделов.

Первый раздел начинается рассмотрением сходства и различия таких явлений, как богословие и религиозная философия. Некоторые представители богословия могут находиться в оппозиции к ортодоксальной теологии и церкви, оставаясь при этом, в общем, на реакционных религиозных позициях. Философу-атеисту при анализе богословских систем вряд ли следует ограничивать себя официальным ортодоксальным богословием, то есть тем, что признано церковным руководством. Идеи религиозных философов и сами по себе, даже независимо от степени использования их официальной церковью, имеют значительное распространение и играют роль серьезного противника научного мировоззрения.

Одной из разновидностей современной религиозной философии является примыкающая к православию русская религиозная философия всеединства. По доминирующей тенденции и основной мировоззренческой окраске эту философию можно отнести к объективно-идеалистической форме — в отличие от субъективно-идеалистической, экзистенциалистской интерпретации православия. В этом течении религиозный модернизм своеобразно сочетается с приверженностью к традиции. Представители его в апологии религии стремятся «оправдать веру отцов» (Вл. Соловьев); для них характерно сочетание попыток богооправдания (теодицея) с оправданием мира (космодицея), оправдания духа христианства с защитой исторического христианства.

Это течение по своему составу неоднородно. В него входят как философствующие богословы, так и теологизирующие философы. Некоторые из них прошли извилистый путь эволюции от легального марксизма, через неокантианство, к православной ортодоксии. Их объединяет исходное понятие этого направления — всеединство. Идея всеединства, по свидетельству некоторых авторов¹, была у Я. Беме, хотя корнями она, возможно, уходит в древнюю философию, в умозрения неоплатонизма.

Это понятие было исходным для Вл. Соловьева². Всеединство значит «всеединое целое». Термин употребляется для обозначения «высшего начала бытия». Отвергая гегелевскую трактовку «чистого бытия» как чересчур отвлеченное, рационалистическое, В. Соловьев считал, что абсолютное начало следует определять не как бытие вообще, а как то, что обладает бытием, или как того, кому бытие принадлежит³. Таким духовным первоначалом, стоящим выше всякого бытия и определяющим его собой, по Соловьеву,

является абсолютно сущее или сверхсущее, то есть бог, который производит бытие и проявляется в нем, но не переходит в него полностью.

Поскольку бог в этой религиозной философии выступает в форме абсолютного совершенного всеединства, постольку и философия эта получает название «философии всеединства», или «метафизики всеединства». Русская «метафизика всеединства» есть преломление этих идей в православии конца XIX и начала XX вв.

Всеединство или многоединство в отличие от традиционного христианского триединства, или троицы — призвано объединить в одно целое бога (абсолютное, сверхбытие, сверхсущее) и мир (бытие, сущее), природу. Однако мир, эмпирическое бытие, с точки зрения философии всеединства — это лишь тень бога: «тварное бытие» без причастия богу — есть ничто...

Принцип всеединства выдвигается в философии Вл. Соловьева и его последователей в противовес научно-материалистическому положению о том, что единство мира состоит в его материальности. Извращая, перетолковывая на богословский лад идею всеобщей связи явлений, представители этой философии отстаивали мистический вывод, гласящий, что единство мира коренится в боге.

В понятии всеединства ярко выразилась суть этой философии как «утонченной поповщины». Понятие «всеединство» есть не что иное, как выражение в философской форме основной религиозно-богословской идеи — идеи сотворения мира и его зависимости от творца.

Однако неразрешимые трудности возникают перед философией всеединства уже при попытке логически вывести свое исходное понятие. Никто из философов всеединства не смог обосновать идею «всеединого», в котором таковая нуждается, если система претендует на звание философской системы. Единственно возможное обоснование идеи всеединства, по признанию представителей этой философии, — не рациональное, а мистическое. С. Франк, например, прямо говорит, что философия всеединства «должна опираться на живой религиозный опыт...»¹. Неудачу терпит Л. Карсавин, когда пытается осуществить логический переход от христианской троицы (триединства) ко всеединству.

Одной из линий развития очерченного круга идей является религиозно-философское учение, получившее название «софиологического». В нем на первом месте стоит мистическая идея божественной Софии-мудрости. Основная тенденция этого религиозного учения может быть обозначена как панентеизм (термин немецкого философа К. Ф. Краузе) — в отличие от абстрактного, или чистого теизма. В панентеизме объединяются теизм и пантеизм. Согласно этому учению вселенная покоится в боге, а бог проявляет себя в мире. Представителями этого учения были Плотин, Августин,

¹ См. напр., А. Хюбшер. Мыслители нашего времени. М., 1962 г., с. 29.

² См. «История философии». М., 1959, т. IV, стр. 79—80.

³ См. Вл. Соловьев. Собрание сочинений. Изд. 2, СПб., 1911 г., т. 1, стр. 248.

¹ С. Франк. Философия и религия. В сб. «София», Берлин, 1923, стр. 16.

Иоганн Эриугена и др. Панентеизм близок всей христианской мистике.

Софиология конкретизирует панентеистические идеи следующим образом. Мир есть творение бога. Его основой и сущностью служит особое божественное начало — святая София-Премудрость божья. Это грань между богом и миром, их связующее звено, четвертая ипостась божества. Мир есть, с точки зрения этого учения, обнаружение или воплощение бога и в этом смысле требует положительного отношения к себе. Из идеи Софии, по мнению С. Франка, вытекает «требование христианизации и обожения земной жизни»¹. Эта тенденция в богословии отлична от более распространенного в традиции восточной христианской церкви мотива сурового мироотрицания.

Отношение официального православия к философии всеединства и софиологии двойственно. С одной стороны, церковники дают высокую оценку творчеству этих богословствующих философов и берут на вооружение некоторые их идеи. Но, с другой стороны, церковную иерархию отпугивает пантеистическая окраска религиозных идей в философии всеединства. Мистическая идея непосредственной причастности мира богу и бога миру (= Софии. — Н. С.) не оставляет места для церкви, являющейся, согласно традиционному православному учению, посредником между миром и богом².

Второй раздел посвящен критическому анализу учения о Софии. Известно, что влияние Соловьева испытали на себе современные философы-идеалисты Западной Германии и других капиталистических стран. В настоящее время на Западе сохраняется интерес к русской софиологии. Идею софийности можно рассматривать как средство оправдания и обоснования христианства, и поэтому за нее стремятся ухватиться апологеты религии.

Учение о Софии у В. Соловьева очень близко его учению о мировой душе. Мистическое понятие мировой души и Софии было призвано играть в философии Соловьева немаловажную роль: быть связующим звеном между богом и миром и в то же время снять с бога вину за несовершенство земного бытия.

Учение о Софии, вобрав в себя элементы чуть ли не всех мистических учений, приобретает у его последователей еще более сложный и запутанный характер. В софиологии осуществляется соединение различных тем, тесно связанных в религиозной философии друг с другом и переходящих одна в другую. Ядро всякой софиологии образуют три темы: 1) тема христианской натурфилософии, религиозного понимания мира как «живого целого» (то, что называется «биоцентрическим» пониманием мира), 2) тема религиозной антропологии, связывающей человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом и 3) тема о «божественной» стороне в

¹ С. Франк. Из истории русской философской мысли конца 19 и начала 20 вв. Антология. Нью-Йорк, 1965, стр. 212.

² См. «Вопросы научного атеизма». М., 1967, вып. 3, стр. 74.

мире, связывающей идеальную сферу в мире с тем, что находится «по ту сторону бытия» (Плотин).

Пытаясь обосновать религиозно-фантастическую идею воздействия бога на мир через Софию, богослов Флоренский вводит в «тринные недра» божества природу — в виде «четвертого лица» бога. Сам факт признания «четвертого лица» божества есть свидетельство кризиса традиционной богословской мысли. Это есть неумолимый факт, свидетельствующий об укреплении материализма и ослаблении позиций религии.

Булгаков стремился применить идею Софии к хозяйственной деятельности. В то же время Булгаков хотел бы преодолеть возможную пантеистическую тенденцию в учении о божественной Софии-мудрости, для чего, опираясь на высказывания отцов церкви, пытается развить идею об «основании творения в боге» как учение о «первообразах» или «прототипах творения» мира в боге.

Софиологи строят свою космологию, социологию и т. д. В софиологии есть также своя система этики. Софиологи пытаются использовать идею Софии для воспитания личности и для преобразования мира и человечества. Во втором разделе обосновывается вывод, что софианское учение об активности личности противоположно коммунистическому и на деле есть проповедь пассивности и бездеятельности. Нежелание практически, на деле строить высшую социальную организацию на земле и было одной из причин, приведших некоторых из последователей В. Соловьева в лагерь недругов коммунизма (таковы С. Франк, С. Булгаков и некоторые др.).

В учении о теозисе в софиологии, как и в господствующих богословских доктринах, выражается (пусть в более тонкой и мистической форме) идея ничтожества человека, как умолкания и замирания человеческого, чтобы дать место богу.

Представители этого направления не могут создать стройной картины мира. Они запутываются в итоге в неразрешимых противоречиях. Их общеполитические построения оказываются зыбкими, непрочными в самой основе. Разорванность этой основы есть свидетельство несостоятельности не только выводимой отсюда этики, но и того, что религиозная вера вообще может иметь положительную этическую значимость.

Мистическая идея Софии есть пример того отлета фантазии от действительности, о возможности которого писал В. И. Ленин. Эта идея есть «пустоцвет на древе познания» и имеет, по словам Ленина, глубокие гносеологические корни в недиалектичности мышления¹.

Общественная практика человечества, являющаяся подлинным критерием истины, опровергает вымыслы о потусторонних силах, доказывает и несостоятельность религиозно-мистической идеи Софии.

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

Третий раздел II главы посвящен критике религиозной псевдо-диалектики. В произведениях философов всеединства можно встретить с многочисленными попытками использовать диалектику для обоснования религии. Примером этого является попытка Л. Карсавина использовать мистико-идеалистическую диалектику для обоснования веры. Он намерен вывести идею бога, как всеединства, из самого факта развития, заявляя, что если есть развитие, то должен быть и «субъект развития», как нечто внепространственное и надвременное.

На протяжении всей истории христианства противоречия священного писания неоднократно подвергались критике не только со стороны атеистов, но и еретиков. В 9 веке противоречия в Библии подверг критике Хиви Габалки, явившийся «едва ли не первым известным нам рационалистическим критиком Библии»¹. Известно, сколь выдающуюся роль в критике Библии сыграл Б. Спиноза. На протяжении почти двух тысячелетий борьбы против христианской религии сложилась традиция критики библейских противоречий, вырос целый арсенал с сокрушительным оружием, которым с полным правом пользуются атеисты.

Эти сокрушительные аргументы всегда беспокоили теистов, но в начале XX века, когда мир вступил в полосу общего кризиса капитализма, поиски контраргументов стали особенно настойчивыми как в России, так и за ее пределами. На Западе в это время возникает в протестантизме направление так называемый «диалектической теологии». А в России в это время выступает богослов П. Флоренский с идеей принципиальной антиномичности.

В произведениях П. Флоренского мы сталкиваемся с парадоксальной попыткой использовать факт бесчисленных противоречий в религии для обоснования... самой же религии. Богослов не только не отрицает возможности противоречий, наоборот, он поет гимн противоречию. «Для рассудка истина есть противоречие...», — писал Флоренский, понимая под истиной «божественную истину», догмат. Догмат, по его мнению, не может не быть противоречивым: «...Священная книга полна антиномиями... Антиномии — это конститутивные элементы религии...»².

Эта точка зрения, прямо признающая антиномии конститутивными элементами религии, получает определенное распространение в православии. Русская православная церковь использует учение об «антиномиях религии» для оправдания христианства. (См., например, статью Н. Иванова «О современных богословских проблемах». ЖМП, 1962, № 8). Но идея противоречивости не распространяется на то, что в метафизике всеединства носит название «абсолютного» (или сверх-бытия, сверх-сущего).

Попытка церковников использовать учение о противоречиях для оправдания религии несостоятельна. Перед нами пример не

диалектики, а эклектики, различению которых немало внимания уделено в свое время В. И. Ленин. Ленинское обоснование такого рода различия вполне приложимо и в данном случае. В наброске «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин точно проводит водораздел, отделяющий подлинную диалектику от мнимой, он видит критерий такой подлинности в способности видеть относительность (релятивность) и самого различия «между релятивным и абсолютным»¹.

У представителей метафизики всеединства нет такого различия. Основным заблуждением П. Флоренского является идея «двух миров», с которой он начинает свой «Столп и утверждение истины». Поскольку этот мир, в отличие от мира божественного, у Флоренского раздроблен, надтреснут и весь рассыпается в противоречиях, мы видим здесь абсолютный разрыв между относительным и абсолютным, между рассыпающимся в противоречиях миром и неподвижным Абсолютом.

Метафизический разрыв двух планов бытия, противопоставление абсолютного относительному ведет его, говоря словами В. И. Ленина, к одностороннему, преувеличенному развитию (раздуванию) одной из «сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный», т. е. приводит в итоге к поповщине. На основе такого превращения «познания в абсолют» вырастает, как уже говорилось, мистическая идея Софии, свидетельствующая о том, что в данном случае «кусочек кривой линии» человеческого познания превращен в самостоятельное существо.

Богословская псевдодиалектика не снимает традиционной критики противоречий в религии, однако сами заявления богословов о возможности таких противоречий требуют углубления, совершенствования атеистической критики. Человеческий разум, вооруженный марксистским диалектическим методом, постигает действительную сущность религии, или, по словам К. Маркса, «постигает религию в ее иллюзорной деятельности»².

В последнем разделе диссертации речь идет о сущности религиозной веры, доказывающейся несостоятельностью попыток философов всеединства обосновать и оправдать религиозную веру. Анализ этого понятия дает возможность правильно отнестись к попыткам сегодняшних богословов примирить веру и знание. Наряду с критикой излагается решение вопроса о соотношении веры и знания в атеистической литературе, дается определение понятия «вера».

Оправдать в современную эпоху религиозную веру — значит доказать ее совместимость с наукой. Не случайно поэтому некоторые православные богословы отстаивают нечто вроде разделения мира на сферы влияния: своя сфера — науке, своя — религии. Один из них, например, утверждает: «Религия не противоречит науке и не может ей противоречить. Христианская религия основывается на святой Библии, наука — на изучении природы. Библия и

¹ «Вопросы истории религии и атеизма». М., 1958, Сб. 6, стр. 417.

² П. Флоренский. О духовной истине. М., 1913 г., стр. 140, 154, 155 и др.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 317.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., М., 1955, т. 1, стр. 322.

природа — это две книги, написанные богом и предназначенные для чтения человеку. Как произведения одного и того же автора, они не могут противоречить между собой»¹.

Эта позиция православных богословов не нова и не оригинальна. Еще в начале века некоторые богословы призывали своих коллег не подходить к законам и гипотезам науки «заранее нащенившись», как к «апокалиптическому зверью», но, свободно относясь к науке и усвоив ее положения, преодолеть ее верою. Не случайно поэтому приведенное выше высказывание о «двух книгах» так созвучно с мыслью, высказанной в одной из статей П. Флоренского: «Развитие природы... записано на столбцах двух божественных Библий: Моисеевой и великой книги природы. В обоих случаях это — письма Бога»².

Призыв «с доверием отнестись к науке», прозвучавший в среде русских богословов, отнюдь не означал какой-то попытки с их стороны ограничить права и границы религиозной веры. Во всех богословских рассуждениях о «двух книгах» проходит лейтмотивом мысль, что в обоих случаях — это письма бога, что автор в том и другом случае — «творец», что в случае возникновения противоречия между верой и разумом «причина этого в том, что человек неправильно читает ту или другую, или обе книги вместе». По утверждению богословов, правильному чтению человека может научить лишь церковь, а для «гармонии» веры и разума люди должны безоговорочно подчиниться вере.

Никто из богословов не ставит веру на один уровень с наукой, разумом, не пытается создать во имя подчинения веры разуму какой-то гибрид в виде «разумной веры». Такие попытки если и возможны, то для достижения противоположных целей. Например, П. Флоренский в свое время пытался дать рациональное обоснование веры, но редко кто допускал столь резкие выпады против разума и «разумной веры», как он. Для него «разумная вера» — это «гнусность и смрад перед богом», худший род безбожия: «Худший, ибо... она... являет в себе лицемерие, признает бога, чтобы отвергнуть самое существо его — «невидимость», т. е. свехрассудочность»³. Это откровенное высказывание помогает правильно оценить хитроумные уловки церковников в наше время. Ведь сравнив высказывания современных православных церковников с идеями русских богословов первой трети 20-го века, мы яснее понимаем суть первых: тем более, если учесть, что многие идеи богословия начала XX века взяты на вооружение современными православными теологами. Позиция, занятая современными церковниками в отношении знания, отнюдь не означает какой-либо уступки ему со стороны религиозной веры. Это попытка в новых, изменившихся условиях восстановить подчинение знания — вере, действуя при этом более тонко.

¹ Журнал Московской патриархии, 1956 г., № 5, стр. 66.

² «Вопросы религии». М., 1906 г., вып. 1, стр. 165.

³ П. Флоренский. О духовной истине. стр. 60.

В нашей литературе отмечалось, что современные богословы, говоря о двух областях человеческой деятельности, используют таким образом в своих интересах теорию «двойственной истины», появившуюся в конце средних веков, которая в то время использовалась передовыми мыслителями для того, чтобы отстоять право науки на независимость от господствовавшего тогда религиозного мировоззрения. Теперь же церковники пытаются использовать ее для того, чтобы отстоять религию. Они пытаются доказать, что знание и вера — это две стороны одного и того же, что одно опосредствует другое, существуя в единстве. Наука хотя и противоположна религии, но они-де «единосущны». Причем при сопоставлении ценностей веры и рационального знания, церковные идеологи отдают предпочтение первой.

К. Маркс в работе «К критике гегелевской философии права» говорит, что наука и религия — это такие две крайности, которые не сходятся, т. е. представляют собой крайние противоположности, противоположны друг другу по своей сущности, из которых лишь наука имеет значение истинной действительности, религия же обладает лишь иллюзорной действительностью. «Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. ...Они противоположны друг другу по своей сущности. Они не имеют между собой ничего общего, они не тяготеют друг к другу, они не дополняют друг друга. Одна крайность не носит в себе самой стремление к другой крайности, потребность в ней...»¹.

Из этих двух противоположностей реальной сущностью обладает лишь наука. Религия же является по существу «превращенной в самостоятельную сущность абстракцией...»².

Высказывания современных богословов о «нераздельности» религии и науки, веры и знания являются отзвуком тех идей, которые возникли в русской религиозной философии на рубеже XIX и XX столетий и были связаны с попытками В. Соловьева и его последователей осуществить синтез веры и знания. Уже тогда были выработаны некоторые методы «достижения» этой цели, используемые церковниками в настоящее время. Один из таких методов — это попытка придать психическому онтологическую значимость, то есть психическое состояние субъекта познания — отождествить с объективной истиной. В таком случае психическое состояние, выдаваемое за содержание знания, как бы выносится во вне, объективируется. В рассуждениях современных богословов повторяются аргументы представителей философии всеединства: вера в качестве психологического состояния отождествляется с верой как совокупностью религиозных представлений, а затем понятие объективной истины подменяется понятием психического состояния убежденности.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 321.

² Там же, стр. 322.

Психическое состояние субъекта не может быть ни абсолютно противопоставляемо знанию, ни отождествляемо с ним. В роли ан-типода знания выступает религиозная вера как негодный продукт процесса познания, совокупность извращенных представлений о мире. Все попытки обосновать гносеологическую и этическую значимость религиозной веры несостоятельны, как несостоятельны и попытки дискредитировать человеческий разум. Знание и религиозная вера составляют разные стороны одного антагонистического противоречия. Но в данном противоречии «одна из крайностей, как говорил К. Маркс, берет верх над другой»¹. В ходе строительства коммунизма наука «все полнее раскрывает картину мира, увеличивает власть человека над природой и не оставляет места для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах»². Углубленное изучение и основательная критика религиозной идеологии поможет скорейшему преодолению религии. Мы выиграем борьбу за умы людей, если будем жизненную проблематику, фальсифицированную и затуманенную в религиозных учениях, раскрывать с материалистических позиций.

Основные положения диссертации отражены в работах:

1. Критика некоторых попыток оправдания и обоснования веры в православии и русской религиозной философии. Брошюра. М., Изд. «Знание», 1967 г.
2. Антиподы или близнецы? — Статья в журнале «Наука и религия». М., 1968, № 1.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 322.

² Программа Коммунистической партии Советского Союза. Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961 г., стр. 412.

297890

