

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Под редакцией доктора философских наук профессора А. С. БОГОМОЛОВА

Москва

ИЗДАТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1977

Авторы книги:

Доктор философских наук А. С. БОГОМОЛОВ

Доктор философских наук В. И. ГАРАДЖА

Кандидат философских наук А. М. КАРИМСКИЙ

Доктор философских наук В. Н. КУЗНЕЦОВ

Современная буржуазная философия и религия. Под ред. А. С. Богомолова. М., Политиздат, 1977. 376 с.

На обороте тит. л. авт.: А. С. Богомолов, В. И. Гараджа, А. М. Каримский и др.

В данной работе, подготовленной коллективом философов, исследователей буржуазной философии, критически рассматриваются основные направления современной буржуазной мысли в их отношении к религии и атеизму. Анализируя различные философские школы западного мира, авторы убедительно показывают, что теоретические поиски идеалистов неизменно направлены на защиту религии и фидеизма, в откровенной или замаскированной форме.

Книга рассчитана на специалистов в области научного атеизма и философии, студентов высших учебных заведений, пропагандистов и организаторов атеистической работы.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I

НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ:

ОТ НАУКИ К ИДЕАЛИЗМУ, ОТ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ

Глава 1. Идеализм XX в. и религия 5

Глава 2. Позитивизм и феноменология: два пути от науки к религии 29

1. Неопозитивизм, «философский анализ» и религиозное мировоззрение 30

2. феноменология и религия 47

Глава 3. Прагматизм — реализм — натурализм 64

1. Прагматизм: от «закрепления верования» к «хорошей психологии» 66

2. «Реализм» и религиозная проблема 79

Глава 4. Психоанализ и религия 91

1. Фрейдизм и религия —

2. Послефрейдовский период 118

Часть II

ИРРАЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ

Глава 5. Религиозная проблема в экзистенциализме. Религиозный экзистенциализм 139

1. «Философская вера» и религия. Карл Ясперс 144

2. Христианский экзистенциализм Марселя 156

3. «Риск верить». Мартин Бубер 170

Глава 6. «Атеистический» экзистенциализм и религиозная вера 176

1. Мартин Хайдеггер: феноменология, герменевтика и религия 177

2. Гегельянство и экзистенциализм. Становление «атеистической» версии экзистенциализма во французском неогегельянстве 184

3. Французский богоборческий экзистенциализм 198

Глава 7. Персоналистская философия религии 217

1. Персонализм в идейной борьбе начала XX в. 219
 - 2 Персонализм во Франции. Личность, общество и религия 223
 - 3 Философия и религиозная вера в персонализме. Персонализм и атеизм 237
- 375

Часть III

КЛЕРИКАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX в.

Глава 8. Теология и философия 250

1. К истории вопроса о философии религии —
2. «Естественная теология» и философия. Возможна ли «христианская философия»? 261
3. Философская апологетика веры 271

Глава 9. Томизм и современность 276

1. Томизм и буржуазная философия XX в. —
2. По ту сторону томизма 292 Глава 10. Тейярдизм 313

Глава 11. Философский идеализм и религиозные искания 329

1. Антропологический подход к человеку и модернизм 331
2. «Поп-христианство и неокультомания 340
- 3 Религиозно-философский синкретизм 358

Именной указатель 370

Часть I

НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ:

ОТ НАУКИ К ИДЕАЛИЗМУ, ОТ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ

Глава 1 ИДЕАЛИЗМ XX в. И РЕЛИГИЯ

На протяжении тысячелетий существования человечества религия играла в обществе существенную, а часто ведущую мировоззренческую и идеологическую роль. В средние века, по словам Ф. Энгельса, основной вопрос философии вообще выступал в форме: создан ли мир богом или он существует от века? И не только в средневековье, но начиная от античности и до наших дней основной вопрос философии так или иначе соотносится с религиозной проблематикой.

Конечно, в XX в. под воздействием общественного и научно-технического прогресса характер этих отношений претерпел значительные изменения. Однако до сих пор, несмотря на очевидный кризис религии и церкви, религиозная идеология сохраняет еще довольно значительное влияние. По-прежнему актуален вопрос о смысле религиозного мировоззрения, его объективно-социальной и субъективной значимости для человека. Именно поэтому научный атеизм не сводится к простому отрицанию религии. Он подразумевает реальный ответ на те мировоззренческие и социальные запросы, которые получают иллюзорное разрешение в религии.

Постановка и решение религиозной проблемы в современной буржуазной мысли более или менее полно отражают действительное состояние современного буржуазного общества и положение в нем человека, а потому могут послужить отправной точкой для критического исследования проблемы религии в этом обществе. Проблема религии, рассматриваемая в свете философии, предстает как проблема социальная и проблема мировоззрен-

5

ческая. «...Всякая религия, — писал Ф. Энгельс, — является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» 1.

Философское решение религиозной проблемы так или иначе учитывает этот факт, поскольку философия стремится определенным образом объяснить рассматриваемые явления. Объяснение же всегда есть сведение к чему-то лежащему вне объясняемого или, соответственно, выведение объясняемого из фактора, расположенного за пределами того, что следует объяснить. И в любой оценке религии вполне отчетливо видны те внерелигиозные факторы, реальные земные объекты, законы и силы, которые приобретают в религии сверхъестественный характер.

Положение религии в современном мире в высшей степени парадоксально. Философы и теологи, ученые и священнослужители, политические деятели и художники, оценивающие роль религии в современном капиталистическом обществе, почти

единодушно признают кризис религии и церкви. О кризисной ситуации свидетельствует масса разнообразных фактов: сокращение посещаемости церквей, рост религиозного индифферентизма, учащающиеся случаи отказа священников от сана, сокращение числа желающих обучаться в религиозных учебных заведениях, снижение политического влияния клерикальных партий и организаций и т. п. «Пресса, радио, телевидение без конца повторяют нам, что церковь находится в состоянии кризиса. И... мы должны отметить, что этот кризис — не частное явление: кризис западной цивилизации частично объясняет кризис церкви, а кризис церкви в какой-то мере обнаруживает кризис веры», — вынужден констатировать, например, журнал «Международная католическая информация»². Однако, несмотря на падение престижа и влияния религии, церковные организации продолжают вести свою работу среди самых различных слоев населения капиталистических стран. Ежегодно выходят сотни религиозных журналов и газет, тысячи книг. И потому слова В. И. Ленина о том, что фидеизм, «который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать

' К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 328. 2 «Informations catholiques Internationales», 1972, № 399, p. 13.

6

на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли', не потеряли своего значения и до нашего времени.

Наряду со слабеющей традиционной религиозностью продолжает сохранять свое влияние религия и в ее нецерковных формах. Это религиозные «партии», группы и группки, теософские общества и «христианская наука», спиритизм и «моральное перевооружение», «черные мусульмане» и дзэн-буддизм, «истинный буддизм» (Нити-рэнсёю) и хасидизм и т. п.

«...Индустриализация, которая предполагает рационализацию человеческого поведения, — пишет французский католический социолог Э. Пин, — по-видимому, повсюду устраняет чувство святого и приверженность религиозным обрядам. Это больше не вопрос теоретического спора, но дело эмпирического доказательства: люди, включенные в процесс индустриализации, становятся как бы безразличными к религиозным ценностям. И перед лицом универсальности и необратимости промышленного феномена некоторые заключают о прогрессирующем исчезновении религии»². Сам Э. Пин считает такое заключение необоснованным, ибо, по его мнению, «индустриализация и урбанизация сильно колеблют религии или религиозные формы, сохранившиеся от доиндустриальной цивилизации». Но в то же время «в городах возникает новая форма религиозности, религиозность меньшинства, однако более активная, более предприимчивая, более личная, менее связанная с окружающими условиями»³.

Соавтор Э. Пина Эрве Каррье, подчеркивая «реальную антиномию» между рационализированным миром и «чувством тотальной восприимчивости», предполагаемым евангелием, полагает, что религиозность по-прежнему возбуждается «ожиданием или скрытым желанием некоторого всеохватывающего авторитета. Из многих показателей можно заключить, что восстановление этой трансцендентной власти соответствует какому-то тайному ожиданию современной психологии. Современный человек, утратив те защитные рамки, на которые опирались предшествующие поколения, ощущает потребность в восста-

1 В. И. Ленин. Поля. собр. соч., т. 18, стр. 380.

2 ? Carrier. E. Pin. Essais de sociologie religieuse. Paris, 1967, p. 233.

3 Ibid., p. 260.

7

новлении незыблемого Обиталища, безопасности сообщества веры и опоры Закона жизни»¹.

Таким образом, анализируя факты противоречия, возникшего между современным обществом и религией, католические социологи констатируют и определенную тенденцию к возрождению религиозности в новых формах. Однако они не хотят замечать, что это «возрождение» обусловлено не «современной психологией» и не «тайными ожиданиями» современного человека, но реальными противоречиями капиталистического общества, которое на словах провозглашает свободу человека, а на деле превращает его в жертву капиталистических общественных отношений и социально-политической манипуляции, в жалкую игрушку экономических и валютных кризисов, безработицы, инфляции, дороговизны и прочих спутников буржуазной системы. Апокалиптические картины экологического кризиса, угрожающего самому существованию человечества, последствий использования современного оружия, после чего трудно ожидать сохранения жизни на Земле, дополняют и без того печальную перспективу.

Современная религиозная идеология может все меньше и меньше опираться на рациональный анализ научного знания. Это, конечно, не означает, что в наши дни философия религии не связана с некоторыми тенденциями в развитии философии науки. Если обратиться к тому времени, когда возникла современная буржуазная философия вообще, то можно увидеть, что ее основным гносеологическим источником был «кризис физики» (В. И. Ленин), кризис гносеологических оснований естествознания XIX в. Он исчерпывающе выражен словами: «Материя исчезла».

С точки зрения диалектического материализма это означает, что «исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский ма-

¹ Н. Carrier, ? Pin. Essais de sociologie religieuse, p. 233. 8

териализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания»¹. Для метафизически мыслящих естествоиспытателей и философов «исчезновение» материи означало утрату материей ее основного «свойства»: быть объективной реальностью, существовать независимо от познающего субъекта. Отсюда делался вывод, ставший поистине лозунгом буржуазной философии науки XX в., что философское мировоззрение не может базироваться на науке. К нему присоединились позитивисты и иррационалисты, феноменологи и прагматисты, но особые выгоды он сулил религиозной философии. «Какая находка для религиозного духа, — писал еще в

1908 г. французский философ-позитивист Абель Рей, — раз он может показать, что физика ничего не знает о тех вещах, на которые она дает нам возможность воздействовать, и что объяснения ее неудовлетворительны!»² Ведь в таком случае религиозный философ имеет полное право сказать: раз наука не может ничего сказать нам о материи, раз она лишь демонстрирует нам отвлеченные формулы и не может быть сколько-нибудь надежной основой для философского мировоззрения, то обращение к освященным тысячелетиями религиозным идеям представляется по крайней мере логичным и вполне оправданным.

Естественно, такого рода выводы полностью несостоятельны. Уже само развитие науки в начале XX в. показало, что новые научные открытия вовсе не отменяют ранее существовавших теорий: принцип соответствия, выработанный в рамках самой физики и выступающий конкретным воплощением диалектики развития научных теорий, неопровержимо подтверждает, что в новой теории происходит обобщение предшествующей, тогда как последняя выступает предельным случаем первой. Перед нами, следовательно, разворачивается картина развития науки как движения от истины относительной и частной к истине более общей и глубокой, как приближение к абсолютной истине. Таким образом, наука способна достигать объективной истины, и потому научное мировоззрение может служить основой философских обобщений, философского мировоззрения и метода, которые, в свою очередь, активно воздействуют на развитие науки.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275.

² А. Рей. Современная философия. Спб., 1911, стр. 81.

9

Религиозная же философия XX в., так же как идеалистические концепции этого столетия вообще, базирует свои мировоззренческие построения на противопоставлении научного знания философскому мировоззрению. В рамках религиозной философии крайние позиции такого рода представлены неосхоластикой, исходящей из «гармонии» веры и разума, и религиозным (и даже теологическим) экзистенциализмом. В неосхоластике, придерживающейся средневекового представления, будто наука зависит от религии не формально, а содержательно, господствует убеждение, что философия не должна допускать выхода науки за ее границы, к мировоззренческим обобщениям. «Так, палеонтолог не выходит за свою сферу, когда он устанавливает гипотезу эволюции и прилагает ее к происхождению человека. Но философ должен предупредить его, что он выходит из своей области, когда он на этом основании пытается отрицать, что человеческая душа — это духовная душа, которая не может исходить из материи, так что если человеческий организм и был некогда произведен мутацией животного организма, то это произошло в силу внедрения (infusion) души, сотворенной богом»¹.

Таким образом, научные теории в неосхоластике подлежат «обработке» с позиций религиозной философии, подчиненной, в свою очередь, религии откровения. Иррационалистическая философия экзистенциализма не допускает даже такого «взаимодействия». Если неосхоласт может принять выводы из научных данных, «гармонизирующие» с религиозной установкой, не придавая им решающего значения, то иррационалист вовсе не склонен принимать «рациональное» доказательство даже бытия бо-жия. «Если бы такое существовало, — отмечал крупнейший теолог-

экзистенциалист Мартин Бубер, — то больше не было бы никакого различия между верой и неверием: риск веры больше не существовал бы»².

У нас еще будет случай обратиться к анализу этого «риска верить». Здесь отметим лишь, что он является как бы обратной стороной того «риска не верить», который предстает перед атеистом не столько из-за божества, сколько из-за земных «воплощений» этой иллю-

' «A Maritain Reader. Selected Writing of Jaques Maritain». Garden City, 1966, p. 75.

2 «Philosophical interrogations». New York and Evanston, 1970, p. 84.

10

зии — церкви, эксплуататорского государства, религиозного фанатизма. В том аспекте, который нас сейчас интересует, «риск верить» оказывается символом оппозиции современного фидеизма разуму, науке. Но ведь возможен иной подход к проблеме взаимоотношения религиозной веры и разума, подход со стороны философии, ориентирующейся на науку (сциентизма). Современная позитивистская философия религии¹ подходит к религиозному вопросу, вообще снимая мировоззренческую проблему: независимо от того, существует или не существует бог, философия религии имеет право на функционирование в качестве анализа религиозного языка. «Философия религии, таким образом, относится к частным мировым религиям и теологиям как философия науки к частным наукам. Она стремится анализировать такие понятия, как бог, священный, спасение, поклонение, творение, жертва, вечная жизнь и т. д., и определить природу религиозных выражений (utterances) в сравнении с выражениями обыденной жизни, научного открытия, морали и образными выражениями искусства»².

Слов нет, анализ понятий — дело важное и плодотворное. Однако позитивизм, сводя философию к анализу религиозного языка, тем самым «снимает» мировоззренческую проблему, в рамках которой в конечном счете только и можно довести этот анализ до конца. Мы не случайно говорим «снимает», а не «ликвидирует»: мировоззренческая проблема остается открытой, и решение ее передается в руки самой религиозной философии, исследованием языка которой занят позитивизм. В результате анализ религиозного языка, или, что то же, «логика религии», оказывается не чем иным, как «вспомогательной наукой теологии, и следует, вероятно, предположить, что она представляет одно из важнейших ее вспомогательных средств... Религиозная] Л[огика] для теологии сравнительно важнее, чем логика какой-либо другой науки как таковой»³. Таков вывод, который сделал из неопозитивистской установки известный католический философ, историк логики Иозеф Бохеньский.

¹ Необходимо различать религиозную философию, т. е. философию, положительно решающую религиозную проблему, и философию религии, как раздел философии, исследующий религию с философских позиций и, следовательно, не всегда посвященный ее защите.

2 J. Hick. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, 1963, p. 2.

3 J. ?. Bochenski. Logik der Religion. Koln, 1968, S. 24.

11

Так сходятся в современной буржуазной философии «крайности» религиозной философии и сциентизма, иррационализма и наукообразного позитивистского философствования.

Принципиально противоположным этому является понимание проблемы соотношения науки и религии (а соответственно, науки и атеизма) в марксистско-ленинской философии. Наука всегда была и будет союзником материалистической философии и атеизма в их борьбе против религии и агностицизма. Материалистическая философия не может существовать и развиваться без науки, независимо от нее. И сам факт, что под напором научного знания религия и религиозная философия вынуждены постоянно отступать, оставляя одну позицию за другой, свидетельствует о правильности данной установки. Это, однако, не означает, что само развитие науки автоматически устранило религию. История развития философского мышления неопровержимо доказывает, что вне философского, мировоззренческого обобщения, выходящего за пределы любой исторически ограниченной системы научного знания, всегда возможны религиозные aberrации (уклонения), заводящие в трясину фидеизма.

«Реакционные поползновения, — писал В. И. Ленин, — порождаются самим прогрессом науки»¹. Анализ буржуазной философии религии XX в. дает тому массу подтверждений. Причиной этих «реакционных поползновений» всегда выступает философская неосмысленность реальных достижений науки, неумение, а иногда и сознательное нежелание подойти к ним диалектически, т. е. рассмотреть их в развитии, в тенденции, включить их в общий ход человеческого познания. Религиозно-идеалистическое истолкование научных открытий как якобы выявляющих «тайну», которая является глубокой сущностью религиозного мышления, в то же время раскрывает непреодолимую ограниченность религиозного истолкования науки. Если материализм в своем анализе развития научной мысли четко и ясно ставит нерешенные еще вопросы, выделяет основные возможные пути их разрешения и, опираясь на опыт научного познания, требует брать объект исследования таким, каков он есть, то религиозная философия идет иным путем. Апеллируя к сверхъестественным силам, она дает априорный «ответ»

¹ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 18, стр. 326. 12

на все возможные вопросы, т. е. практически оставляет их без ответа. Обращение философии к богу — очевидное «свидетельство о бедности», которое она сама себе выписывает. Именно поэтому современная религиозная философия без особой охоты апеллирует к авторитету науки, разве лишь в тех случаях, когда необходимо подтвердить ее крайнюю мировоззренческую «недостаточность», а следовательно, «правомерность» религиозного мировоззрения.

Конечно, с тех времен, когда под ударами науки Нового времени рухнула иудео-христианская картина мира, основывавшаяся на мифологических представлениях, содержащихся в Библии, мировоззренческая ситуация резко изменилась. Единичный (или «недельный») акт «творения» уступил место длительному процессу естественного развития; Земля из центра мироздания превратилась в рядовую планету одной из бесчисленного множества солнечных систем; человек стал результатом длительного развития органического мира и т. д. В связи с этим перед религиозной философией открываются два пути. Первый — отвергнуть космогонические и космологические представления Библии по принципу: Библия не учебник астрономии, палеонтологии или истории. Но тогда она (как и «священные писания» других религий) превращается в эзотерический документ, пропаганда которого как «священного» писания становится

лицемерием, способным добиться успеха только в малообразованной среде. На долю же образованных слоев общества остается апелляция к религиозной «тайне», провозглашаемой якобы как наукой, так и религией.

Неотомист Э. Жильсон, ссылаясь на заглавие и содержание книги Д. Джинса «Таинственная вселенная», писал: «А если вселенная науки таинственна, то что же тогда не таинственно? Нам не нужна наука затем, чтобы сказать, что вселенная в самом деле таинственна. Люди знали это с самого начала рода человеческого... Вселенная науки как науки есть как раз та часть целостной вселенной, из которой, благодаря человеческому разуму, тайны устранены.

Как же тогда может ученый чувствовать, что он обоснованно называет эту вселенную «таинственной вселенной»? Не потому ли, что сам прогресс науки ставит его лицом к лицу с явлениями, которые все труднее и труднее наблюдать, а законы которых все труднее формули-

13

ровать? Но неизвестное не необходимо является тайной (mystery); и наука естественным образом исходит из допущения, что оно таковым не является, потому что оно по меньшей мере познаваемо, даже если мы еще не познали его. Истинная причина, почему эта вселенная представляется некоторым ученым таинственной, состоит в том, что они, ошибочно принимая экзистенциальные, т. е. метафизические, вопросы за научные, требуют, чтобы наука на них ответила. Естественно, они не получают ответа. Тогда они заходят в тупик и говорят, что вселенная таинственна»¹.

Э. Жильсон достаточно ясно выявил здесь тот факт, что религиозное мышление выступает оборотной стороной позитивистского подхода к науке, усматривающего в ней ключ к мировоззренческим проблемам; когда же обнаруживается, что «позитивная наука» не справляется с этой ролью, позитивист или отвергает мировоззренческую философию как «метафизику», или принимает один из ее вариантов на веру. В условиях капиталистического общества это неизбежно будет какой-то вариант философии, заимствованный «либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии... либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений...»².

Обращение к категориям религиозного мышления в условиях капиталистических стран не случайно. Ведь до сих пор религиозное образование занимает там значительное место. Тем не менее решающую роль в формировании религиозного мировоззрения играют причины социального характера. Мы говорили об этом в самых общих чертах. Но данный вопрос заслуживает большего внимания, поскольку религия всегда и везде основывалась не только и не столько на зависимости человека от сил природы, сколько на зависимости от социальных сил. Да и сама зависимость от природы обусловлена неразвитостью общества. Смысл этой неразвитости состоит не в простоте общественных отношений — они могут быть достаточно сложными; и не в низком уровне развития

¹ E. Gilson. *God and Philosophy*. New Haven, 1967, p. 122 — 123.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 524.

производительных сил — они могут быть чрезвычайно развиты, а в том, насколько человек овладел своими общественными отношениями. Дело состоит, иначе говоря, в степени отчуждения общественных отношений от человека, в том, насколько эти необходимые условия человеческой деятельности, а следовательно, и ее продукты объективно противостоят человеку в качестве стоящих над ним сил. «...То обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы» 1.

Маркс писал, что исходным условием преодоления религии является понимание этого внутреннего противоречия общества — классового его расслоения и борьбы классов. Способ ее преодоления — практическое преобразование общества, устранение «саморазорванности» и «самопротиворечивости» земной основы религиозного «мира». То же самое имеет место и в отношении идеалистической философии религии, и в отношении религиозной философии. Ведь социальный источник идеализма — это отчуждение и фетишизация общественных отношений, совершающиеся таким образом, что господство процесса производства над производителями отражается в виде господства идеальных продуктов человеческой деятельности — идей — над самой этой деятельностью и над тем объективным миром, в котором эта деятельность разворачивается. Описывая отчуждение социальных сил от самих людей, К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что ввиду стихийности совместной деятельности в антагонистическом обществе «эта социальная сила... представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение»². Такова «объективная видимость» капиталистического общества, природа которой раскрыта классиками марксизма. Именно вследствие

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2. ² Там же, стр. 33.

объективности этой видимости она оказывает столь серьезное воздействие на умы людей.

Рассматривая в «Критике политической экономии» развитие общества, Маркс показал, что оно идет от господства отношений личной зависимости, при которых общественное отношение лиц выступает как власть над другими лицами, к господству вещных отношений, при которых перед нами выступает «личная независимость, основанная на вещной зависимости»¹. И если при неразвитости производства в докапиталистических формациях человеческая несамостоятельность — это зависимость человека от природы, от милостей которой зависит размер его урожая, т. е. само его существование, и от другого лица, выступающего его непосредственным господином («вот приедет барин — барин нас рассудит»!), то в условиях капиталистической общественной формации зависимость от природы и от другого лица сменяется зависимостью от вещей, от товаров. В этом обществе люди включены в стихийный, не зависящий от их воли и не контролируемый ими сознательно процесс обращения, в котором «всеобщее

отчуждение выступает как всеобщее присвоение, а всеобщее присвоение — как всеобщее отчуждение... Совокупная целостность этого процесса выступает как некоторая объективная связь, возникающая стихийно; хотя она и проистекает из взаимодействия сознательных индивидов, но она не заключена в их сознании и в целом им не подчинена. Их собственное столкновение друг с другом создает для них некоторую стоящую над ними, чуждую им общественную силу; их взаимодействие выступает как не зависящий от них процесс и как не зависящая от них власть»².

И то, что общественная связь индивидов выступает в качестве ставшей самостоятельной, властвующей над индивидами силы, получает выражение в товарном фетишизме, который Маркс не случайно уподобляет туманным областям религиозного мира, где «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»³. Поэтому, когда в буржуазном обществе заходит речь о религии, на первый план выступает не личный бог теис-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 101.

² Там же, стр. 141.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 82.

16

тических религий, а бог безличный, дезантропоморфизированный и достаточно абстрактный, которому не молятся, перед которым не становятся на колени, не скачут, как библейский Давид перед ковчегом...

В мире товарно-денежного отчуждения таким божеством выступают деньги, они — «видимое божество, превращение всех человеческих и природных свойств в их противоположность, всеобщее смешение и извращение вещей; они осуществляют братание невозможностей»¹. Но ведь, с другой стороны, деньги — вещь, овеществленная общественная связь, символизирующие доверие, которого люди не оказывают друг другу. Недаром на мальтийских медных монетах писали: поп aes sed fides (не медь, а вера). С этим фактом связаны два противоположных явления, новое «братание невозможностей». С одной стороны, «божественный» характер денег, этих человеческих продуктов, слишком откровенно обнаруживает, что традиционные боги умерли, что на их место встали «маммона», «царство Кесаря», говоря языком Библии, мир объективированных, овеществленных и отчужденных общественных отношений. Капитализм сорвал религиозный и политический покров с феодальной эксплуатации, заменив ее эксплуатацией неприкрытой, беззастенчивой и прозаической. Вульгарный расчет, ставший законом жизни, трезвый учет обстоятельств, соотношения сил и наличных средств практически исключают надежду на «провидение»: умолкает фантазия, твердившая человеку «молись!», но куда громче звучит земная проза — «работай!». И говорит это не природа, как думал Фейербах, но как раз общество.

С другой стороны, капитализм как антагонистическая общественная формация нуждается в религии и заново рождает ее. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья, — писал К. Маркс. — Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях»². А ка-

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 149. Впрочем, это известно с тех пор, как развилось товарно-денежное обращение в античности. «Эпихарм говорит, что боги суть ветры, вода, земля, солнце, огонь, звезды. Я же пришел к тому убеждению, что богами, приносящими нам пользу, являются только золотая и серебряная монета», — утверждает Аксиопист (см. А. О. Маковельский. Досократики вып. 1. Казань, 1914, стр. 195).

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

17

питализм, с тех пор как вскрылась иллюзорность претензий на то, что буржуазия представляет интересы всего общества, нуждается в иллюзиях. С кристальной ясностью выражена эта мысль в философии истории Гегеля:

всеобщая универсальная и бесконечная ценность человека, реально отданного на усмотрение государства, выступающего воплощением «идеи», сводится к моральной и религиозной его ценности¹, причем и то и другое возводится Гегелем к «тому божественному началу, которое имеется в нем (человеке. — Ред.) и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, — свободой»². Нет сомнения, что это уже иные иллюзии, чем те, которые характерны для средневековья. Даже в рамках одной из мировых религий — христианства мы встречаем качественное изменение религиозной установки, причем настолько существенное, что оно выдается иногда за подлинный источник капитализма³.

Конечно, не индивидуалистическая религиозная установка Реформации, не «протестантская этика» является источником капитализма, наоборот: зарождение и развитие еще в рамках феодального общества капиталистических общественных отношений и новых социально-психологических установок определило возникновение новых религиозных явлений. Поэтому важно подчеркнуть, что распад самых различных по своей структуре и охвату личных отношений докапиталистических формаций и замена их отношениями вещными, предельно безличными, «механическими», рационально-экономическими, т. е. такими, которые реально исключают эмоционально-чувственное, интимное, рождает в качестве необходимой компенсации обращение к религиозному мировоззрению того или иного толка.

Это глубокое внутреннее противоречие капиталистического общества и рождаемой универсальным овеществлением общественных отношений религиозной ориента-

¹ Подробнее см.: А. С. Богомолов. Философия Гегеля и современность. — «Коммунист», 1970, № 14, стр. 107 — 109.

² Гегель. Соч., т. VIII. ? — Л., 1935, стр. 33.

³ Начало этой тенденции положил австрийский социолог и юрист Г. Ёллинек, попытавшийся вывести «Декларацию прав человека и гражданина» из понятия религиозной свободы (см. Г. Еллинек. Декларация прав человека и гражданина. М., 1905). Более широко поставил вопрос М. Вебер в своей знаменитой книге «Протестантская этика и дух капитализма» (1901).

ции признается исследователями религии самых различных направлений мысли. Рассматривая данную ситуацию, следует обратить внимание на два подхода к ее оценке. Первый — это попытка вывести современную религиозность (и современную религиозную философию) из универсального «отчуждения человека», из «кризиса человека» в «индустриальном обществе». Религиозное отношение к миру объясняется здесь как реакция на разрыв непосредственных отношений между человеком и природой, достигший кульминации в «экологическом кризисе», и на утрату человеческой индивидуальности в «массифицированном» обществе. Но такое восполнение религиозной идеологией реальных недостатков современного капиталистического мира вовсе не универсально;

оно характерно не для широкой массы населения капиталистических стран, не для трудящихся и угнетенных, но скорее для интеллектуальной и художественной элиты, для тех, кто в результате капиталистического разделения труда оказался вне сферы непосредственной производственной деятельности и реальной политической борьбы.

Конечно, философия, являясь продуктом деятельности интеллигенции, не есть «философия интеллигенции». Она отражает наиболее глубокие социальные процессы, происходящие в капиталистическом обществе, причем отражает, преломляя не через интересы и социально-психологические установки интеллигенции как социального слоя, но через интересы и установки основных общественных классов. И религиозное восполнение неудовлетворенных земных потребностей связано как раз с потребностями и, следовательно, с установками и интересами тех слоев общества, потребности которых могут получить в существующих социальных условиях лишь иллюзорное удовлетворение. Это возможно лишь в том случае, когда реальное удовлетворение потребностей означает уничтожение того реального общества, в котором эти общественные классы и слои могут продолжать свое существование. Иными словами, иллюзорное восполнение реальных недостатков и потребностей религиозным мировоззрением имеет своей объективной классовой основой существование классов и социальных слоев, неразрывно связанных с капиталистическим обществом, для которых действительное разрешение основных противоречий капитализма в ходе пролетарской революции озна-

чает конец их исторического существования, ликвидацию самого их «raison d'être».

Этим объясняется то, что упадок интереса к религии, рост иррелигиозности более всего заметен в пролетарской среде. Проявляемый ярче всего в политической организации рабочего класса, в осознании исторической миссии пролетариата, революционном движении, в глубине своей он связан в первую очередь с тем, что пролетариат объективно стоит вне капиталистического общественного порядка, и его социальная деятельность не нуждается в восполнении, компенсации, освящении и т. п. религией. Радикальное отчуждение пролетариата в капиталистическом обществе означает, что оно не может быть восполнено никакой иллюзией, а лишь преодолением отчуждения труда.

При втором подходе к оценке религии живучесть религиозного отношения к миру объясняется ссылкой на потребность в «опиуме для народа», в средствах одурманивания трудящихся масс с целью укрепления господства одного класса над

другим. Этот факт, несомненно, связан с тем, что религиозная и собственно церковная активность выступает в качестве средства идеологической интеграции капиталистического общества. В современном буржуазном обществе имеет место не просто активность церковных организаций, но побочный продукт того достаточно широкого социального устремления господствующего класса, каким является интеграция рабочего класса в систему «индустриального общества». Эта «интеграция», «голубая мечта» буржуазии, описанная как свершившийся факт Гербертом Маркузе в его книге «Одномерный человек»¹, подразумевает целый ряд экономических, политических и идеологических процессов, среди которых не последнее место занимает религиозная мысль. И когда Г. Маркузе сводит «позитивную мысль» (т. е. «одномерное мышление», исключающее всякий протест против существующего строя и требование изменить его) к «позитивному» научному мышлению и позитивистской философии, он совершает колоссальную ошибку, не

¹ «В капиталистическом мире, — писал Г. Маркузе, — они (буржуазия и пролетариат. — Ред.) все еще являются основными классами. Однако капиталистическое развитие изменило структуру и функции этих двух классов таким образом, что они не являются больше агентами исторической трансформации» (H. Marcuse. One-dimensional Man. Boston, 1968, p. XII-XIII).

20

замечая того традиционного и действенного оружия господствующих классов, каким являлась и является религия. Поэтому необходимо все новые формы философского обоснования и защиты религии подвергнуть столь же тщательному анализу, какому подвергаются остальные формы идеологической защиты современного капитализма.

Сказанное неопровержимо свидетельствует о том, что одним из главных противоречий, определяющих место и роль религиозной идеологии в современном капиталистическом обществе, является противоречие между антирелигиозностью этого общества, лежащей в самой его основе, и необходимостью для него религии в качестве одного из важнейших средств его обоснования, идеологического оправдания и иллюзорного восполнения. Выражающееся, с одной стороны, в растущей в обществе секуляризации и десакрализации, а с другой — в сохранении и даже расширении религиозных, в том числе церковных и сектантских, влияний, это противоречие накладывает свой отпечаток и на соотношение философских и религиозных моментов в современной буржуазной идеологии. Если взять непосредственно современную буржуазную философию, то в ней мы встретим прежде всего стремление найти в религии духовную опору, которую можно было бы поставить на место потерпевших крушение буржуазно-либеральных иллюзий, связанных с научным и социальным прогрессом прошлого века.

Естественно, что современная буржуазная философия учитывает крайнюю разнородность капиталистического общества, которое составляют не только высокоразвитые интеллектуалы, но и люди весьма узко мыслящие, догматически верующие и просто неграмотные. Поэтому, когда философ-неопозитивист В. Штегмюллер пишет, что «современный человек в общем более скептически настроен, чем человек древности или средневековья», что «у него отсутствует установка наивно верующего, которая образует фундамент всех религий, а тем самым также и метафизики, ибо почти всякая метафизика или имеет непосредственно религиозную основу, или исторически выводится из рационально далее неоправдываемой веры»¹, он лишь частично прав. Ибо, во-первых, как заме-

' W. Stegmüller. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Stuttgart, 1965, S. XXX.

21

тил один его религиозный оппонент, ««современный человек» живет как современник среди несовременников, т. е. среди большинства только что покинувших каменный век сельских жителей, с рабовладельческими обществами, подобными античности и средневековью, с неграмотными и фанатиками, с идеологами и догматиками всякого рода»'. Иначе говоря, религиозное мировоззрение (оставим в стороне «метафизику») еще достаточно сильно даже в своей примитивной форме². Во-вторых, в условиях капиталистического общества «современный человек», даже высокоразвитый интеллект, живет под постоянным воздействием религиозно ориентированной или просто религиозной идеологии. В семье, в школе, в университете человек постоянно находится под влиянием двоякого рода процессов — секуляризации религиозной и церковной жизни, затрагивающей и судьбу каждого верующего; и в то же время сакрализации (в различной форме) социальных, «мирских» институтов (таких, как государство, партии) и т. д.

В результате такого рода процессов происходит размывание границ между верующим и неверующим, и религиозность — коль скоро речь идет об интеллектуалах — все более превращается в достаточно неопределенное умонастроение, способствующее легкому восприятию именно утонченных форм религиозного мировоззрения, предоставляемых идеалистической философией.

Особо следует сказать здесь об отмеченном австрийским неопозитивистом Штегмюллером «скептическом»

' F. Wiedmann. Philosophische Strömungen der Gegenwart. Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen. Zürich, Einsiedeln, 1972, S. 11.

² Так, Э. Пин, исследуя религиозное видение мира в Латинской Америке, формулирует три основные его формы: бог «естественным образом» присутствует в мире как некоторая сила; бог присутствует непосредственно в ритуальном акте, в «сакральном мире», оставаясь трансцендентным и недостижимым для творений; наконец, бог — спасительная воля к трансформации человека, установлению коммуникации человека с божественной жизнью и созданию нового общества на основе милосердия (charite). В соответствии с этими различными «видениями бога» верующему представляется и сам мир. «В первом видении слово «мир» означает единообразно упорядоченный ансамбль человеческого опыта. Во втором он означает материальное и живое творение в отдалении от «мира» духа, а в третьем «мир», по существу, понимается как человеческое общество» (H. Carrier, E. Pin. Essais de sociologie religieuse, p. 246; ср. гл. 7). Мы видим, как связаны здесь религиозные представления с философскими в своей сущности установками, причем крайне неоднородными.

22

настроении «современного человека». Социальные факторы, способствующие сохранению религиозного мировоззрения, обуславливают в наше время крайне противоречивую и в целом ряде аспектов негативную роль мировоззренческого скептицизма. Если в XVI — XVIII вв. скептики (Монтень, Шаррон, Бейль, Юм) сыграли положительную роль, размывая основы религиозного мировоззрения, то ныне

мировоззренческий скептицизм, провозглашающий «научную иеосмысленность» как атеизма, так и религии, способствует скорее подрыву научного мировоззрения, чем религиозной веры. Ведь если религия в принципе никогда не претендовала на то, чтобы иметь своей опорой науку («мудрость мира сего есть безумие перед богом». — I коринф., 3; 19), то атеизм всегда связывал и связывает себя с прогрессом научного знания. Лишенный научной основы, реального знания о природе и обществе, атеизм превращается в лучшем случае в настроение, в интеллектуальную или эмоциональную предрасположенность, которая зависит от сугубо частных и личных причин.

Скептицизм, в лучшем случае подрывая традиционные разновидности религиозного мировоззрения, фактически бессилён против попыток сохранить религию в качестве моральной эстетической, эмоциональной «ценности». Более того, он, по сути дела, обосновывает такое же право религии на существование, каким обладают искусство, нормативная этика или «метафизическая» философия.

Именно по этой причине следующая глава книги посвящена анализу современного позитивизма в его отношении к религии. Последняя (религия) выступает здесь в качестве своеобразного «дополнения» к науке, своего рода ее контрагента, восполняющего ту мировоззренческую функцию, которая якобы неподсильна науке. Такое «дополнение» оказывается необходимым потому, что сам неопозитивизм выступает выражением отчуждения ученого как ученого от проблем общественного развития, от всего того, что определяет судьбы человека и общества в наш противоречивый век. Конечно, ученый не сам замыкает себя в «башню из слоновой кости»; это происходит в результате разделения труда в условиях антагонистического общества. И образовавшаяся при этом мировоззренческая пустота немедленно заполняется мировоззрением религиозным.

23

Прямо противоположно по механизму формирования и распространения другое направление философского идеализма — иррационалистическое. Религиозное восполнение социального отчуждения личности выступает в его рамках уже как непосредственное выражение «человеческих условий», критических, «пограничных» ситуаций человека в современном мире. Если позитивистски настроенный философ расценивает религию как свое частное дело, лежащее за пределами его занятий как философа и ученого, то для экзистенциалиста религия — это дело личное, затрагивающее глубинные основы его личности и требующее глубоко личного решения ее проблем. В положительном решении религиозной проблемы коренится надежда преодолеть универсальное отчуждение человека — от экономики и техники, от науки и искусства, от природы и другого человека. В отрицательном — открывается бездна пессимизма, отчаяния, безнадежности. Результирующее разрушение личности рассматривается религиозными философами как надежный, хотя и кружной путь к религии...

Родственную экзистенциализму и кое-чем отличающуюся от него форму философии религии представляет психоанализ. Более традиционны такие ее формы, как неогегельянство и «реализм».

Собственно религиозная философия рассматривается в данной книге на примере католической неосхоластики, главным образом неотомизма, в связи с философскими основаниями протестантизма и в ее персоналистском облике. В этих философских течениях привлекает внимание прежде всего сочетание традиции и попыток

выработать, основываясь на специфическом истолковании современных социальных, научных и философских проблем, утонченные модернизированные методы и формы религиозного философствования. В них наиболее четко отражается упоминавшееся уже выше противоречие коренной «атеистичности» XX в. и его необходимой в условиях социальных антагонизмов «религиозности». Связанные в той или иной мере с определенными вероисповеданиями, эти направления религиозной философии выступают в то же время воплощением противоречивой связи «обыденных» религиозных представлений, свойственных массе религиозных людей, и утонченной рафинированной фило-софско-теологической доктрины, разрабатываемой специалистами — философами и теологами. Совмещение

24

примитивных религиозных представлений, восходящих к древним мифам, с философскими принципами, которые претендуют на то, чтобы стоять на уровне требований дня, представляет важнейшую и неразрешимую задачу современной религиозной философии.

При всех различиях рассматриваемых религиозно-философских течений их объединяет доктрина сверхъестественной (божественной) реальности, к которой каким-то образом причастен одной стороной своей природы человек. Дуализм естественного (природы) и сверхъестественного (бога) человека и бога, материи и духа пронизывает всю религиозную философию и в то же время влечет за собой идею отпадения человека от божества, идею грехопадения и спасения, или, говоря философским языком, отчуждения человека от бога и преодоления этого отчуждения. В XX в. стало очевидно, что за данными, уходящими в туманную даль тысячелетий истории, категориями скрывается отчуждение человека от человека, рожденное и постоянно воспроизводимое отчуждением труда и эксплуатацией человека человеком. Иллюзорное объяснение религией и религиозной философией этого отчуждения порождает и иллюзорные представления о его преодолении. Поэтому исследование религиозной философии подразумевает раскрытие, обнаружение ее реальных социальных и гносеологических корней. Но, с другой стороны, оно подразумевает и раскрытие ее социальных функций. Для религиозной философии это имеет особое значение. Ибо нельзя видеть в религии просто систему иллюзий, навязываемых людям извне с целью сознательного их обмана. Религия возникает в самом обществе, в рамках человеческого общения. Но, раз возникнув и организационно и идейно оформившись, она становится реальной составной частью мира отчуждения и тем самым — средством обмана трудящихся и угнетенных масс, идейным оружием господствующего класса. Это особенно справедливо в отношении религиозной философии, сознательно разрабатывающей и совершенствующей религиозные иллюзии.

Было бы, разумеется, ошибочно рассматривать религию просто как оправдание бесчеловечности, угнетения, подавления человека в человеке. В различные периоды истории и в различных религиях мы встречаем, конечно, оправдание бесчеловечности, угнетения, подавления человеческого в человеке, но также и протест против всего

25

утого. Однако, во-первых, религиозное оправдание их всегда реалистично и реально, будучи логически увязано с идеей сверхъестественного санкционирования любой земной несправедливости. Протест же всегда бессилен, ибо реализация его переносится

в потусторонний мир. Во-вторых, господствующий класс всегда использует религию в своих интересах именно потому, что она есть иллюзорное отражение действительных обстоятельств, становящееся сознательно созданной иллюзией по принципу: «Если бога и нет, то его все-таки стоило бы выдумать»,

Религиозная философия ближе всего стоит к превращению бога в сознательно выработанную иллюзию, поскольку она строит систему гипотез ad hoc (специально для данного случая), для защиты потерявших всякий кредит старых мифов и религиозных преданий.

Миф, т. е. специфические обобщенные отражения действительности, выступающие в форме чувственных представлений и фантастических одушевленных существ¹, всегда играл значительную роль в религии и религиозной философии. Сохраняет он ее и в настоящее время, правда в иной, в более тонкой и рафинированной форме. Можно даже сказать, что для XX в. большее значение приобретает политический миф, ведущий к сакрализации государства, «нации», «расы» и т. д., что с наибольшей полнотой проявилось в идеологии и политике фашизма и нацизма, использовавших те механизмы и каналы воздействия на общественное сознание и общественную практику, которые были созданы традиционными религиозно-культурными системами. Причем используемый миф оказывается то традиционно религиозным, как древнегерманская мифология, к которой апеллирует нацизм;

то сконструированным в рамках буржуазной философии, как, например, ницшеанский «сверхчеловек», получивший столь ужасающее воплощение в идеологии и практике того же нацизма; то демагогически абсолютизированной реальной, общностью, как «нация», «народ» или «раса», высшим воплощением которой является «вождь» — фюрер или дуче². Социальная деятельность христианских партий Западной Европы воплощает, по су-

¹ См. А. Ф. Лосев. Мифология. — «Философская энциклопедия», т. 3.?, 1964, стр. 457 — 467.

² См. подробнее Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965, стр. 232 — 237.

26

шеству, ту же установку на базе католицизма, в которой-наиболее полно разработаны исходные принципы использования религии в политических целях. Поэтому специфика совмещения мифа и философии в рамках религиозной философии, как и философии религии, нуждается в глубоком и тщательном исследовании.

Другой стороной того же вопроса о месте и роли мифа в религиозной философии является проблема «деми-фологизации». Она была выдвинута в 1941 г. протестантским теологом Р. Бультманом. Конфликт между христианским мифом и современной наукой «разрешается» им за счет различения в христианском учении «керигмы», т. е. собственно «благой вести», и ее мифологического облачения, составляющего лишь внешнюю форму, приспособленную к мировоззрению той исторической эпохи, когда эта «весть» впервые достигает людей. Поэтому миф не имеет своей собственной имманентной ценности; он сохраняет или теряет ценность в зависимости от решения верующего, для которого миф является только символом, открывающим нуть к трансценденции, т. е. богу¹.

Идея едемифологизации», теснейшим образом связанная с экзистенциализмом Хайдеггера, послужила объектом длительной полемики, в ходе которой она оказалась, по существу, отвергнутой. Принятие идеи «демифологизация» теологией означало бы превращение бога просто в один из аспектов или измерений человеческого опыта². Несколько сложнее дело обстоит в религиозной философии, которая всегда означала определенную «рационализацию» религиозной догмы, попытку придать ей некоторую «форму разумности». И в религиозной философии миф играет гораздо меньшую роль, чем в теологии. Тем не менее она продолжает исходить из основных религиозных догм, выражая в системе понятий «истины» веры.

В этой связи представляется правильной оценка «демифологизации», предложенная Р. Бульманом, как в

' R. Bulmann. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. In: R. Bulmann. *Kerygma und Mythos*. Hamburg, 1952.

2 См. ?.. ?. Кубланов. Возникновение христианства. М, 1974, стр. 177 — 181. Трудно согласиться, однако, с принятым автором различием «демифологизации» и «демифизации», первая из которых якобы хранится, тогда как вторая отвергается современными теологами. Неудача «демифологизации» связан с тем, что сама «териграма» есть миф, и логически последовательная демифологизация неизбежно ликвидирует и ее саму.

27

известном смысле «философизации» теологии, переодевания ее «в новые, более современные одежды»¹. Но тем больший интерес представляют религиозно-философские течения для исследователя современной буржуазной философии.

Марксистско-ленинский анализ современной буржуазной религиозной философии, как и идеалистической философии религии, исходит из того положения, что признать физическую природу производной от чего-то более совершенного означает капитуляцию перед религией. «Если природа есть производное, то понятно само собою, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы «произвести» природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто вне природы и, притом, производящее природу. По-русски это называется богом»².

Марксистско-ленинская критика религиозной философии основывается на том, что признать человека производным от чего-то сверхприродного и сверхчеловеческого означает не только капитуляцию перед религией, но и лишение человека реального человеческого и социального содержания, его «самоотчуждение». Признание бога обесценивает человека, уничтожает его свободу, ликвидирует его суверенность как нравственной личности. Признание это возможно, конечно, только в тех условиях, когда сам человек реально обесценен и лишен свободы, что вместе с тем возможно лишь до тех пор, пока сохраняется это отчуждение.

Маркс и Энгельс отмечали в «Немецкой идеологии», что «во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре...»³. И происходит это потому, что в своем жизненном процессе люди, создающие вещи и учреждения, не имеют реальной власти над своими творениями и, наоборот, ищут в них

руководящие «ценности» своего жизненного процесса. Здесь лежат корни религиозного отношения к миру и объективные основания того специфического религиозного способа освоения мира, в котором объектив-

' Д. М. Угринович. Попытки «экзистенциальной» интерпретации христианства. — «Вопросы философии», 1966, № 8, стр. 102.

2 В. И Ленин. Поли. собр. соч., т. 18, стр. 240 — 241.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

28

ная иллюзорность действия сочетается с глубокой верой и эмоционально окрашенным убеждением в его реальности и реальности тех сил, от которых зависит его осуществление. Закрепленные тысячелетиями существования религиозного мировоззрения, религиозных культов и организаций, религиозное отношение к миру, религиозный способ его освоения оказываются необычайно устойчивыми. Преодоление религии есть поэтому длительный и сложный процесс, подразумевающий не только теоретическое разоблачение религии и религиозной философии, но и практическое преобразование общества. Но и обратно: теоретическое разоблачение религии и ее философского облачения, критический анализ современной религиозной философии и буржуазной философии религии, выступающих более или менее рационализированным обоснованием религиозного отношения к миру и обществу, составляют неотъемлемую часть борьбы за нового, коммунистического человека.

Глава 2 ПОЗИТИВИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ:

ДВА ПУТИ ОТ НАУКИ К РЕЛИГИИ

История взаимоотношений науки и религии в капиталистическом обществе всегда представляла собой крайне противоречивую, даже двусмысленную картину. Если, с одной стороны, капитализм превращает науку в непосредственную производительную силу, основывая на ней производственные процессы, то, с другой, он не может сделать науку орудием социального прогресса. Последнее обстоятельство имеет одно важное философское, мировоззренческое последствие: поскольку научная философия посвящает себя исследованию законов развития природы, общества и человеческого мышления, то отказ от научного понимания общества и извращает философское мировоззрение, сдвигает его в сторону идеализма, а вместе с тем и религии.

1 «Мы должны отвергнуть возможность теоретической истории, то есть, так сказать, исторической социальной науки, которая соответствовала бы теоретической физике. Не может быть научной теории исторического развития как основы для исторического предвидения» — эти слова К. Поппера (K. Popper. *The Poverty of Historicism*. London, 1961, p. VI) хорошо выражают суть этой общей установки современной буржуазной мысли.

29

Влиятельное в буржуазной мысли XX в. философское направление, ориентирующееся на науку, представлено прежде всего в образе позитивизма и феноменологии. И позитивизм и феноменология видят, или, по крайней мере, первоначально видели, в

математическом и естественнонаучном знании идеал знания вообще. Оба они ориентируются на философию как на «чистую науку», не затронутую «метафизикой», т. е. некоторыми «предвзятыми» онтологическими схемами. И позитивизм, к феноменология видят в философии скорее анализ научного знания, чем его мировоззренческий синтез. В то же время феноменология, в отличие от позитивизма, претендует на провикновение в глубь вещей, на постижение их «сущности» посредством «сущностной интуиции» (*Wesens-anschauung*). Поэтому там, где неопозитивист отвергает положения мировоззренческого характера, в том числе и религиозные, как «научно не осмысленные» высказывания, сохраняя за ними, однако, право на существование в других сферах (например, эмоциональной), феномено-лог «открывает» возможность различного рода «региональных онтологий» с их специфическими «предметно-стями», в качестве каковых могут выступать и феномены религиозного сознания.

Таким образом, неопозитивизм и феноменологию в их отношении к религии объединяет то, что оба они относят религиозные объекты в иную, чем наука, но вполне правомерную область исследования. Вследствие такого подхода религия оказывается изъятой из сферы научной критики. Данное обстоятельство оправдывает как совместное рассмотрение этих во многом отличных друг от друга философских построений, так и общей оценки их как пути от науки к идеализму и от идеалистической философии к религии.

1. Неопозитивизм, «философский анализ» и религиозное мировоззрение

История позитивизма как философского направления, претендовавшего на право быть философией, основанной на «позитивном знании» конкретных наук, всегда тесно переплеталась с историей борьбы науки и религии, точнее, попыток их «примирения». Само это «примирение» осуществлялось необычным способом. Отвергнув устами Огюста Конта (1798 — 1857) теологический способ мыш-

30

ления как стремление увидеть за наличными фактами природы и общественной жизни какие-то сверхъестественные причины, позитивизм в то же время отверг и собственно философию («метафизику»), стремящуюся проникнуть в «сущность» вещей. Философия заменяет сверхъестественные факторы «сущностями» (*entites*), т. е. олицетворенными абстракциями, которым приписывается способность порождать все наблюдаемые явления. Объяснение явлений сводится поэтому к определению соответствующих каждому из них сущностей. Однако открыть эти «сущности» невозможно. Поэтому человеческое мышление вынуждено довольствоваться «положительным знанием», т.е. знанием явлений, подчиненных «неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий»!

Таким образом, позитивизм с самого начала оказался наделен роковой двусмысленностью: отказав теологии в праве на существование в сфере разумного мышления, он отказал в нем и философии, которая, если она тесно связана с наукой и опирается на нее при разработке своих мировоззренческих оснований и методологических принципов, только и способна противопоставить религии научное объяснение природных и социальных процессов. Тем самым позитивизм, по сути дела атеистичный в сфере положительного знания, так или иначе оставляет место религиозной вере в вопросах мировоззренческого характера, которые нельзя исключить

декретом о неспособности научного мышления и научной философии проникнуть в сущность вещей. Тем более что религиозное мышление всегда говорило об этой «неспособности», требуя, чтобы вера утверждалась «не на мудрости человеческой, но на силе божьей» (1 коринф. 2:5). Вопрос лишь в праве религиозной философии на существование, а решить его «положительно» нетрудно на том простом основании, что религиозная идеология, как таковая, действительно существует...

Отсюда и проистекает то положение, что позитивизм никогда не достигал окончательной ясности в своих взаимоотношениях с религией. Как во всяком скептицизме, — а позитивист всегда скептик в отношении мировоззренче-

' О. Конт. Курс позитивной философии. «Родоначальники позитивизма», вып. 4. Спб., 1912, стр. 6.

31

ских вопросов — малейший сдвиг акцентов, тончайшие нюансы аргументации ведут к радикальному изменению общемировоззренческой установки. Следовательно, на характер позитивистского отношения к религии сильное воздействие оказывают факторы, эмоциональные установки, даже личные склонности отдельных философов. Но это вовсе не означает религиозной «нейтральности» позитивизма: его основные мировоззренческие установки в своей сущности идеалистичны. Философский идеализм, как показал В. И. Ленин на основе огромного фактического материала, представленного буржуазной философией начала XX в., «есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма...»'. Или, по меньшей мере, уступка фидеизму, открывающая простор для религиозных спекуляций, хотя бы в виде «дополнения» к идеалистическому философствованию. Неопозитивизм в своей трактовке религии — лучший пример этому.

Верификация и религиозный язык

Неопозитивизм как философское течение XX в. сложился в начале нашего столетия, но ему понадобилось около четверти века для того, чтобы выработать четкие установки методологического и мировоззренческого характера. Это было осуществлено Венским кружком, сложившимся к концу третьего десятилетия на основе кафедры философии индуктивных наук, учрежденной в Венском университете для Эрнста Маха. После смерти Маха его линия в философии была продолжена далее. Под руководством Морица Шлика кафедра философии индуктивных наук и Венский кружок выходят на первый план позитивистского философствования уже в качестве «логического эмпиризма» или «логического позитивизма»².

В своих взаимоотношениях с другими философскими и идеологическими течениями логический эмпиризм руководствовался следующими методологическими соображениями. Во-первых, философия не может быть теорией

' В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 380.

² Подробный анализ философии неопозитивизма в ее эволюции и теоретическом содержании см. в кн.: А. С. Богомолов. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973, гл. 5 — 7; он же. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969, гл. 7; он же. Буржуазная философия США XX века. М., 1974, гл. 7 — 8; «Современная буржуазная философия». М., 1972, гл. IX.

(доктриной). Она представляет собой деятельность особого рода — анализ языка с целью его прояснения и очищения от всех ненаучных привнесений, и прежде всего привнесений «метафизических», т. е. мировоззренческих, претендующих на высказывание об объективной реальности, не зависящей от познающего субъекта. Следовательно, предметом философской деятельности является язык науки, а результатом ее — отделение предложений, относящихся к области научного знания, от научно не осмысленных, «метафизических» и устранение последних. Во-вторых, к предложениям науки логический эмпиризм относил предложения логики и математики, с одной стороны, предложения эмпирического характера — с другой. Критерием первых служит их непротиворечивость, критерием вторых была провозглашена возможность подтвердить или опровергнуть исследуемые предложения посредством опыта. Проверка истинности предложений с помощью опыта получила название «принципа верификации». С течением времени «принцип верификации» был дополнен «принципом фальсификации» (опровержения): научное предложение должно допускать опровержение опытом, быть «фальсифицируемым».

В результате складывается довольно простое и внешне убедительное учение: если ты хочешь говорить со смыслом и претендовать на научность, то изволь пользоваться только такими предложениями, которые, с одной стороны, непротиворечивы, а с другой — могут быть проверены на опыте. Поэтому если применить это учение к анализу религиозных представлений, утверждений о потустороннем, о боге и его существовании, о бессмертии души и загробном мире и т. п., то окажется, что они не имеют права на существование. Ведь они представляют собой не основанные на опыте спекуляции, лишённые авторитета научного знания, единственного авторитета, на котором может базироваться действительно осмысленное высказывание. Причем — и здесь неопозитивизм выглядит особенно радикальным — дело даже не в ошибочности религиозных утверждений: они просто не могут быть ни истинными, ни ложными, так как не имеют смысла.

Как писал Р. Карнап, «центральные понятия, которые вводились для того, чтобы осуществить разделение областей науки, оставались окруженными мистическим туманом; понятия «жизни», «души» (более осторожные авторы говорят: «духовные явления», «психика», «сознание»),

объективный дух» (или же: «нормы», «общественное мнение») обладают видимостью принадлежащих к «более возвышенной» сфере в себе; она противопоставляется «низшей» сфере «чисто материального». Происхождение этого способа видения явно относится к эпохе отделения познания «человеческого» от познания «божественного», «небесных» вещей от вещей «земных» — к мифологической эпохе и мифологическому способу мышления. Следовательно, претендовать на объективные знания о боге невозможно: «религиозное знание» просто не существует; во всяком случае, оно не есть «знание». И ранний неопозитивизм довольно решительно выступает против претензий религиозной идеологии. Так, Альфред Жюль Айер, крупнейший представитель английского неопозитивизма, в своей книге «Язык, истина и логика» (1936) пишет, что нельзя ни доказательно обосновать существование бога как существа, обладающего атрибутами традиционного религиозного представления о нем;

ни обосновать существование бога вообще; ни предположить существование особого «религиозного опыта». Поэтому «нельзя осмысленно утверждать, что существует неэмпирический мир ценностей, или что люди обладают бессмертными душами, или что существует трансцендентный бог»².

Таким образом, в неопозитивизме несомненно наличие сильной атеистической тенденции или, по меньшей мере, свободомыслия³. Религиозные философы сначала увидели в нем грозную опасность. «Главная опасность теизму исходит ныне от тех, кто утверждает, будто говорить «бог существует» и «бог не существует» одинаково абсурдно», — читаем мы в «Новых опытах по философской теологии»⁴.

И действительно, многие из неопозитивистов из неверифицируемости религиозных высказываний прямо выводят атеизм. «Религиозный склад ума... — пишет, например, Н. Финдлей, — желает, чтобы существование божества имело тот необходимый характер, который,

¹ R. Carnap. *Le probleme de la logique de la science. Science iormelle et science du reel.* Paris, 1935, p. 24 — 25.

² A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic.* London, 1951, p. 31.

³ Особый интерес представляют здесь взгляды Б. Рассела, одного из основоположников неопозитивизма и в то же время одного из крупнейших представителей свободомыслящих XX в.

⁴ «New Essays in Philosophical Theology». New York, 1955, p. 29.

34

согласно современным взглядам, может быть обнаружен лишь там, где истина отражает произвольное соглашение (в логике. — Ред.), и в то же время чтобы оно вызывало «реальное различие», что возможно только там, где истина не имеет этого чисто лингвистического базиса. Поэтому мы можем отрицать, что современные подходы (к проблеме религии. — Ред.) позволяют нам оставаться агностиками по отношению к богу: они принуждают нас перейти на сторону атеизма»¹. «Логический позитивизм и теизм несовместимы, — вторит Финдлею У. Глаз-гоу, — и, когда один применяется к другому, метафизический элемент, т. е. интегральная часть теизма, исчезает»²... Но в идеологической борьбе крайности сходятся. Сходятся и крайности неопозитивизма и религиозной философии.

В своей концепции неопозитивизм исходит из того, что религиозные высказывания ни истинны, ни ложны. Но точно также лишена смысла, т. е. не может быть подтверждена или опровергнута «опытом», атеистическая концепция. Как писал Айер, «если утверждение, что бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что бога нет, является равно бессмысленным, поскольку осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию». Таким образом, в неопозитивизме религия фактически выводится из-под удара научного мировоззрения. Религиозность оказывается «личным делом» человека, делом его субъективных склонностей и расположений, а неопозитивизм — настолько «нейтральным» по отношению к религиозной вере, что допускает ее правомерность, если вера не претендует на научное обоснование. С этих позиций неопозитивизм подходит и к вопросу о борьбе науки и религии вообще.

В XIX в., когда религия, претендовавшая на обладание «высшей истиной», была вынуждена шаг за шагом отступать под напором научного знания, конфликт между наукой и религией приобрел особую широту. Теолог, изображенный в одном из старых памфлетов, с полным основанием говорил: «Мы не можем без трепета открыть филологическое обозрение или услышать о научном эксперименте... Лягушка, у которой удалили половину мозга, разрушила больше богословских замков, чем смо-

' «New Essays in Philosophical Theology», p. 55. 2 W. D. Glasgow. W. Cox. The Significance of Christianity. A Note. — «Mind», vol. LX, 1951, p. 101.

35

гут когда-либо отстроить снова все доктора богословия с их целыми мозгами»'. И в самом деле, наука — от изысканий филологов в области шумерской письменности, раскрывающих неоспоримые параллели между мифами шумеров и «священным писанием» иудеев и христиан, и до физиологии — убедительно свидетельствует о неправомерности религиозной картины мира. В таких условиях признать, что наука так же мало свидетельствует о ложности религиозных представлений, как и сами они о своей адекватности науке, — большая уступка религии. Ведь это, по существу, соответствует той позиции, которую заняла религиозная философия в связи с бурным развитием науки начиная с XVII в.

С другой стороны, позиция неопозитивизма в отношении религиозных построений существенно отлична от атеизма. Атеизм исходит из того, что истинность науки и основанной на ней философии означает ложность религиозного мировоззрения. Неопозитивист доказывает, в лучшем случае, что религия ненаучна, что она не может быть рационально обоснована. Но ведь для религиозного мировоззрения его основа — вера — как раз и является научно непостижимой, рационально не обосновываемой, т. е. противоразумной или сверхразумной. В этом суть фидеизма в широком смысле слова², и признание его правомерности — вот все, что нужно религиозной вере. Поэтому, когда классический неопозитивизм объявляет, что религия и атеизм одинаково «метафизичны», т. е. в равной мере не могут быть ни опровергнуты, ни подтверждены научными данными, он становится, по существу, на сторону религии. Конечно, неопозитивист может быть атеистом, но, как удачно заметил неотомист Ф. Коплстон, хотя позитивистский образ мышления связан с современностью и соответствует условиям «индустриализованной и технической цивилизации, управляемой в первую очередь экономическими ценностями», немало логических позитивистов является теистами и христианами, что свидетельствует о том, что «всегда возможно подняться выше своей философии, так же как опуститься ниже своей философии или своей религиозной веры»³. Естественно, мы считаем,

' W. Mattock. The New Republic. London, 1908, p. 81 — 82.

2 «Фидеизм есть учение, ставящее веру на место знания или вообще отводящее известное значение вере» (В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 18, стр. 10).

3 F. Copleston. Contemporary Philosophy. London, 1963, p. 32.

36

что перейти от неопозитивизма к религии — значит опуститься ниже своей философии, и добавим, что, следовательно, эта философия не может дать устойчивого мировоззрения, которое исключило бы сползание на религиозные позиции. Такое явление в известной мере обусловлено самой философской сущностью неопозитивизма.

Неопозитивизм по своей природе — это субъективный идеализм. Когда он говорит о «чувственной проверке», призванной подтвердить или опровергнуть истинность теоретического положения, имеется в виду «опыт», т. е. философское понятие, в которое вкладывается самое различное содержание. Как писал В. И. Ленин, у махистов ««опыт» прикрывает и материалистическую и идеалистическую линию в философии, освящая их спутыванье»¹. И в неопозитивизме «опыт», «эмпирия» — понятия, звучащие «научно», — прикрывают идеалистическое представление о процессе научного познания. Неопозитивисты утверждают, что человеческое познание ограничено «чувственными данными», ощущениями и не может выйти за их пределы. Значит, подтверждение («верификация») или опровержение («фальсификация») теоретического высказывания есть субъективный акт, совершаемый человеком на основе своих ощущений. В таком случае объективность научного знания не отличается от «объективности» религиозного убеждения, которое также имеет за собой некоторые переживания или даже специфический «религиозный опыт».

В этой связи в 30-е годы возник вопрос о «верифицируемости» религиозных высказываний. Уже один из основателей неопозитивизма, М. Шлик, признал, что некоторые религиозные высказывания, как, например, «человеческая личность переживает телесную смерть», доступны верификации, хотя и не фальсифицируемы. Ибо если мы переживем смерть, то будем знать об этом, тогда как, не пережив ее, мы и знать об этом не будем. И такая концепция «по меньшей мере открыта для верификации, а следовательно, осмысленна», — комментирует эту мысль Джон Хик². Более того, с его точки зрения, эта возможность «эсхатологической верификации» имеет важные следствия для борьбы религии против атеизма. Ведь если опровержение идеи «царства божьего» невоз-

¹ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 18, стр. 152.

² J. Hick. Faith and Knowledge. Ithaca, 1951, p. 150.

можно логически, а доказательство его логически возможно, то... следует выбрать теизм. «Нельзя, конечно, апеллировать к будущему опыту как очевидности в пользу теизма как наличной интерпретации нашего опыта; но он достаточен для того, чтобы сделать выбор между теизмом и атеизмом реальным, а не просто пустым или словесным выбором»¹.

Именно таков контекст полемики по вопросу о верифицируемости религиозных высказываний, развернувшейся в 50-е годы и нашедшей отражение в сборнике «Новые опыты по философской теологии» (1955). Издатель сборника А. Флю выступил в дискуссии с позиций классического логического позитивизма и утверждал, что, поскольку религиозные утверждения типа: «Бог существует» или «Бог любит нас так же, как отец любит своих детей» — не могут быть подвергнуты фальсификации (не допускают опровержения), они не имеют смысла и не будут иметь его до тех пор, пока

мы не определим, «что должно было бы произойти или должно произойти, чтобы составить для вас опровержение любви бога к нам или существования бога?»².

Возражая ему, Р. Хейр (Hare) заявил, что аргументация, исходящая из принципов верификации или фальсификации, имеет в виду лишь познавательную ситуацию, тогда как религиозная вера нечто иное. А. Флю рассматривает религиозное рассуждение как объяснение, тогда как оно — нечто большее, и этот «избыток» — убеждение (belief). Предположим, рассуждает Р. Хейр, мы убеждены, что все, что происходит, совершается в силу чистой случайности. Это убеждение ничего не добавляет к фактическому составу нашего знания, но лишает нас возможности объяснять, предсказывать или планировать что бы то ни было. «Таким образом, хотя мы и не утверждаем чего-либо отличного от того, что утверждают придерживающиеся более нормального убеждения, между нами было бы значительное различие; и это того сорта различие, которое существует между теми, кто действительно верит в бога, и теми, кто действительно в него не верит»³. Иначе говоря, верующий (соответ-

' J. Hick. *Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963, p. 102.

² «*Philosophy of Religion*», Harper & Row. New York, 1970, p. 110. Далее мы цитируем участников дискуссии по этой книге.

³ Ibid., p. 112.

38

ственно неверующий) глубоко озабочен религиозной проблемой: она не просто вопрос знания, а вопрос жизни'.

Продолжая разговор, следующий участник дискуссии — Б. Митчелл утверждает, что религиозные высказывания типа «Бог любит людей» можно понимать трояко. Во-первых, как гипотезу, которая отвергается, если факты ей противоречат. Но в таком случае нарушается заповедь «Не искушай господа бога твоего». Во-вторых, как значимый догмат веры. И в-третьих, как пустую формулу, выражающую чувство уверенности, но не затрагиваемую опытом и не имеющую отношения к жизни. Естественно, принять последнее — значит лишиться веры и нарушить логику. Остается, следовательно, одно истолкование религиозного высказывания, а именно как догмата веры².

Известный оксфордский историк науки И. Кромби видит две стороны в самом принципе верификации — фальсификации: с одной стороны, все высказывания должны быть верифицируемы в том смысле, что «не должно быть правила языка, которое исключало бы его проверку»; с другой — для того, чтобы понимать высказывание, мы обязаны знать, в чем должна состоять его проверка, т. е. при каких условиях оно будет истинно и при каких ложно. Но в таком случае все это вопросы религиозного языка, его правил. То есть «религия, конечно, имеет свои проблемы; но бесполезно рассматривать их вне религиозного контекста. Рассматриваемая как целое, религия обладает приблизительным смыслом, хотя и не ясна»³.

Таким образом, проблема верифицируемости (фальсифицируемости) религиозных высказываний уступает место проблеме религиозного языка. Но рассмотрим сначала смысл приведенной полемики.

Хотя на первый взгляд кажется, что в применении к религии принцип верификации выступает в качестве возможной основы религиозного скептицизма и свободомыслия, он вовсе не исключает религии как таковой. Прин-

¹ Собственно, эта мысль содержится в статье Джона Уисдома «Боги», считающейся ныне классическим произведением неопозитивизма на религиозно-философскую тему. См. J. Wisdom. *Gods. — «Logics and Language», First Series. Oxford, 1951, p. 197.* Вместе с тем это явный подход к экзистенциалистской постановке вопроса.

2 См. «Philosophy of Religion», p. 116.

3 Ibid., p. 139.

39

принципиальная возможность верификации, опытного подтверждения или опровержения религиозных положений вытекает из того идеалистического понимания «опыта», которое свойственно неопозитивизму, основывающемуся на теории познания Беркли и Юма, где основным тезисом являлось утверждение, что мы знаем только наши ощущения. При таком понимании опыта научное познание лишается его объективной основы, а религии предоставляется область эмоций.

В самом деле, неопозитивизм трактует термин «факт» как нечто адекватное только эмпирическому знанию, имеющему непосредственное отношение к чувственному опыту, ощущениям. Но философия давно уже отказалась от такого понимания даже в применении к науке. Сведение научного знания к эмпирическому признается ошибочным даже самими неопозитивистами. Принципиальная несостоятельность подобного сведения обстоятельно показана и в советской литературе¹. Но нас интересует более широкий контекст. Дело в том, что религия представляет собой, в отличие от науки как науки, явление общественной жизни, и ее значение определяется не только и не столько мерой соответствия научно установленным фактам (хотя и это имеет существенное значение), сколько теми социальными задачами, которые она выполняет в обществе в соответствии с запросами и требованиями определенных классов. Следовательно, «значение» (смысл) религиозных утверждений заведомо не может быть сведено к эмпирическим фактам науки, необоснованно понимаемой как эмпирическое знание в естественнонаучной области.

Этот более широкий контекст — жизненное значение религиозных положений — и отразился в неопозитивистском убеждении, что высказывания, которые формулирует религия, имеют эмоциональное («эмотивное») значение, выражая не факты, а чувства, а также «прескриптивное» (предписывающее) значение. Иными словами, отличие религии от науки — отличие языковое: если наука пользуется языком, семантика которого построена на опытной проверке и строгом соотношении значения слов с фактами, то религия использует язык «эмотивный» и «прескриптивный», значения которого определяются те-

¹ См. В. С. Швырев. *Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки.* М., 1966.

40

ми эмоциями, которые испытывает человек, и теми предписаниями, которые он отсюда выводит. Не имея отношения к фактам науки, к научному языку, религия тем не менее вправе обладать и пользоваться своим языком. Поэтому естественной задачей «научной» неопозитивистской философии оказывается анализ религиозного языка (языка религии) в целях его формального упорядочения. А это «совершенно эмпирический» подход к религии, опирающийся на тот несомненный факт, что религиозный язык существует наряду с языками науки и морали, поэзии и изобразительного искусства... Что же отсюда следует?

Религия, религиозный язык и объективная истина

Неопозитивистский подход к религиозному языку строится в соответствии с позицией, сформулированной Л. Витгенштейном: определяя язык, невозможно свести его к какой-нибудь одной функции (например, познавательной). Как «часть деятельности или форма жизни», язык может быть использован для того, чтобы:

«Отдавать приказы и подчиняться им — Описывать внешность объекта или давать его измерения — Конструировать объект по описанию (рисование) — Сообщать о событии — Переводить с одного языка на другой — Спрашивать, благодарить, проклинать, приветствовать, молиться»¹.

Таковы, говорит Л. Витгенштейн, «языковые игры», разнородные и несводимые друг к другу, своенравные и одинаково правомерные, лишь бы были определены правила их построения и использования².

¹ L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1963, p. 11 — 12.

² Собственно, сам Витгенштейн сомневается в возможности построить общепонятный религиозный (и даже моральный) язык: сама попытка построить этику (или религию) наталкивается на границы (научного!) языка, который не может вместить этические или религиозные высказывания, как чашка не может вместить больше воды, чем она вмещает, хотя бы мы влили в нее целый галлон («Wittgenstein's lecture on ethics». — «*Philosophy today*», № 1, New York, 1968, P. 8).

Однако эта мысль Витгенштейна приходит в противоречие с его принципиальным признанием правомочности иных языков, служащих целям, выходящим за пределы науки. Взгляд, выраженный Витгенштейном относительно природы языка, получил название «функцио-

41

Неопозитивистская концепция в отношении религиозного языка была немедленно использована как верующими неопозитивистами, так и религиозной философией. Из того, что значение терминов и предложений «более адекватно понимается исходя из использования или функций языка, чем в терминологии действительного или возможного опыта», Ф. Ферре, один из видных специалистов по языку религии, заключает: «Прежде всего, функциональный анализ настаивает, чтобы те, кто использует определенный язык, подлежащий изучению, получили право выражать свои собственные взгляды относительно функций их речи. Например, прежде чем поэту скажут *ex cathedra* (с кафедры), каковы употребления его языка, его следует спросить, как он намеревается употреблять свои слова. Эмпиризм, которым справедливо гордится функциональный анализ, будет сохранен только в том случае, если мы беспристрастно

выслушаем тех, кто наиболее интимным образом связан с использованием анализируемого языка»¹.

Действительно, неопозитивизм, замыкая философское исследование в сфере языка, делает сам язык «свидетелем» своей собственной правомерности. Ибо, как говорит А. Дж. Айер, мы никогда не сможем «целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его»². Строго придерживаясь этого тезиса — хотя Айер лично такого вывода и не делает, — мы ничего не можем возразить человеку, который примет в качестве если и не лучшего, то все же предпочтительного, привилегированного взгляда на мир религиозную систему и соответствующий ей религиозный язык. Как мы видели, именно таким образом подходит к вопросу о правомерности религиозного взгляда на мир сторонник «эсхатологической верифицируемости» Джон Хик.

Приведенные примеры позволяют заключить, что формальный подход к факту множественности «языков», а точнее, формализованных языковых структур, конструируемых и используемых для выполнения строго опреде-

ленной теории значения», а метод ее использования — «функционального анализа».

1 F. Ferre. *Language, Logic and God*. New York, 1961, p. 63, 68 — 66.

2 А. Дж. Айер. *Философия и наука*. — «Вопросы философии», № 1, 1962, стр. 103.

42

ленных функций, открывает широкий простор для обоснования правомерности религиозного языка: поскольку он фактически существует, он имеет право на формальное обоснование. Более того, неопозитивистский анализ языка, по существу, превращается здесь в «служанку богословия». Правда, речь идет теперь не о «рациональном» обосновании «истин веры», как это было в средние века, а о разработке средств выражения религиозных «истин». И если «верификационный анализ», т. е. анализ религиозных высказываний с точки зрения их фактического содержания, в какой-то степени блокирует попытки формулировать осмысленные эмпирические высказывания о потустороннем¹, то «функциональный анализ» открывает здесь гораздо более широкие возможности.

Так, Ф. Ферре говорит о «непознавательных» (non-cognitive) функциях религиозного языка: эмотивной (связанной с выражением эмоций), когда религиозные высказывания получают «законный» статус на основе «эмотивного значения»; конативной (основанной на способности человека «делать нечто» с помощью слов, когда принятие «языка» означает в то же время принятие определенного образа действий); «квазипознавательных» функциях, основанных на приоритете воображения перед теорией, историческими утверждениями, эмпирическими гипотезами и ритуальными или моральными предписаниями. Сюда относится и эвристическая функция религиозного языка как «теистической модели мира», оказывающей определяющее влияние на наше мышление². Иначе говоря, тезис Витгенштейна о том, что во многих случаях «значение слова есть его использование в язы-

¹ Неотомист И. Бохеньский успешно «прорывает» эту «блокаду» утверждением о существовании различных типов верифицируемости:

«Верифицируемость

Косвенная Прямая

∧

Чувственная Не чувственная

∧

Естественная Сверхъестественная» (J M. Bochenski. *Logik der Religion*. Koln, 1965, S. 90). Неопозитивисту как эмпирику-идеалисту нечего возразить против включения в этот список «сверхъестественной верифицируемое™», представляющей выражение одной из эмпирически существующих форм опыта — «религиозного опыта».

2 F. Ferre. *Basic Modern Philosophy of Religion*. New York, 1967, ch. 12.

43

ке»', преломляется применительно к языку религии следующим образом: «Слова, которые мы используем в теистических выражениях, не превращаются тем самым неожиданно в пустые. Мы понимаем их, так как знаем, как употреблять их в нетеистических... контекстах. Слова, которые мы употребляем, говоря о боге, например, «любящий», «всемогущий», «мудрый» и т. д., заимствуют описательную свою определенность из повседневного словоупотребления. Именно эта описательная определенность и лежит в основе той эмотивной силы (шире говоря — всех перечисленных функций. — Лег.), которой обладает религиозный язык»². С другой стороны, разработка способов собственно религиозного употребления этих слов становится важной задачей неопозитивистской философии религии.

Естественно, больше внимания этим вопросам уделяют верующие, хотя логически не исключена возможность подключения к такого рода исследованиям и «нейтральных» в религиозном отношении, и даже неверующих философов-аналитиков. Несколько работ по данному вопросу опубликовал, например, епископ англиканской церкви Ян Т. Рамсей. Способ его работы с языком религии — выявление старых и новых моделей религиозных высказываний. При этом он отказывается от использования таких традиционных терминов, которые применяются в рассуждениях о сверхъестественном, как «метафора», «образ», «символ» и т. д. Рамсея больше устраивает термин «модель», потому что он сразу же вписывает рассуждение в «нейтральный» и формальный логический контекст, что не позволяет сделать термины «метафора» или «образ» из-за переносного их значения. Кроме того, употребление подобных терминов требует их анализа с точки зрения внеязыковых, т. е. исторических, психологических, социальных, контекстов, что переводит анализ в сферу критики религиозного словоупотребления, а следовательно, и религиозных представлений, выраженных с помощью исследуемого языка.

Процедура, используемая Рамсеем, состоит в выявлении типичных моделей высказываний о боге, содержащихся в Библии. Рамсей выделяет «семейную» модель (отец, мать, муж, друг); «производственную» (профессиональную: пастух, сеятель, горшечник, рыбак, торго-

² L Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, p. 20.

вещ, врач, плавильщик, даже кормилица и прачка); наконец, «социальную» (царь, судья, воин)'. Смысл такого «моделирования» высказываний о боге состоит в том, что, во-первых, каждая из предлагаемых моделей позволяет выразить некоторую совокупность отношений бога и его творений, в том числе людей (отец — заблудшие и мятежные дети; муж — верная или, наоборот, неверная супруга и т. д.) с соответствующими эмоциональными и моральными выводами. Во-вторых, с помощью таких моделей выражаются некоторые «космические откровения» (disclosures). Если первая из функций религиозной модели совпадает с «непознавательными» функциями, предложенными Ферре, то вторая имеет несколько иное содержание. Рамсей переходит здесь в сферу анализа объективной значимости религиозного языка. Иными словами, религиозный «аналитик» уже не довольствуется формальным исследованием языка, а вынужден спросить себя: почему мы можем быть уверены, что говорим о боге, а не просто о наших собственных чувствах или нашем субъективном «опыте»? Почему, на каком основании мы отдаем предпочтение одним моделям перед другими? Первый из этих вопросов Рамсей называет проблемой «референции» (reference), а второй — проблемой «предпочтения» (preference).

Таким образом, здесь осуществляется переход от субъективного идеализма неопозитивистов к объективному идеализму религиозного толка. «Космические откровения» сами свидетельствуют о своей истине; они «онтологически привилегированы, поскольку раскрывают то, что предстоит нам как основное «данное», то, что предстоит нам в каждой ситуации, индивидуализирующей Вселенную»². «Космические откровения», продолжает Рамсей, артикулируются, т. е. получают членораздельное выражение в моделях религиозного языка, а развитие этих моделей все ближе подводит нас к признанию того, что мы говорим о боге... «Геология должна всегда быть как-то подогнана к миру вокруг нас — это верно, и это следует подчеркнуть. Далее, эта «подгонка» возникает благодаря языку, который в совокупности своей порождает различные модели. Но эти модели берут начало от космического откровения, и здесь основа всякого раз-

' ??? ?. Ramsey. Talking about God: models, ancient and modern. — «Philosophy Today», № 2, London, 1969, p. 156 — 158. 2 Ibid., p. 167.

говора о божестве»'. Выходит, все «доказано», за «небольшим» исключением: ведь те «модели», о которых идет речь, своим источником имеют общественные отношения, и религиозный язык может быть без остатка объяснен из них, без обращения к «космическому откровению». Механизм же последнего — это религиозная вера.

Мы подошли еще к одному вопросу, подвергнутому неопозитивистскому анализу. Позиция англиканского епископа ясна: по мере накопления и укрепления религиозных «моделей» высказываний о божестве происходит своеобразный скачок, образно выражаясь: «монета проваливается» (penny drops), и автомат религиозного мышления выдает... залежалый товар «космического откровения». Срабатывание механизма веры толкуется Рам-сеем на манер экзистенциалистской «предельной ситуации»: человек приходит к богу в ситуациях, которые содержат больше, чем можно передать с

помощью пространственно-временных категорий (например, решение, отчаяние, смертельная опасность — и загородная прогулка, вечер у камина; чтение Библии или посещение мессы). Тогда мир «оживает», «мертвое», «скучное» и «плоское» существование обретает «глубину», «другое измерение»².

Конечно, такое достаточно традиционное религиозно-мистическое представление в духе протестантизма вряд ли удовлетворит неопозитивиста. Но и его возможная позиция совсем недалеко отсюда. Так, неопозитивист «лингвистической» ориентации Джон Остин подверг анализу традиционную позитивистскую установку, идущую еще от Юма, согласно которой мы не можем доказать существование объекта любого рода, включая бога и душу, но в состоянии показать, почему мы в них верим³. Но при такой установке окажется, что можно пользоваться религиозным языком, даже не веря в бога. А это не так. Когда мы слышим какое-либо религиозное высказывание, сделанное поэтом или мистиком, священником или философом, «мы чувствуем потребность понять, что он имеет в виду, и рассмотреть, насколько верно то, что он.

¹ Ian ?. Ramsey. Talking about God: models, ancient and modern. — «Philosophy Today», № 2, 1969, p. 178.

² «Philosophy Today», № 1, p. 167.

³ «Мы, правда, можем спросить: какие причины заставляют нас верить в существование тел? Но спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно» (Д. Юм. Сочинения в двух томах, т. I. М., 1965, стр. 297).

46

говорит»¹. Человеку нужно, следовательно, не только знать, почему он верит, но и иметь веру: «некоторая вера относительно того, каков мир, принадлежит к сущности религии».

Но ведь это не что иное, как путь, подсказываемый Рамсеем: употребление религиозного языка само может открыть путь к «космическому откровению», вере в бога. Тем более что, как считает неопозитивист Уисдом, неве-рифицируемость не означает бессмысленности. Из того, что существование бога не есть экспериментальный вопрос, касающийся фактов, «мы не должны тотчас заключать, что о нем нельзя судить верно или неверно, рационально или иррационально, подходящим или неподходящим образом, что отсутствует процедура, которая позволяет решить его, даже что эта процедура не является ни в каком смысле открытием новых фактов»; как известно, «открытия делались не только Христофором Колумбом и Пастером, но также Толстым и Достоевским и Фрейдом. Вещи открывают нам не только ученые с микроскопами, но также поэты, пророки и художники». И вывод Уисдо-ма переводит исходный тезис неопозитивиста в его противоположность: если религиозный язык является научно не осмысленным, то нужна вера как выражение «жизненных контекстов», как выражение «метафизики», пусть и опасной, но все же небесполезной...

От Карнапа к Уисдому, а от него к Рамсею — таков путь неопозитивизма, путь от сомнения в религиозной вере к признанию ее «жизненной необходимости» и от этого признания — к откровенно церковной позиции. Причина такого явления лежит в самом неопозитивизме; его субъективный идеализм своей логикой ведет к фидеизму, к приспособлению неопозитивизма к нуждам теологии.

2. Феноменология и религия

Современная религиозная мысль стремится сохранить преемственную связь с ортодоксией и в то же время приобрести такие свойства, которые позволяли бы ей согласовать традиционные основоположения с новыми чертами социальной действительности и естественнонаучными данными. Ввиду этого роль философского идеализма не

' J. Wisdom. Religious belief. — J. Wisdom. Paradox and Discovery. Oxford, 1965, p. 48.

47

ограничивается прямым мировоззренческим подкреплением теизма, но в возрастающей степени связывается с обслуживанием религии техническими средствами и приемами обоснования ее догматов. Поэтому не случаен устойчивый интерес теологов к феноменологической философии, которая, как и позитивизм, не ориентируется на какое-либо конкретное вероучение (и даже старается акцентировать свой мировоззренческий «нейтрализм»), но которая оказалась способна весьма эффективно обслуживать теологию и религиозные искания методологически,

Антиисторизм как главное методологическое свойство феноменологии религии

Приложение феноменологических средств исследования к анализу вероучений, религиозной практики, истории религии, религиозного чувства и т. п. принято в очень нестрогом смысле слова называть феноменологией религии. Среди самих феноменологов религии отсутствует единство в трактовке исходных принципов, предмета и метода рассмотрения, а также собственных теоретических истоков. Одни исследователи рассматривают феноменологию религии как приложение принципов гуссерлевской философии к анализу религиозных явлений, в то время как другие отрицают свою близость к гуссерлианству.

Феноменология Э. Гуссерля' (1859 — 1938) — одна из влиятельных школ современного философского идеализма. Она ориентирована на анализ структуры и объектов «чистого сознания», мышления как такового. Предмет ее рассмотрения получается с помощью процедуры поэтапного феноменологического очищения (редукции) сознания от обыденных и философско-теоретических представлений о реальности, от всех естественно-психологических характеристик мышления. Вследствие такого редуцирования, по мысли Гуссерля, достигается уровень феноменов «чистого сознания» — непосредственно усматриваемых «эйдосов», или сущностей.

Последующее углубление в структуру сознания («эйдетическая редукция») ведет к обнаружению основы вся-

' Феноменология Гуссерля достаточно широко исследована в трудах советских авторов — К. С. Бакрадзе, А. С. Богомолова, З. ?. Какабадзе, ?. В. Мотрошиловой и др.

48

кой «объективности» — самого трансцендентального «Я». Сознание по своей природе интенционально — оно всегда направлено на какой-то объект, является сознанием «чего-то». Учение Гуссерля об интенциональности конкретизируется в теории

значения. Источником его объявляется само сознание («ноэза»), полагающее всю область предметного смысла («ноэма»).

Гуссерль не смог реализовать свою программу «чистой субъективности». Приписав объект субъекту, он был в то же время вынужден поставить вопрос о трансцендентных свойствах объекта, обнаружив тенденцию к объективному идеализму. Кроме того, разработка проблем ценности, смысла, интерсубъективности значения привела Гуссерля в последний период его творчества к идее «жизненного мира», в котором оказались «объективированными» обычные донаучные явления индивидуального сознания, совершенно неподсудные теоретическому мышлению.

Геологическими вопросами сам Гуссерль специально не занимался, однако некоторые его высказывания позволяют заключить, что, по мнению Гуссерля, выявляемые феноменологически религиозные объекты (или их «ноэматика») должны корениться в природе трансцендентального «я».

Гуссерль готов допустить, что в каком-то смысле «божье» бытие может трансцендировать «абсолютную субъективность». «Следовательно, это было бы «абсолютом» в совершенно ином смысле, чем абсолют сознания, равно как трансцендентное в совершенно ином смысле по сравнению с трансцендентным в смысле мира»¹. Однако такое понимание объектов религиозного поклонения — лишь один из начальных этапов анализа. «Абсолют» и «трансцендентное» должны быть подвергнуты редукции. Но даже феноменологически очищенный и ставший трансцендентальным «абсолют» не является сам по себе конечной основой религии. Религиозный опыт коренится в глубинных слоях «чистого сознания»: «Трансцендентальный «абсолют», который мы выявили посредством редукций, на деле не является окончательным; это нечто такое, что конструируется в каком-то глубоком и полностью уни-

¹ E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phano-menologischen Philosophic. — «Husserliana», Bd. III. Haag, 1950, S. 140.

49

кальном чувстве и имеет свою первооснову в том, что является окончательно и истинно абсолютным»¹.

Несмотря на крайне абстрактный характер гуссерлевской философии, ее основные идеи оказали огромное влияние на религиозно-философскую и религиозноведческую мысль. Другой немецкий философ — М. Шелер (1874 — 1928) активно использовал феноменологический метод в анализе религиозного сознания. Под влиянием Гуссерля и отчасти Шелера феноменология религии разрабатывалась во Франции Ж. Эреном, Р. Мелем, А. Дюмери и др., в США складывается экзистенциальная феноменология (Дж. Уайлд, Ф. Р. Молина, У. Сэдлер), к которой теоретически близки В. Люйпен (Голландия) и Н. Смарт (Англия). М. Элиаде (США) и П. Рикер (Франция) пытаются сочетать феноменологический метод со структуриализмом в религиозноведческом анализе.

Вместе с тем в целом ряде случаев феноменология религии формировалась не под прямым влиянием гуссерлианства. Это относится прежде всего к влиятельной школе голландских феноменологов религии (Г. ван дер Леув, С. И. Блеекер, В. Б. Кристенсен) и ряду немецких мыслителей (Р. Отто, Э. Шпрангер, И. Вах, Ф. Хайлер).

В силу специфических и не всегда согласующихся с традиционными принципами религиозной философии черт феноменология легче адаптировалась менее догматичным протестантизмом. Поэтому основными центрами религиозно-феноменологической мысли являются Голландия, Германия, в последнее время США. Однако основные качества феноменологической техники привлекают к ней и некоторых католических мыслителей, склонных к модернизму (например, Р. Петтанцони, Б. Лонерган).

Неоднородность феноменологии религии и тенденция к ее заметной модификации в 60 — 70-е годы несомненны. Однако попытки некоторых ее представителей отмежеваться от феноменологической философии не вполне состоятельны. Значительное расхождение в технических приемах и даже отсутствие в ряде случаев прямого влияния Гуссерля не могут перечеркнуть глубокой общности методологических принципов феноменологов религии. Все они фактически используют основные положения гуссерлевской философии, прежде всего эпохе (которое понимается преимущественно как отказ от предвзятости, бес-

' «Husserliana», Bd. III, S. 198.

50

предпосылочность и воздержание от суждений о внешней реальности и природе субъекта мышления) и эйдетическое видение, или отыскание и интуитивное постижение структур и сущностей «чистого сознания».

По мнению Леува, ценность феноменологии для теологической мысли определяется техникой «очищения» объекта исследования и ориентацией на постижение сущности. Феноменология не является спекулятивной метафизикой или осмыслением эмпирического материала. Она предписывает воздержание от суждений о реальности «за» явлениями. Явления — конечные объекты, за которыми не существует ничего. В силу этого и само воздержание выступает не как технический прием, а как цельное отношение человека к миру. Воздержание от суждений предполагает также и устранение предвзятого отношения к верованиям других, считает французский феноменолог Гастон Берже. В результате любое религиозное сознание может стать предметом объективного исследования. Задача определения «истинности» одной религии в сравнении с другой при этом не ставится. «Таким образом, феноменолог перестает смешивать истину и значение. Он не рассматривает с необходимостью все, что описывает, как истинное или благое, но, используя разный материал, посвящает себя задаче раскрытия глубинных структур, смысл которых становится ему ясным»¹.

Блеекер также считает специфическими чертами феноменологии религии эпохе и эйдетическое видение, что отличает ее от других способов (исторического, психологического, онтологического) изучения веры. «Применительно к феноменологии религии это означает, что исследователь здесь не озабочен вопросами истории религии и религиозных явлений, — пишет Блеекер. — Это проблемы, с которыми должна иметь дело философия религии или теология... Проблема метафизического основания религии не относится к сфере феноменологии религии, не относится к ней также и проблема отличия подлинной религии от ложной»². Блеекер не говорит, что проблема истинности религии вообще не волнует фено-менолога. Он просто считает, что этот вопрос решается несколько позднее уже на базе полученных результатов.

' «Classical Approaches to the Study of Religion», vol. 1. Hague — Paris, 1973, ? 665.

Как мы увидим ниже, феноменологический принцип воздержания от рассмотрения мировоззренческих («метафизических») вопросов окажется невыполненным. Пока же отметим, что у феноменологов религии конкретный бог не есть непосредственно усматриваемое явление. Лишь на базе анализа религиозного сознания можно интерпретировать богов, составляющих принадлежность тех или иных культур. Таким образом, феноменология религии не решает задач ни теологии, ни психологии, ни социологии или истории религии, хотя предваряет и обслуживает все указанные теоретические дисциплины.

Четко формулируемые и по сути программные «антипсихологические» и «антинатуралистические» установки феноменологов религии выражают их основную методологическую установку — антиисторизм. Он, по существу, направлен против материалистического подхода к религии как извращенному отражению действительности. Антиисторизм означает отказ рассматривать религию в конкретном социальном контексте, неприятие естественнонаучных средств анализа религиозных явлений, наконец, отрицание религии как исторического явления.

Представитель голландской школы феноменологов Леув задачу феноменологии религии видит в том, чтобы ухватить сущности явлений, а не их видимое существование. Благодаря структурности опыта, считает он, возможны «идеальные типы». Тип — это не внешняя реальность и не ее отражение. «Подобно структуре, он вневре-менен и не обязательно должен случаться в истории, — пишет Леув. — Но он обладает жизнью, собственной значимостью, собственным законом»¹. Примером такой структуры является «душа». Ее онтологическое существование немислимо, но в то же время ее значение для человека огромно. Поэтому анализ души и других «идеальных типов» является предпосылкой рассмотрения структурных отношений конкретных религиозных явлений.

Позиция католического исследователя Петтанцони аналогична изложенной. Конкретно-научное изучение религии этнографией, археологией, социологией и т. д. является, скорее, изучением с чисто внешней стороны, считает он. Природа религии доступна лишь феноменологии, опирающейся на сущностные характеристики религиозных явлений. Феноменология религии не имеет

¹ «Classical Approaches to the Study of Religion», vol. 1, p. 418.

отношения к историческому развитию религии. «Она ставит себя над всем, чтобы отделить определенные структуры от многообразных религиозных явлений. Структура, и лишь она одна, способна помочь нам найти смысл религиозных явлений, независимо от их положения во времени и пространстве и их привязанности к данному культурному окружению. Таким образом феноменология религии достигает универсальности, которую необходимо упускает история религии...»¹

Американский исследователь А. Шарма преимущество феноменологического подхода к религии перед историческим видит в способности феноменологии выявить

фундаментальную структурную общность религиозных явлений, которая часто ускользает от внимания историков. Например, Леув, приложив феноменологический метод к анализу мотива спасения, обнаружил структурную конвергенцию идеи периодического спасения (Озирис) и исторического спасения (Христос). Исторический метод, считает Шарма, не выявляет таких вещей. «Когда история религии встречается с сопоставимыми данными, она ищет действия исторического влияния; когда феноменология религии встречается с сопоставимыми данными, она выявляет структурные значения»². Сходство феноменов возникает не из динамики исторического взаимодействия, а определяется структурным сходством.

Формально феноменология религии не исключает исторического анализа. Более того, согласно ее позиции, изучение конкретных верований как компонентов культуры является прямым делом историков. Однако феноменологи категорически не приемлют историю как средство вскрытия сущностных свойств религии, т. е. отрицают методологические достоинства исторического подхода к социальным явлениям.

Структура религиозного сознания

Общие принципы и установки феноменологии религии конкретизируются в трактовке объекта и субъекта религиозного сознания. Феноменология дает возможность религии обосновать посредством принципа интенциональ-

' «Classical Approaches to the Study of Religion», vol. 1, p. 641. 2 A. Sharma. An Inquiry into the Nature of the Distinction between the History of Religion and the Phenomenology of Religion. —

«Numen», vol. XXII, № 2. Leiden, 1975, p. 93.

53

ности наличие и действенность религиозных объектов и даже в определенной степени описать их. В феноменологии интенциональность — это не познание «внешности», а способ существования сознания. Его объект не «творится», а после предварительного очищения осознается, «интуитируется». Бог имманентен сознанию, но эта имманентность не психологического характера. Переживаемый бог — не образ, не элемент опыта, а значение, норма, поэтому его описание осуществимо в терминах «инакости», «абсолютного другого», чувства благоговения, святости и пр., но отнюдь не эмпирических атрибутов.

Большую роль в феноменологическом обосновании объектов веры сыграли исследования Р. Отто («Святость», 1917), ?. Хайлера («Молитва», 1918), ?. Шелера («Сущность и формы симпатии», 1923), Г. ван дер Леува («Феноменология религии», 1933).

Трактовка Отто чувства святости стала образцом религиозно-феноменологического понимания объекта. Отто считает, что рациональные средства не могут ни выразить, ни даже затронуть божественного. Поэтому попытки подойти к чувству святости и религиозному сознанию вообще с привычным понятийным аппаратом, в том числе этическим, оказываются безрезультатными. Отто вводит термин «нуменический» (от лат. numen, означающего божественное вообще) для первичной характеристики святости, которая логически не анализируема и ни с чем не связана, т. е. автономна. Теолог не может определить «нуменическое», он способен лишь подготовить своего

слушателя к совершенно самостоятельному его усмотрению. «Пониманию слушателя можно помочь, лишь пытаясь вести его посредством размышления к такому состоянию собственной души, когда она сама сможет его побуждать, активизировать и заставлять осознавать»¹.

Дальнейший анализ «нуменического» связан с его углубленным непосредственным усмотрением. Оно предстает поначалу как «ужасная тайна» (*mysterium tremendum*), вызывающая страх. Эта тайна парадоксальна и антиномична, она превосходит возможности человеческого понимания, она связана с чем-то «совершенно иным» (*das ganz Andere*). И в то же время она чем-то привлекает человека, заставляет его ответствовать ей, обретает

¹ R.. Otto. *Das Heilige*. Qotha, 1926, S. 7.

54

черты святости. Ответ человека на уровне первобытной культуры носит шаманистический характер, на более высоких стадиях цивилизации появляются мистицизм, или стремление человека к соединению с богом, и более зрелые религиозные формы.

Феноменологический анализ Отто святости был воспринят многими теологами и религиоведами как убедительное обоснование неестественной и неисторической природы объектов религиозного сознания, как доказательство трансцендентности бога. Работа Отто и сегодня оказывает заметное влияние на понимание религии как ответа на «святость» или отношения к ней.

Вклад М. Шелера в феноменологию религии связан не только с концепцией «созерцания чистых объектов», но и с разработкой одного из важных аспектов проблемы intersубъективности — «понимания» через интимное сопереживание с другим. Его вывод о том, что сущность другого невыразима в понятиях, но доступна видению только через любовь, оказался мощным стимулом для феноменологического осмысления чувства страха, вины, благоговения, святости и пр. Они не только обрели статус фундаментальных свойств религиозного субъекта, но и содержали в себе указание на интенциональные объекты этих чувств, утративших свойство индифферентности, чуждости человеку. Тем самым открылись новые возможности понимания бога.

В трактовке Шелером бога обнаруживается коренное противоречие, свойственное всякой феноменологии религии. Во-первых, объект веры получается лишь в религиозном акте, он невозможен в метафизическом или научном мышлении. «Бог религиозного сознания «есть» и живет исключительно в религиозном акте»¹. Во-вторых, такой бог обладает значительными суверенными свойствами:

«Объект религиозных актов является в то же время причиной их существования. Другими словами, все знание бога есть необходимо знание от бога»².

Суждения о боге приобретают, таким образом, анти-номичный характер: объект веры и имманентен и транс-цендентен. Феноменология религии, следовательно, не избежала фундаментального противоречия, которое со

' Цит. по: H. Dahm. Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. Dordrecht — Boston, 1975, p. 29

2 Ibid., p. 60.

55

времени епископа Беркли (1685 — 1753) необходимо сопровождает всякое субъективно-идеалистическое обоснование веры.

Попытки разрешить это затруднение приводят к выводам двух родов. Один из них присущ феноменологам старой школы и выражается в тенденции к онтологизации бога. Так, сам Шелер допускает объективную детерминацию религиозной предрасположенности человека и даже первоначальный субстанциальный духовный «порыв» (Drang). Современным же феноменологам религии, стремящимся к ее обновлению (например, американским экзистенциальным феноменологам и представителям так называемой Гронингенской группы в Голландии), свойственна тенденция к экзистенциалистской или культурно-антропологической трактовке содержания религиозного сознания как «самовыражения человеческого существования».

Так, по мнению В. Люйпена, «вечная жизнь» должна пониматься как интенциональная форма, которая выступает для человека неразрывной частью его собственного способа существования. Ход рассуждений Люйпена таков. Согласно гуссерлевской философии, концепция знания как отражения реальности несостоятельна: поскольку истинные суждения выражают «мое» знание реальности, единственным критерием истинности остается сам субъект перед лицом являющейся ему реальности;

Тем самым исключается возможность понимания реальности как того, что существует само по себе. Поэтому возможность веры означает, что утверждение «нечто есть» предполагает «есть» данного субъекта, который является «функционирующей интенциональностью». Для нас, к примеру, неприемлем ответ студента, точно повторяющего слова педагога, ибо в ответе отсутствует «я» студента, а наличествует «да» (или «нет») чему-то внешнему по отношению к нему.

Аналогичным образом, полагает Люйпен, бессмыслен вопрос: «Верите ли вы в вечную жизнь после смерти?», ибо он предполагает «да» или «нет» внешнему объекту «вечная жизнь». Верить можно лишь в религиозные объекты, являющиеся интегральным «событием» моего жизненного опыта, органически сливающим трансцендентальный субъект с интендируемым содержанием. «Следовательно, если я пытаюсь выразить то, что предполагает веру в вечную жизнь, я должен одновременно сослаться

56

на особое «событие» — образ жизни, в котором верующий субъект в качестве «функционирующей интенциональности» в гораздо большей степени «подтверждает» вечную жизнь, чем это делается в эксплицитном высказывании о вечной жизни. Моя ссылка на специфическое «событие» имеет в теологическом отношении такое же значение, какое феноменологическая редукция имеет для философии: ею восстанавливается изначальное единство взаимной импликации «ноэзиса» и «ноэмы»»

1.

Совершенно очевидно, что обращение феноменологии за помощью к экзистенциалистско-антропологической трактовке человека не решило проблемы «объективации» предметов религиозного поклонения, а лишь несколько видоизменило старую антиномию. В ее основе лежит феноменологический вариант «принципиальной координации» субъекта и объекта, связанный с пониманием сознания как источника всякого религиозного знания.

При всем многообразии трактовок объектов веры сферу религиозного феноменологи понимают как производное от конструктивной деятельности сознания. Проясняется она будто благодаря феноменологии, «феноменологический метод может помочь нам... определить правильное отношение к религиозной жизни и ее понимание, — пишет Гастон Берже. — Он напоминает нам прежде всего, что все значение базируется на интенциональном сознании и что мысли и акты непостижимы, когда они изолированы от движения, которое их конституирует» 2. Итак, тайна религии — в природе субъекта.

В. Люйпен считает, что невозможность доказательства бога не означает его невозможности для индивида, поскольку интенциональность сознания делает бога «реальностью». Сознание не отражает мир, а полагает его и придает ему смысл, ибо сущность человека — быть интенциональным существом. Мир представляется нам независимым от сознания, и это свидетельствует о том, что субъект не может быть действующей причиной мира, однако без него мир не был бы положен. «Та же линия рассуждения заставляет нас утверждать, что без человека не может быть никакого бога»³. Бог существует в качестве

' W. A. Lutjpen. *Theology as Anthropology*. Pittsburgh (Pa), 1973, p. 84.

2 «Classical Approaches to the Study of Religion», vol. 1, p. 665. 3 W. A. Luijpen. *Phenomenology and Humanism*. Pittsburgh (Pa), 1966, p. 36.

57

бога-для-меня. Это принадлежность «жизненного мира» человека, являющегося сложным соединением различных систем значения.

В рамках «жизненного мира» бог выступает как трансцендентность, значение которой полагается «чистым сознанием». Такое понимание субъекта религиозного сознания не просто закрепляет неисторический подход к изучению религии, но делает объект веры непреходящим явлением. Меняются лишь способы его конкретной символизации. По словам Дж. Уайлда, «эта интенция не исчезает на какой-то стадии передовой культуры или из какой-либо известной культуры, развитой или первобытной... Как только указанная интенция трансцендентного возникает в сознании племени или народа, она может быть символизирована самыми разнообразными способами» 1.

С другой стороны, само «я» обретает смысл для субъекта благодаря тому, что он приемлет бога в качестве трансцендентного. Бог придает смысл интенциональности субъекта и самой его жизни. Французские феноменологи религии Мель, Эрен, Дюмери уделили много внимания обоснованию тезиса, что фактором аутентичной человеческой жизни является единство экзистенциального и трансцендентного.

Нетрудно видеть, что дальше постулирования «чистого сознания» как источника и почвы религиозных значений феноменология религии не пошла. Совершенствование техники редуцирования не только не привело к сколько-нибудь значительным

результатам в анализе глубинных слоев сознания, но и продемонстрировало теоретическую бесперспективность идеалистической методологии. Чем же в таком случае объясняется интерес религиозных философов к феноменологической трактовке сознания и его интенциональности?

Привлекательность феноменологического подхода к религиозному сознанию для фидеистов определяется, видимо, следующим. Современная теология и религиозная философия обладают довольно хорошо развитым арсеналом средств для интерпретации многих явлений, относящихся к сфере социальной психологии, как «религиозного чувства». Однако наличие такого чувства или даже

' W. Earl e. a. Christianity and Existentialism. Evanston, 1963 p. 173.

58

внутренней «религиозности» человека не есть еще подтверждение существования бога. Опасность «исчезновения» его угрожает основоположениям любого религиозного мировоззрения. Именно этим объясняется настороженное отношение многих церковников к возможным последствиям такой формы модернизма, как «религия без бога», и их желание вдохнуть новую жизнь в традиционную догматику. В этих условиях феноменологическая методология активно используется для того, чтобы с помощью анализа структур «чистого сознания» осуществить желанный переход от «религиозного чувства» к трансцендентному (а при случае и к онтологическому) богу, от субъективного идеализма к идеализму объективному.

Феноменология и религиозные искания

Несмотря на то что связь феноменологии с религиозной мыслью и практикой довольно опосредована, было бы неверно думать, что она сводится лишь к абстрактно-методологическому обоснованию религиозной предрасположенности человека, «чистых» объектов веры и т. п. Фе-номенология религии не чуждается и вопросов догматики. С одной стороны, она стремится обосновать универсальные догматические принципы, такие, как сотворение мира и человека или бессмертие души. С другой стороны, она пытается оправдать и конкретные положения определенного вероучения, например библейской мифологии или жизнеописаний Христа.

Так, Шелер смысл религиозного откровения объясняет через соотнесение значений объектов веры с полагающей их деятельностью субъекта. «Поскольку последним источником религиозного знания является какого-то рода откровение... вся религиозная логика имеет лишь одно значение — она показывает способы и принципы, которыми религиозное сознание ведет человека к готовности получить свет откровения... Однако даже когда мы следуем этим нормам, они подводят нас только к порогу откровения, материя которого должна быть затем схвачена в акте веры, схвачена как очевидная в очевидной вере; они не ведут к какому-либо спонтанному познанию бога или, как многие, видимо, думают, к измышлению религиозных объектов»¹. Таким образом, феноменология объясняет

' «Classical Approaches to the Study of Religion», vol. 1, p. 659.

59

принципиальный смысл откровения как способа функционирования религиозного сознания, но откровение не выливается в готовое вероучение.

Примером более конкретной апологетики религиозной догматики может служить попытка американского профессора Дж. Смита представить христианство как возможную и правомерную модификацию святости. Смит считает, что немецкий феноменолог Отто чрезмерно акцентирует внимание на противоположности святости всему обыденному. Многим явлениям жизненного опыта (женитьба, выздоровление и т. п.) свойственно то, что чрезвычайно существенно для жизни, что в то же время не является ординарным. Это явление некоего «торжества» (celebration), которым мы дорожим и которое стремимся сохранить. Именно «торжество» порождает чувство святости, предполагающее бытие, освобожденное от жизненных мелочей, в котором мы выходим за пределы обыденного времени нашей жизни и вступаем в мир бытия в целом, а также обнаруживаем, что принадлежим не только конечному пространству, но и какой-то цельности пространства.

Это пространство воспринимается нами «враз», а не через «суммирование» конечных пространств. Человек стремится к такому пространству, ибо это пространство святости. Оно отлично от обыденного пространства. Пространство святости ведет к историческим ассоциациям, связанным с опытами святости прошлого, например опытом «пространства Авраама», наблюдающего воспламеняющийся куст.

Пространство святости конструировано таким образом, что направляет внимание на зависимость нашего бытия от святости. Функция «торжества» и священного пространства, следовательно, заключается в ориентации нас на возможность святой жизни. Однако «не существует необходимого логического перехода от опыта святости... к реальности бога, как он понимается в конкретной исторической традиции, например к иудео-христианскому представлению бога»¹.

И все же связь между богом и опытом святости существует, считает Смит. Идея бога как воплощение святости возникает у человека тогда, когда он выбит из русла обыденной жизни ситуацией «решающего опыта», «тор-

¹ «Phenomenology in America» Chicago, 1967, ? 303.

60

жества». Библейский бог есть один из типов встречи со святостью. В контексте исторической традиции он вовсе не произволен. «Бог Авраама, Исаака и Иакова», в отличие от абстрактного «бога философов», интерпретируется в контексте соответствующих конкретных «решающих опытов», например опыта святости Авраама. Поэтому наше чувство зависимости от святости может интерпретироваться в терминах библейского бога.

Таким образом, хотя святость интенциональна, а бог рефлексивен, Смит полагает, что в рамках феноменологической трактовки святости возможно оправдание христианского вероучения. Между святостью и богом нет необходимой логической связи, но необходимо существует зависимость идеи бога от опыта святости.

Феноменология, оставаясь общефилософской формой оправдания религии, рассматривает и более конкретные религиозные вопросы, демонстрируя свои фидеистические возможности. Один из ее прикладных аспектов — область

религиоведения, в частности анализ мифологического сознания, где феноменология выступает не просто в качестве техники анализа, но и как способ интерпретации, использующий трактовку религиозного мифа для подкрепления собственных основоположений.

Так, М. Элиаде считает, что для понимания природы и сущности мифологического сознания историк должен быть феноменологом, ибо в мифе, как и в современном религиозном мировосприятии, проявляются инвариантные структуры, не подверженные историческому воздействию. Религия коренится в самой человеческой природе и проявляет себя в том, что все значимое в жизни, в том числе вопросы смысла собственного существования и своего места в мире, человек воспринимает через призму святости. Свое предназначение и свою «творность» человек может постичь только мифологически, в рамках священной истории.

Анализ Элиаде практики инициации у различных народов и связанной с ними мифологии позволил ему сделать вывод, что мифология по своей сущностной структуре инвариантна (неизменна) и парадигматична. Культурное совершенствование человека в современном обществе точно таким же образом подчинено неизменному миру значений, который базируется на интенционально-сти сознания. «Мир значений современного человека выполняет ту же функцию, что и миф по отношению к

61

первобытным людям. Пока современный человек заинтересован в смысле жизни, этот смысл может служить моделью для человеческой жизни и, таким образом, быть членом одной семьи вместе с архаичным мифом, представляющим примерную модель ритуального повтора. Следовательно, святость остается элементом структуры сознания современного человека» 1.

Таким образом, феноменологический анализ мифологического сознания полностью подкрепляет общие принципы феноменологии религии. Один из главных выводов феноменологии мифа — утверждение внеисторической основы религии и, как следствие этого, непреходящего характера религиозного сознания. «Святость, — поясняет Д. Расмуссен точку зрения Элиаде, — элемент структуры сознания, а не момент в истории сознания» 2.

О популярности феноменологической аргументации свидетельствует то, что она активно используется и теологами-нефеноменологами. Так, опираясь на теорию интенциональности, томист Д. Хильдебранд отстаивает абсолютный характер принципов христианской этики против субъективизма и релятивизма позитивистов, в то время как религиозные мыслители позитивистской (лингвистической) ориентации с помощью интенциональности сознания обосновывают имманентность трансцендентного (Р. Кинг) или доказывают необходимость «прояснения языка» на манер феноменологического «очищения сознания» посредством редукции (А. Нюгрэн).

Такое широкое использование феноменологического арсенала говорит не только о значимости феноменологии для сегодняшней философии религии, но также о тенденции последней к эклектицизму и идеалистическому синкретизму.

Сочетание различных философских позиций (симптом кризисной ситуации!) наблюдается и в самой феноменологии религии, которой свойственно сближение в ряде вопросов с экзистенциализмом и философской антропологией. К этому неизбежно

ведет внутренняя логика феноменологического метода: обоснование интенциональной природы сознания естественно сопровождается отрицанием «внешнего», «нечеловеческого» характера религиозных

' M. Eliade. *The Sacred in the Secular World*. — «Cultural Hermeneutics». (Chestnut Hill), 1973, vol. 1, № 1, p. 102.

2 D. ? Rasmussen. *Symbol and Interpretation*. The Hague, 1974, p. 33.

62

объектов. Отсюда ориентирование на те свойства субъекта, которые делают его не просто носителем религиозных чувств, но и объясняют их личностный, экзистенциальный характер.

Феноменолог Люйпен резко критикует У. Гамильтона, Т. Дж. Альтицера и других теологов «мертвого бога» как раз за склонность к объективированному представлению положения «бог мертв» на манер «Джон мертв». Бог, превратившийся в вещь, в предмет научного рассмотрения, не есть бог. «Религиозный человек не «констатирует» и не «описывает» что-то «относительно» бога, когда называет его по имени, а дает выход своему собственному существованию»¹. Петтанцони также считает, что идея высшего существа возникает из экзистенциальных нужд человека, коренится в его непреходящих антропологических свойствах и приобретает в разных культурах конкретные мифологические формы. «Экзистенциальная забота есть общий корень структуры верховного существа, — пишет Петтанцони, — но эта структура исторически выражается в различных формах»². Последнее означает, что феноменология религии должна быть подкреплена культурно-лингвистической герменевтикой, т. е. истолкованием религиозного символизма.

Формализованные приемы и в особенности отказ от анализа культурно-исторической ситуации обуславливают внутри самого феноменологического движения стремление к модификации и пересмотру некоторых основных положений. Выражением этой тенденции явилась деятельность так называемой Гронингенской рабочей группы, которая объединила преимущественно молодых голландских исследователей, неудовлетворенных феноменологией религии в существующем виде и стремящихся к ее методологическому обновлению. Общую линию группы можно охарактеризовать как попытку вооружить феноменологию религии методами культурной антропологии. В ее основе лежит тезис Баарена: «Религия есть функция культуры, и она связана и взаимодействует с другими функциями культуры»³. Однако выдвигаемые при этом новые принципы исследования практически не выходят за

' W. A. Luijpen. *Theology as Anthropology*, p. 113.

2 «*The History of Religions. Essays in Methodology*». Chicago, 1959, p. 66.

3 «*Religion, Culture and Methodology*». The Hague — Paris, 1973, ? 36.

63

рамки старой, критикуемой методологии, так что речь может идти лишь о видоизменении классической феноменологии религии, а отнюдь не о ее преодолении.

Смыкание феноменологии религии с философской антропологией свидетельствует о постоянной модификации методологического арсенала буржуазного религиоведения и современной теологии. Обновление средств теоретического обоснования религии связано со своеобразной кооперацией разнотипных философских аргументов. Так, феноменологическое обоснование трансцендентности объектов веры дополняется религиозным антропологизмом. Помимо этого, характер обновленческих тенденций в феноменологии религии наглядно показывает, что феноменология не соблюдает провозглашаемых ею же принципов «беспредпосылочности» и философской «нейтральности». Ее роль отнюдь не исчерпывается функциями технического порядка. Она сама ставит и решает на идеалистический манер важнейшие философские вопросы, обслуживая религию не только методологически, но и мировоззренчески.

Основная теистическая «заслуга» феноменологии состоит в обновлении общетеоретической аргументации религиозных основоположений, что оказалось возможным благодаря методологическому антиисторизму, феноменологической интерпретации религиозного сознания и объектов веры, герменевтике. Важнейшими теоретическими результатами приложения феноменологической методологии к анализу религии считаются выводы о непреходящем характере религиозного сознания и о принципиальной возможности оправдания практически всех важнейших принципов традиционных вероучений. Феноменология религии — это далеко не «чистая» методология. Она представляет собой тип идеалистической трактовки философско-мировоззренческих проблем и одну из активных форм фидеизма.

Глава 3 ПРАГМАТИЗМ - РЕАЛИЗМ - НАТУРАЛИЗМ

Отличительной особенностью позитивистских установок в XX в. становится, как мы видели, ориентация на научную методологию, выразившаяся, однако, в том, что философские, мировоззренческие обобщения научного

64

знания третируются как «метафизика» и оказываются поставленными на одну ступень с мировоззренческими принципами религии. Та же тенденция, но с более явно выраженным признанием роли науки в мировоззренческом обобщении — тяготеющем тем не менее к религии! — характерна для большой группы философских направлений, наибольшая популярность которых падает на первые четыре десятилетия нашего века. Достаточно разнородные сами по себе, они объединяются в своем отношении к религии апелляцией к «религиозному опыту», понимаемому не в традиционном смысле «мистического опыта», с его растворением человека в «сверхъестественном», но в смысле признания религиозного опыта частью или аспектом «обычного» опыта человека, наряду с опытом художественным или нравственным, научным и т. п.

Смысл этой установки можно выразить таким образом. Религия как философская проблема не имеет уж столь большого значения, поскольку научное знание в значительной мере подорвало мировоззренческое ее содержание, и отстаивать религию, апеллируя непосредственно к науке, уже невозможно. Однако религиозные убеждения по-прежнему составляют достаточно глубокое содержание человеческой личности, приспособляясь к любым изменениям интеллектуального климата. Тот факт, что такие приспособления осуществлялись и осуществляются, говорит, с позитивистской точки зрения, будто невозможно предсказать ни формы «религиозного интереса» в будущем, ни судьбы существующих религиозных верований и организаций. «Несомненным» остается лишь то, что об отмирании религии не может быть речи;

тем более нельзя говорить о преодолении религиозного мировоззрения; это означало бы игнорирование одной из существеннейших составных частей опыта! В. И. Ленин пронизательно усмотрел эту особенность прагматистско-го подхода к религии, когда писал об одном из его основоположников, Джемсе: «Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта»¹.

1 В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 18, стр. 363.

65

Естественно, для защиты религии путем ссылки на «опыт» приходится по-новому толковать само это понятие, придавая ему, по возможности, самый широкий и неопределенный смысл, который позволяет подводить под «опыт» все, что потребуется. Необходим такой «радикальный эмпиризм», который бы заведомо предотвращал возможность исключить из «опыта» что бы то ни было... кроме объективной реальности. Крупнейший представитель прагматистского (и в то же время «натуралистического») понимания религии Джон Дьюи писал: «Опыт включает сновидения, безумие, болезнь, смерть, труд, войну, путаницу, двусмысленность, ложь и ошибки; он включает трансцендентальные системы, как и эмпирические, магию и предрассудки так же, как и науку... Этот факт с самого начала дискредитирует каждого философа, который претендует быть эмпириком, и в то же время убеждает нас, что некоторый специальный предмет есть опыт, а какой-то иной нет»¹. Но ведь задача философа как раз и состоит в том, чтобы найти в «опыте» — возьмем это слово в самом широком смысле, т. е. в материальной и духовной жизни человека и человечества, — грани между реальностью и иллюзией, мудростью и безумием, научным знанием и религиозной верой. Его дело — найти определяющую составную «опыта», а не просто фиксировать «многообразие», всегда оставляющее место для иллюзорной, фантастической «действительности», без особого труда превращающейся в реальный обман.

Пути религиозного истолкования «опыта» многообразны. Показать их смысл и характер — задача этой главы.

1. Прагматизм: от «закрепления верования» к «хорошей психологии»

Если вкратце описать развитие взглядов на религиозную проблему в американском прагматизме, а он составляет основную ветвь этой философской концепции, то возникнет следующая картина. Прагматизм², возникший в 70-е годы прошлого столетия в США, по содержанию своему определен тезисом, что всякое знание есть, говоря кантовским языком, «прагматическая вера»³. Иначе го-

¹ J. Dewey. Experience and nature. Chicago — London, 1926, p. 10.

² Термин «прагматизм» этимологически восходит к древнегреческому слову «прагма» — дело, действие.

³ См. И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. ?, 1964, стр. 675.

воря, это не имеющее (или, во всяком случае, могущее не иметь) объективного основания мнение, которое мы принимаем в практических целях. Его единственным оправданием является успех действия. Но ведь для того, чтобы уверенно действовать, нужно быть уверенным в правильности плана действий, т. е. необходимо закрепить произвольно принятое мнение. Поэтому родоначальник прагматизма Ч. С. Пирс (1839 — 1914) в основу своей теории познания положил учение о методах закрепления верования (*fixation of belief*): метод упорства состоит в настаивании на принятом решении и упорном проведении его в жизнь (успех закрепит нашу веру); метод авторитета — в привлечении для закрепления верования социальных институтов, власти и насилия; научный — в основанном на гипотезе о независимом от сознания существовании реальных объектов и их законосообразного воздействия на органы чувств субъекта применении эмпирических и логических процедур исследования¹. Каждый из этих методов, считал Пирс, обладает своими достоинствами и недостатками, но, поскольку ни один из них не имеет объективной гносеологической основы (все методы суть только способы закрепления прагматической веры), постольку они гносеологически равноправны. Выбор метода Пирс уподобляет выбору невесты: избрав ее, одну из целого мира, жених, однако, не осуждает тем самым остальных девушек. И чем больше он их ценит, тем большую честь он оказывает своей избраннице...

Другим основоположением философии Пирса служит «принцип прагматизма»: значение идеи определяется тем, «какие последствия, могущие иметь, предположительно, практическое значение, имеет в нашем понимании объект нашего понятия»². Из этих двух концепций Пирса и вырастает прагматистское истолкование религии и «религиозного опыта».

Что касается самого Пирса, то в своем отношении к религии он был достаточно традиционен. Подобно большинству американских ученых своего времени, Пирс был глубоко религиозным человеком, считал религию обязательным элементом объяснения и понимания мира, социальной жизни и нравственности, а церковь — необходи-

¹ См. подробнее А. С. Богомолов. Буржуазная философия США XX века. М., 1974, стр. 40 — 52.

² Ch. S. Peirce. *Collected Papers*, vol. V. Cambridge (Mass.), 1960, p. 258.

мым условием цивилизации. Вырастающее отсюда противоречие научных и религиозных элементов философии Пирса составляет фундаментальное противоречие его мировоззрения¹. Он недалеко идет и в интересующем нас плане, выдвигая достаточно известную романтическую формулу: мы видим бога «сердцем» и верим, подобно тому как человек в обществе других людей не может не верить в их существование столь же непоколебимо, как в свое собственное. «Имея тот опыт, с которого начинается религия, он имеет достаточное основание... верить в живую личность бога, так же как он должен верить в свою собственную»². Такого рода рассуждения сосуществуют у него с объективно-идеалистическими, трансценденталистскими тирадами о боге как «Разумности, во имя которой были созданы небо и земля», или о Вселенной как «великом символе божественной цели».

Уильям Джемс, первый «апостол» и популяризатор прагматизма, выдвинул на первый план «волю верить» (the will to believe) как «правовую основу» религиозной веры. Из веры вытекает действие, рассуждает Джемс, и оно ведет к последствиям, подтверждающим или не подтверждающим нашу веру. Но ведь бывают такие факты, которые вообще не могут возникнуть, если отсутствует вера в их существование или если мы недостаточно упорны в преследовании нашей цели, в осуществимость которой мы верим. Обрушиваясь на убеждение ученого в существовании истины, с которой должны согласовываться наши убеждения так, что нельзя предпосылать веру знанию, Джемс пишет: «А если вера в факт может способствовать возникновению последнего, то странно и нелогично было бы утверждать, что вера, предваряющая научную очевидность, является «самой низкой степенью безнравственности», до какой только может пасть мыслящее существо»³.

Возрождая несколько измененное «пари Паскаля», аргумент, согласно которому сделать ставку на существование бога означает получить возможность выиграть вечное блаженство, тогда как в противном случае все равно проигрывать нечего, Джемс отвергает и взгляд агностика, боящегося, поверив в бога, впасть в заблуждение. Ибо

1 Эта проблема подробно рассмотрена в книге: Ю. К. Мельвиль. Чарлз Пирс и прагматизм М, 1968, введение.

2 Ch. S. Peirce. Collected Papers, vol. VI, p. 305.

3 У. Джемс. Зависимость веры от воли. Спб., 1904, стр. 28.

68

«мы избегнем заблуждений в том случае, если религиозная гипотеза неистинна, но если она истинна, мы потеряем благо так же несомненно, как если бы прямо решились не верить вовсе»¹. И наконец, прекрасно видя, что научное познание формулирует решающие доводы против религии, Джемс отказывается искать рациональную основу веры, провозглашая «право верить на свой страх и риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю»².

Но к чему все эти аргументы? Джемс ставит религиозную веру в зависимость от волевого акта — «воли верить». И подобно тому как уверенность в правильности моего поступка усиливает мое действие и способствует успеху, так «в зависимости от нашей веры сам бог, может быть, становится все живее и реальнее»³. Он становится частью нашего «живого опыта», элементом нашей жизни.

Естественно, что этот взгляд покоится на допущениях, не оправдываемых или лишь частично оправдываемых действительностью. Во-первых, при всей необходимости для успешного действия «веры» (а точнее, уверенности в положительном исходе дела), определяющим здесь является не она, но реальные обстоятельства и знание их, как и способность человека выполнить задачу. Во-вторых, если уж зашел разговор о «вере, предваряющей научную очевидность», то таковою никак не может быть религиозная вера. Последняя как раз исключает «научную очевидность». И Джемс не только не может показать перехода от этой веры к научному знанию, но и вынужден совершенно догматически провозгласить приоритет «воли верить». В-третьих, Джемс не был бы прагматистом, если бы не попытался оправдать веру ее «последствиями». Мы уже отчасти об этом говорили, указывая на влияние «веры» на действие.

В своей книге «Прагматизм» (1907) Джемс вновь требует уже, правда, не воли верить⁴, а права верить в любую гипотезу, «из которой вытекают полезные для жизни следствия». Естественно, что о «полезности» религии

¹ У. Джемс. Зависимость веры от воли, стр. 30.

² Там же, стр. 33.

³ Там же, стр. 69.

⁴ Это не случайная поправка; критики нередко упрекали Джемса в том, что его «воля верить» легко перерождается в «волю обманывать» (the Will to deceive). Но замена, предложенная самим Джемсом, не меняет дела, ибо волюнтаризм и идеализм концепции Джемса полностью сохраняются и в этой формулировке.

69

он может говорить лишь в том смысле, что она приносит «удовлетворение». И «практические последствия» философ вынужден принимать в самом широком смысле этого слова, в первую очередь как воздействие «на наши чувства и наш дух»¹. Но ведь это не практические последствия в смысле объективных результатов действия. Джемс явно спутал здесь последствия истинного представления и представления, которое мы считаем истинным.

Иначе говоря, нельзя отрицать у человека «права верить», в том числе и права на религиозное верование, закрепленного конституционно. Суть вопроса лишь в том, что это верование обезоруживает человека в его борьбе за лучшее будущее, лишает его объективной, основанной на знании ориентации в мире и в обществе в пользу «ориентации» иллюзорной. Смысл аргументации Джемса в пользу религиозной «гипотезы» состоит в том, что она необходима для уверенности, что мы можем улучшить ситуацию, сложившуюся в посюстороннем мире. «И как раз потому, что в реальном мире большинству людей не удастся устроиться хорошо, Джемс призывает верить в то, что это возможно!»² Гарантией этому и выступает вера в потусторонние силы, благоприятствующие «спасению» мира или, по меньшей мере, его «улучшению».

Но ведь улучшение мира, его совершенствование обосновывается именно не религиозной верой, а научным знанием! Трезвая оценка существующих обстоятельств и тенденций их развития, с одной стороны, наличных средств преобразования существующего, с другой, — вот реальная основа изменения. Именно они рождают идеал, подлежащий осуществлению. Соединяя требование «улучшения» мира («мелиоризм») с религиозным, и только религиозным, идеалом. Джемс тем самым как бы иллюстрирует мысль К. Маркса о религии как выражении действительного убожества социального мира и одновременно протесте против этого убожества; как о сердце бессердечного мира и духе бездушных порядков: «религия есть опиум народа»³.

Естественно, что религиозная концепция Джемса была неприязненно встречена традиционалистами от религии и церкви. Именно от них исходит прочтение его формулы «воля верить» как «воля обманывать» или «воля прину-

¹ См. В. Джемс. Прагматизм. Спб., 1910, стр. 166.

² «Современная буржуазная философия». М., 1972, стр. 256.

доть верить» (the will to make-believe). Правда, такое понимание Джемса можно оценить как самокритику традиционалистов, но Джемс воспринял это достаточно серьезно и в «Многообразии религиозного опыта» (1902) попытался оправдать религию ее «жизненным значением», т. е. теми изменениями, которые она вносит в «жизнь». Резюмируя свое изложение, Джемс заключил, что религиозная жизнь (1) придает жизни «новую прелесть» — «лирическое очарование» или «стремление к суровости и героизму»; (2) порождает уверенность в спасении, душевный мир, любовь, а следовательно, (3) порождает «известные психические и даже материальные последствия». Отсюда следует вывод, что (4) видимый мир является лишь частью духовного и (5) целью нашей жизни выступает «гармония с этим высшим миром»¹.

В данном резюме мы видим прежде всего фальсификацию Джемсом того, что он именуется «религиозным опытом». А именно в первом и втором положениях он фиксирует лишь «позитивную» сторону воздействия религии на человека, сознательно «забывая» его негативную сторону — порождаемое им унижающее человека чувство неполноценности перед лицом божественных сил, чувство «греховности», обреченности, слабости, душевный разлад и т. д. За «стремлением к суровости и героизму» на деле скрывается фанатизм, необузданная жестокость, гонения на «еретиков» и «иноверцев», религиозные войны и преследования. Еще Лукреций (I в. до н. э.) писал, что «религия больше и нечестивых сама и преступных деяний рождала, чем «нечестивые (атеистические, другими словами. — Ред.) ученья»².

Поэтому «психические и даже материальные последствия», о которых пишет Джемс, вовсе не могут быть оценены положительно, а, напротив, заслуживают отрицательной оценки. И выводом из них является не признание «высшего духовного мира» и «гармонии» с ним, но нечто иное. Собственно, когда Джемс утверждает, что «для религиозного опыта и для практических потребностей религии совершенно достаточно веры в то, что позади личности каждого человека, как ее непосредственное продол-

¹ В. Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, стр. 474. Мы сознательно изменили порядок тезисов Джемса (в подлиннике они расположены так: 4, 5, 3, 1, 2), чтобы выявить логику рассуждения Джемса, маскируемую принятым им порядком.

² Лукреций. О природе вещей. М. — Л., 1936, стр. 7.

жение, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и к его идеалам», отличная и более широкая, чем наше сознательное Я¹, он тем самым открывает путь к гораздо более естественному и основательному заключению, согласно которому этой «высшей силой» — благоволящей или зловолящей — является «мир человека» (Маркс), государство и общество, обожествление которых и есть «общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur (вопрос чести. — Ред.)... его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»².

Джемс предельно оптимистичен в своих размышлениях о религии, и его оптимизм есть философское выражение того умонастроения, которое рождает прагматизм как таковой, умонастроения, соответствующего «американскому образу жизни» на рубеже XIX и XX вв., когда казалось, что всем людям предоставлены равные возможности в мире конкуренции, где побеждает настойчивость, упорство, уверенность в своих силах... и эти самые силы. Это были времена, когда американский буржуа не имел еще проблем, но сталкивался лишь с «ситуацией» — значимой здесь и сейчас — и искал выход из нее, полагаясь на наличные средства. Неудача понималась им как следствие личного просчета, невезения, неуверенности и т. д. А мысль о том, что за неудачей кроются какие-то более основательные причины, чем просчет или невезение, казалась «среднему американцу» крамольной. И вера в бога, покровительствующего Америке (in God we trust — чеканится на американских монетах), оказывается неотъемлемым элементом такого умственного настроя:

это вера в высшие и благоволящие нам силы. Причем для Джемса важно то, что бог — не бесстрастный и безличный «абсолют», стоящий «по ту сторону опыта», но именно «живой» элемент индивидуального человеческого опыта, «жизни». Поэтому бог, заметил однажды Джемс, — это «оптовый торговец, а не мелкий лавочник»³, «связав» таким образом религию с жизнью. И человек, верящий в

' В. Джемс. Многообразие религиозного опыта, стр. 516 — 517.

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

3 L. Feuer. Amerikas Philosophic ist tot. — «Die Welt», 28. Mai, 1966.

72

поддержку бога, может достичь успеха скорее, чем не верящий в него.

Общий кризис капитализма, захвативший после первой мировой войны и Америку, заставил прагматистов вновь задуматься над судьбами человека и общества. Для Джона Дьюи (1859 — 1952) они стали именно проблемой, объектом теоретического размышления, а не просто «прагматической веры».

Конечно, Дьюи продолжает линию Джемса, когда он выдвигает на первый план «человеческие проблемы», а не «проблемы философов», «опыт», а не «абсолют». Но оптимизм Джемса — оптимизм времени. Отвечая положительно на вопрос: «Стоит ли жить?», он утверждал, что стоит, «раз жизнь с нравственной точки зрения такова, какую мы создаем ее, а мы твердо решили сделать ее в этом отношении удачной, поскольку это зависит от нас»¹. И раз мы твердо решили, значит, мы сделаем ее «удачной». Дьюи жил в более позднее время, когда господствующим настроением стала «беспокойная и пессимистическая неуверенность. Неуверенность в том, что приготовило для нас будущее, бросает свою тяжелую и черную тень на все аспекты настоящего»². «Опыт» Дьюи оказывается окрашенным в совершенно иные тона. Если в гносеологическом отношении он биологизируется, строится по бихевиористскому образцу, то в социальном отношении он интерпретируется ценностным образом. Переход от факта к ценности невозможен, и истина (фиксация факта) лежит в совершенно иной сфере, чем ценность (оценка факта). В прагматизме, еще с Джемса, «ценность» признавалась элементом опыта, а истина рассматривалась как «родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте»³. Подобно этому и у Дьюи «опыт» однороден как с точки зрения его значимости для жизни

(«выживания»), так и с точки зрения его социальной и личной «ценности». Таким образом, Дьюи сумел ввести в «опыт» еще одно измерение — религиозное.

Логика Дьюи довольно проста. Обычно, говорит он, желания, стремления, искания и т. д. противопоставляют естественному существованию как «субъективное» «объективному» и, соответственно, веру (belief), характеризу-

' У. Джемс Зависимость веры от воли, стр. 68.

2 J. Dewey. *Reconstruction in philosophy*. Boston, 1949, p. VI.

3 В. Джемс. *Прагматизм*, стр. 47.

73

гощую все эти акты, — научному знанию. Между тем единство и непрерывность опыта требуют включения желаний, стремлений и т. п. в знание, а знания — в них. Необходимо признать единство веры и знания. «Обычная ходячая процедура состоит в том, чтобы связать ценность со склонностями как просто личными делами, игнорируя тот неудобный факт, что эта теория делает все верования также делом произвольного, неоспоримого предпочтения»¹.

Но вместо того чтобы отличить объективное знание от такого «произвольного предпочтения», Дьюи ставит его на одну доску с «верованием», провозглашая последнее неотъемлемым элементом «опыта». Защищая «критический» характер всякой науки и философии, Дьюи основывает познание на «предсуществующих верованиях», а эстетическую и нравственную критику — на «предшествующих естественных благах созерцательного наслаждения и социального общения»². Получается крайне любопытная картина: стремясь «защитить» объективность оценочного акта, Дьюи принижает объективность акта научного познания. Поскольку же к числу ценностных интерпретаций относится и религиозная, то ей тоже отводится соответствующее место в идеологической структуре. Обоснованию идеи «религиозного опыта» Дьюи посвящает работу «Общая вера» (1934).

Он начинает ее с критики «сверхъестественного» как атрибута религии, с отрицания особого «религиозного опыта». Дьюи понимает несостоятельность ходячих религиозных аргументов, но считает, что порвать с религией невозможно. Перед ним стоит задача, которую он тремя годами ранее сформулировал так: «Любой подлинно здравый религиозный опыт может и должен приспособляться к любым верованиям, придерживаясь которых мы сочли себя интеллектуально обязанными»³. Дьюи отделяет прилагательное «религиозный» от существительного «религия», чтобы подчеркнуть, что религия соотносится с организованным и институциональным целым — вероисповеданием, церковью, церемониалом (культом) и т. д., тогда как прилагательное «религиозный» представляет лишь сторону, аспект «опыта». Он относится не к сверхъ-

' J. Dewey. *Experience and Nature*, 2-nd ed. La Salle, 1961, ? 343.

2 Ibid., p. 348

3 «*Contemporary American Philosophy*», vol. II. New York, 1930, p. 19.

естественному существу и не является «религиозным опытом» в смысле мистиков и Джемса. Это оценка всего «опыта» как «устроения и гармонизации различных элементов нашего бытия, так что, несмотря на особые изменения, которые происходят вокруг нас, эти условия также устраиваются и улаживаются в отношении к нам. Данное отношение включает ноту подчинения. Но оно добровольно, а не навязано извне... Называя его добровольным, я не имею в виду, что оно зависит от специального решения или волевого акта. Это изменение воли, понятой как органическая полнота нашего бытия, скорее чем какое-либо специальное изменение в воле»¹, т. е. это добровольное, охватывающее все человеческое существо чувство подчинения существующему. Видя, что традиционная институционализованный религия уже не может навязывать человеку эту общую настроенность, Дьюи говорит, что не религия вносит это отношение в человеческую жизнь, но, наоборот, «там, где оно возникает, независимо от того, из каких причин и с помощью каких средств, налицо религиозный взгляд и (религиозная) функция»².

Итак, Дьюи «смягчил» выводы Джемса: совершенно не обязательно заключать, что есть «религиозный опыт», будто бы свидетельствующий о сверхъестественном мире. Но зато весь «опыт», поскольку он несет в себе гармонизацию и устроение, основанные на подчинении, есть религиозный опыт. Следовательно, отвергая религию институционализованную (церковь), Дьюи возвышает религиозное отношение к жизни и миру, не забывая при этом соотнести его с традиционной идеей бога, в котором он видит не антропоморфное существо, а «активное отношение между идеальным и действительным», незримую силу, связанную «также со всеми естественными силами и условиями, включая человека и ассоциации людей, которые способствуют росту идеала и движут его реализацию»³.

Но почему связь идеала и действительности оказывается обязательно связью религиозной и соотносится с именем божества? Неужели дело в том, что Дьюи просто не может избавиться от старых идей и терминов, под которыми скрыты «человеческие» факторы? Нет. Нанося значительный удар по вере в сверхъестественное, этому

¹ J. Dewey. A Common Faith. New Haven, 1934, p. 16 — 17.

² Ibid, p. 17.

³ Ibid., p. 51, 50.

действительно важному фактору религиозного мировоззрения, Дьюи тут же нейтрализует его апофеозом «религиозного». По замечанию американского марксиста Гарри Уэллса, «религиозное» означает у Дьюи то, что знаменуется превращением неподчинения в подчинение, и это превращение, не нуждаясь в ореоле церковного, может уже происходить в школе, и в желтом профсоюзе, и в государственном учреждении. «Но когда бы и где бы подчинение ни было — оно религиозно»¹. Может быть, сказанное не совсем точно передает смысл концепции Дьюи и следует добавить ко всему «радость» добровольного подчинения и слияние с «братьями», с которыми мы «пересекаем один и тот же бурный океан в одной лодке», но суть дела выражена Уэллсом достаточно верно. Отметим только, что, будучи «религиозным», это подчинение неизбежно приведет к формированию и организации, и культуры, и

духовенства, а скорее — приспособит уже сложившиеся церкви к своим изменившимся нуждам.

Дьюи не скрывал своей неприязни к традиционному институционализованному христианству, и его официальные представители платили ему тем же². Однако «натуралистическая» философско-религиозная концепция Дьюи уже сравнительно давно приспособлена к интересам религии. Католический философ Джеймс Коллинз подмечает в концепции Дьюи тот «парадокс», что философ, претендующий на обнаружение «истины, освобождающей человека» с помощью только «научного метода», в то же время пытается «консолидировать свои методологические и метафизические претензии относительно научного метода и естественной области опытной реальности средствами своей реконструкции христианской идеи»³. В действительности здесь нет никакого парадокса: это следствие исходной идеалистической установки прагматизма в целом и инструментализма Дьюи в частности.

Источник «религиозного» у Дьюи — опасный, катастрофический, страшный мир капитала, о котором В. И. Ленин писал: «Страх перед слепой силой капитала, которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит «внезапное»,

' Г. Уэллс. Прагматизм — философия империализма. М., 1955, стр. 230.

2 / . Collins. Crossroads in Philosophy. Chicago, 1939, p. 201 — 202.

3 Ibid., p. 204.

76

«неожиданное», «случайное» разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть, — вот тот корень современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист...»¹. На этот страх перед этим миром Дьюи реагирует именно как идеолог капитализма: констатируя его, он в то же время создает ему идеологическую компенсацию и прикрывает его.

Вместе с тем источник непоследовательности Дьюи — это его «натурализм» в понимании религии. В применении к религиозной проблеме натурализм противопоставляется супранатурализму, т. е. признанию сверхъестественного, сверхприродного. Но если в общефилософской теории «натурализм» как апелляция к природе, без всяких сверхъестественных прибавлений, как правило, тяготеет к материализму, то в философии религии дело обстоит сложнее. Например, католическая философия может без труда совместить совершенно натуралистически понимаемый «закон природы» с таким пониманием самой природы, которое подразумевает сверхъестественное божество, чьи действия могут противоречить законам природы. Для нее оказывается возможной «натуральная», т. е., по существу, натуралистическая, теология наряду с теологией «откровенной» и т. д. Тем более естественно появление в рамках «натурализма» «религиозного» без религии, сверхъестественного и бога. В пределах идеалистического мировоззренческого и теоретико-познавательного подхода такой «натурализм» логически ведет к восстановлению «религиозного», находящего якобы свое законное место в «жизни», в «опыте» людей и религии, бога и церкви.

Это тем более так, что одним из широко принимаемых «натурализмом» положений является позитивистский принцип, согласно которому в отношении натуралистически трактуемых категорий научного знания как утверждение, так и отрицание «метафизических» утверждений, в том числе о существовании бога, научно не осмыслены. «Такой взгляд натурализма, — справедливо пишет по этому поводу прагматист Сидней Хук, — более разрушителен по отношению к атеизму, чем к теизму, потому что атеист не признает, что в его распоряжении имеются какие-либо другие категории понимания, тогда как теист

' В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 419.

77

подчеркивает, что у него они есть»¹. Но в таком случае «натурализм» оказывается открыт всем тем возражениям, которые были выдвинуты в предшествующей главе против неопозитивистской трактовки религиозной проблемы. Однако прагматист переводит ее еще и в другой план: а каковы последствия религиозного действия?

Конечно, ныне мало кто верит в магическую силу молитвы, жертвоприношения, обета и т. д. «Если вы молитесь богу, ожидая, что пойдет дождь или у вас родится сын, то это одно дело. Это дурная наука...» (Разве что, оговаривается автор, будет установлено существование психокинеза.) «Если вы молитесь для того, чтобы облегчить свою душу, это другое дело. Это хорошая психология, хотя можно найти и получше. Если вы молитесь вообще без всякой цели, но из чувства облегчения, благодарности, благоговения или страха, это не наука вообще, но чистая религия или искусство»².

Трудно не согласиться с Хуком, что молитва — это не наука; столь же трудно согласиться с ним, что это искусство; но что это религия (Хук склонен думать, что есть «атеистические религии») — несомненно.

И вот здесь мы сталкиваемся еще с одним пороком «натурализма» в понимании религии. Критикуя в одной из своих работ взгляды неотомиста Ж. Маритэна, С. Хук становится «на сторону» марксистского атеизма, расценивая его как критику абстракций. Тот факт, что Маркс обвинял таких признанных атеистов, как Бруно Бауэр или Макс Штирнер, в том, что они не освободились от религиозных догм, основывается на признании им религии результатом «введения абстракций, происхождение и отнесение (reference) которых объявляются трансцендентными скорее, чем историческими, и которые якобы испытываются интуицией, скорее чем их функциональным использованием в конкретных экспериментальных ситуациях»³. Маркс, думает Хук, подобно Дьюи, считал, что наука отличается от религии тем, что она раскрывает «тайны», тогда как религия освящает их⁴. Но ведь это не так. Маркс никогда не ограничивался раскрытием гносе-

' S. Hook. *Naturalism and First Principles*. — «*Philosophy of Religion*», p. 354.

² Ibid-, p. 344 — 345.

³ S. Hook. *Integral Humanism*. — «*Reason, Social Mythos and Democracy*». New York, 1966, p. 100.

⁴ Ibid., p. 102.

ологических корней религии, ее «земной основы». Это ведь сделал уже Фейербах, не заметивший, по словам Маркса, «что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия»¹.

Но если мы поняли это, то совершенно очевидно, что и самая «невинная» и самая «атеистическая» религия, пусть даже возникающая «из чувства облегчения, благодарности, благоговения», не говоря уже о страхе, неизбежно закрепляется классовым интересом господствующего класса и становится санкцией существующего общества, теми «фальшивыми цветами» (Маркс), которыми украшаются реальные цепи, сковывающие эксплуатируемые массы. Марксистская критика религии сбросила эти цветы с цепей «не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком»². Праг-матистский «натурализм» готов снова украсить гирляндами искусственных цветов «религиозного опыта» старые оковы эксплуатации человека человеком.

2. «Реализм» и религиозная проблема

«Реалистическое» направление в буржуазной философии, получившее наибольшее распространение в третьем-четвертом десятилетиях XX в., было неоднородным как в своих философских установках, так и в своих взаимоотношениях с религией. Главная черта философского «реализма» — признание объективного мира, существующего вне человеческого сознания, и стремление сделать отсюда все основные гносеологические выводы, отрицая при этом материальное единство мира, — обусловила развитие в его рамках целого спектра философских концепций, от откровенно идеалистических и до натуралистических и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

даже материалистических¹. Соответственно, в «реализме» отсутствует единство и в отношении к религии. Мы наблюдаем здесь и теизм Ф. Вудбриджа, Дж. Э. Буде-на или немецкого «критического реалиста» А. Венцля. С. Александер разрабатывает концепцию «преобразованного теизма», в которой божество выступает как направляющая сила мирового процесса и в то же время завершение «эмержентной эволюции»; «персоналистический реализм» Дж. Б. Пратта соседствует с «гуманистическим натурализмом» Р. В. Селларса, для которого религия есть «лояльность ценностям жизни», не имеющая отношения к богу и бессмертию души; антиномизм Н. Гартмана, видящего в религиозной проблеме одну лишь «вечную неразрешимость», «загадку», «неустранимое иррациональное», соседствует с «теологической онтологией» Гюнтера Якоби...

И все же можно выделить одну общую черту всех этих «реалистических» концепций² — стремление не только и не столько развить онтологию религиозного сознания, сколько раскрыть место религии и бога в человеческом «опыте», в индивидуальном сознании человека и социальной жизни человечества. Поэтому даже у тех, кто подробно развивает учение о «космическом» божестве, на первый план в анализе религиозного сознания выступает все же не бог, а человек с его переживаниями. Мы попробуем рассмотреть «реалистическую» философию религии на примере двух крупнейших американских философов этого направления: неореалиста Альфреда Норта Уайтхеда (1861 — 1947) и критического реалиста Джорджа Сантаяны (1863 — 1952). Если первый перешел от религиозно-философской «космологии», где божество играет роль конечного объясняющего принципа космического процесса, к близкому пуританству индивидуализму, в котором религия — это «то, что индивид делает со своим одиночеством»³, то Сантаяна видит в религии средство освобождения от всего мирского, «вторую жизнь» разума, влекомую от преходящих вещей к «вечному». В то же время оба философа связывают религию с революцией в

1 См. Л. С. Богомолов. Философский «реализм» в XX веке. — «Вестник Московского университета», 1971, № 4 — 6.

2 Мы делаем исключение для свободомыслия, представляющего важную мировоззренческую тенденцию в современном американском натурализме.

3 A. N Whitehead. An Anthology. Cambridge (Mass.), 1953, p. 472.

80

науке, поскольку вся наука ныне — «это тайна и парадокс»¹.

Уайтхед, крупный логик и математик, немало занимавшийся теоретической физикой, заинтересовался проблемами философии и религии во второй период своего философского развития, когда он в 1924 г. переехал из Англии в США и стал профессором философии Гарвардского университета². Уже в первой книге этого периода — «Наука и современный мир» (1925) он определил религию как в высшей степени парадоксальное явление: «видение чего-то стоящего вне преходящего потока непосредственных вещей, за ним и в нем; чего-то реального и все же ожидающего реализации; отдаленнейшей возможности и все же величайшего из наличных фактов; чего-то такого, что придает всему значение и все же ускользает от постижения; чего-то обладание, чем есть высшее благо и все же недостижимое; чего-то являющегося высшим идеалом и безнадежным исканием»³.

Для собственно философской концепции Уайтхеда эта формулировка означала, что божественное начало следует понимать как элемент постоянства в изменяющемся мире, действительности в потоке возможности, принцип творчества и объединения, «конкретизации». В другой своей книге — «Процесс и реальность» (1929) Уайтхед строит «философскую космологию», основной идеей которой выступает идея процесса, приходящая на смену статическому взгляду на мир. Выраженный в «материалистической троице» пространства, времени и материи (субстанции), этот взгляд претендует на абсолютную истину:

здесь достигнуты конечные атрибуты действительности. Наука XX в. показала, считает Уайтхед, что эти «сущности» нельзя понимать независимыми друг от друга. Такой взгляд характерен для науки и материализма XIX в. Пространство и время не только

разделяют, но и объединяют, «охватывают» вещи, входят в их внутреннюю структуру, конституируют ее, — таким должен быть новый взгляд.

Казалось бы, Уайтхед глубоко и верно осознает рас-

' G. Santayana. *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1933, p. 81.

2 См. Л. С. Богомолов. *Английская буржуазная философия XX века*. М., 1973, стр. 134 — 143; Он же. *Буржуазная философия США XX века*, стр. 162 — 178.

3 A. N. Whitehead. *Science and the Modern World*. New York, 1963, p. 171.

81

срываемые наукой свойства материального мира. Однако, как показывает сделанный отсюда неореалистом вывод, это не так. Поскольку реальности присущи структурность, связность, динамизм, внутренняя изменчивость, постольку, заключает Уайтхед, нельзя уже характеризовать ее как «материальную»: это «организм», «живая» реальность, процесс синтеза, в котором возникают новые качества. И вместо требуемого развитием науки углубления и совершенствования понятия материи Уайтхед «устраняет» последнее, заменяя его сначала «организмом», а затем и «опытом». И там, где механицизм пытался свести живое к механическим процессам, там Уайтхед старается свести материю к «жизни», а последнюю истолковать по аналогии с сознанием.

Иначе говоря, философское осмысление революции в естествознании привело Уайтхеда к идеализму. Если махизм или неопозитивизм строили субъективно-идеалистическую теорию познания и ограничивались этим, то неореалист пошел дальше, к религиозно-идеалистической «метафизике». Оставив объективный материальный мир саморазвивающихся вещей, Уайтхед провозгласил реальность совокупностью текучих и изменчивых, длящихся и преходящих «событий» (events). Но эти «события» должны быть качественно определены, т. е. подразумевать нечто устойчивое и неизменное, постоянное и вечное — то, что Уайтхед называет «объектами», а затем и «вечными объектами» (eternal objects). Их соединение, естественно, становится проблематичным: как могут объединиться эти противоположности? Решая данную проблему, Уайтхед в поисках аналогии обращается одновременно к логике и математике и к религии. «Вечные объекты» входят в «события» или «действительные сущности» так же, как значение переменной входит в пропозициональную функцию, образуя предложение. Точно так же, как для вхождения значения переменной в пропозициональную функцию требуется деятельность математика, так и для «вхождения» вечного объекта в действительную сущность требуется «субстанциальная активность»¹ конечного или бесконечного порядка. Или, как выражается Уайтхед, «основания вещей всегда следует искать в природе определенных действительных сущностей — в природе бога для оснований высшей абсолютности, в природе определен-

' A. N. Whitehead. *Science and the Modern World*, p. 148 — 149.

82

ных временных сущностей для оснований, относящихся к частным фактам. Онтологический принцип может быть суммирован так: нет действительной сущности, — значит, нет и основания»¹.

Тем самым, говорит Уайтхед, философия осуществляет свою высшую функцию, сливая религию и науку «в единую рациональную схему мысли»². А точнее — подчиняя науку религии. Американский философ-натуралист Моррис Р. Коэн в своей широко известной книге «Американская мысль» правильно заметил, что «первоначально бог был введен Уайтхедом в его философию как что-то побочное, с целью скрыть серьезное метафизическое затруднение»³; преодолеть трудности, вызванные идеалистическим решением мировоззренческих проблем современного научного познания, скажем мы. Введенный в философию, он сразу узурпировал, как это всегда бывает, объяснительные функции, стал центральным понятием «спекулятивной космологии» Уайтхеда. Концепция мира приобрела пантеистический характер. Согласно ей, «первоначальная» (primordial) природа бога образует мир «вечных объектов», или платоновских «идей», которые, переходя в мир пространства и времени, порождают «производную» (consequent) природу бога, или физический мир. В свою очередь по мере отмирания «действительных сущностей» физического мира содержащиеся в них «вечные объекты» возвращаются в идеальный мир «первоначальной природы божества, обретая в ней бессмертие». Бог «спасает мир по мере того, как он переходит в непосредственность собственной жизни бога... Бог не творит мир, он спасает его»⁴.

Это построение Уайтхеда оригинально лишь по способу обоснования, но не по содержанию, ибо повторяет давно известные схемы религиозной философии и не решает реальных мировоззренческих проблем. «Спекулятивная космология» Уайтхеда превосходно вписывается в систему современных религиозно-философских учений, от неогегельянства до тейярдизма, и представляет интерес, пожалуй, лишь как философская установка крупного ученого, силой обстоятельств вынужденного принять идею бога. Трудно удержаться от мысли, что этот шаг

¹ J. N. Whitehead. *Process and Reality*. New York, 1960, p. 28.

² Ibid, p. 23.

³ Моррис Р. Коэн. *Американская мысль*. ?, 1958, стр. 221.

⁴ A. N. Whitehead. *Process and Reality*, p. 526.

83

обусловлен обстоятельствами личной жизни философа — религиозное воспитание в семье (отец Уайтхеда — англиканский священник), личная религиозность, усугубленная гибелью во время первой мировой войны младшего сына, общая религиозная атмосфера Гарварда. Правда, сама по себе философская религия Уайтхеда еще не представляла выхода для этих чувств. Поэтому в своей книге «Религия в процессе создания» (1926) Уайтхед поставил проблему роли религии в личной жизни человека, решив ее в духе крайнего индивидуализма, порождаемого настроением покинутости.

Основная мысль Уайтхеда относительно религии состоит в том, что религию нельзя понимать как в первую очередь социальный факт. И хотя социальные факты имеют для

религии огромное значение, социальная природа человека «оставляет незатронутым тот пронизанный благоговейным ужасом конечный факт, что человеческое существо сознательно находится наедине с собою, ради самого себя»¹. Ритуал и эмоции, вера и рационализация верования социальны, рассуждает Уайтхед, но сама религия всегда покоится на трех основных понятиях, всецело связанных с индивидуальностью: это ценность индивидуального для самого себя, взаимная ценность индивидов и ценность «объективного мира, который представляет собой общность, производную от взаимоотношений составляющих его индивидов, и, следовательно, необходим для существования каждого из этих индивидов»². Из последнего принципа религия заимствует свою характеристику «лояльности миру» (world-loyalty), но индивид никогда не может раствориться в нем: индивиды «прибавляются к общему запасу и все же страдают в одиночку. Мир — это сцена одиночества в сообществе»³.

Эти положения сближают Уайтхеда с тенденциями персоналистской реакции на растворение абсолютным идеализмом личности в «Абсолюте», а постоянное подчеркивание одиночества человека перед его «сообщест-

¹ A. N. Whitehead. Religion in the Making. — «An Anthology», p. 472.

² Ibid., p. 488 — 489.

³ Ibid., p. 499. «Великие религиозные концепции, которые владеют воображением цивилизованного человечества, — пишет Уайтхед, — суть сцены одиночества: Прометей, прикованный к скале, Магомет в пустыне, медитации Будды, одинокий Человек на кресте. Глубинам религиозного духа присуще чувствовать себя покинутым, даже богом» (ibid., p. 473).

84

вом» (community) — с экзистенциализмом, в котором общение людей трактуется как «коммуникация одиночек» (К. Ясперс). Отношение человека к «общности» — к религиозной или светской общине — выступает в философии Уайтхеда выражением ценности индивидуальной личности, а не просто фактом. Отсюда и своеобразный аристократизм религиозной концепции Уайтхеда («Ибо много званых, а мало избранных», — часто повторяет он слова евангелия, противопоставляя их иудаистской идее «избранного народа»). Религия, считает Уайтхед, развивается в направлении все более индивидуалистических форм. Поэтому можно признать верным утверждение Морриса Коэна о том, что «философия Уайтхеда представляет собой возврат к пуританской индивидуалистической фазе религии»¹.

И тем не менее отношение Уайтхеда к религии далеко не однозначно. Прежде всего, он попытался подойти к религии исторически, определить ее роль на разных этапах развития общества. И хотя она в общем «главный инструмент прогресса», тем не менее мы не можем игнорировать связанных с нею ужасов: человеческих жертвоприношений, ритуального каннибализма, предрассудков и религиозной ненависти, религиозного фанатизма и истерии — одним словом, всего того, что делает религию «последним пристанищем дикости человеческой». Если «коммунальные религии» имели своей целью укрепление социального единства и представляли собой выражение «социального сознания», обращенного к лично нам известным и любимым людям, то выход человечества за пределы племени, к космополитизму и «мировому сознанию» означает, что эти религии не могут уже служить «двигателем прогресса». Мировые религии — христианство и буддизм — связаны с возникновением нового,

универсального сознания, которое в силу самой своей универсальности вносит ноту одиночества, ибо «универсальность есть отделение от непосредственного окружения»². В этом смысл и метафизики Уайтхеда, разделяющей всеобщее и особенное как «сущности» и «события», и его понимания религии.

Уайтхед считает, что возврат христианства, особенно в его католической разновидности, к «семитическому по-

' Моррис Р. Коэн. Американская мысль, стр. 222. 2 A. N. Whitehead. Religion in the Making, p. 484.

85

нятию» бога как личного индивидуального существа, в котором рационализируется племенной бог ранней коммунальной религии, означал «потерю бога», ибо «завет любви» был заменен «заветом страха», и христианский мир стал миром «запуганных людей» (of terrified populations). И «если современный мир должен найти бога, то он должен обрести его посредством любви, а не страха, с помощью Иоанна, а не Павла»¹. В этом смысл Новой Реформации, начало которой Уайтхед провозгласил в 10-й главе своей книги «Приключения идей». Он хотел превратить религию в «общую основу для единства цивилизаций», используя для этой цели философскую теологию, задача которой — «показать, как мир основан на чем-то стоящем вне просто преходящего факта и как он завершается в чем-то стоящем вне исчезновения событий»².

Таким образом, Уайтхед вписывает бога платоновского «Тимея» или неоплатоновских спекуляций в систему христианской теологии, надеясь тем самым связать философию с религией. Правда, задачи, которые Уайтхед ставил перед собой, остались нерешенными: «бог» в системе Уайтхеда оказывается выражением трудностей, обусловленных неверным исходным пунктом философствования, а традиционные религиозные проблемы — творение и спасение, соотношение добра и зла и т. д. — изложены чисто риторически.

Иной подход к религии у Джорджа Сантаяны. Философ начинает с натуралистической установки: трансцендентного божества нет; все конфликты и неурядицы в мире разума совершаются из-за претензий религии на то, чтобы иметь дело с фактами. Общая идея подхода Сантаяны к религии состоит в том, что «религия и поэзия тождественны по своей сущности и различаются только способом, каким они применяются к практическим делам. Поэзия называется религией, когда она вторгается в жизнь, а религия, когда она просто накладывается на жизнь, рассматривается как являющаяся не более чем поэзией»³.

Итак, религия и поэзия тождественны по своему характеру и различаются лишь способом использования в

' A. N. Whitehead. Religion in the Making, p. 495.

2 A. N. Whitehead. Adventure of ideas. New York, 1958, p. 176.

3 G. Santayana. Interpretations of Poetry and Religion. New York, 1957, p. V.

86

жизни. Но чем же тогда объяснить обычное их противопоставление? Именно этой претензией церкви на выражение в ее догматах некоторой истины о мире. В отличие от религии поэзия рассматривается не более как чистая игра воображения. Усматривая в религии значительную долю воображения, либеральная теология «стремится усилить религию, минимизируя ее содержание, как теоретическое, так и связанное с благочестием (devotional), и с этой точки зрения представляется просто обедняющей религиозные символы и вульгаризирующей религиозные цели... Мифология не может стать наукой, будучи уменьшенной в объеме, но она может в качестве мифологии потерять свою ценность»¹.

С другой стороны, позитивистская критика религии, основывающаяся на анализе фактов, оставляет в стороне высшие стороны человеческой природы. Она не видит в фактах отправного пункта для творческого движения воображения, воплощающегося в обществе, религии и искусстве. «Только как условия этих человеческих действительностей факты природы и истории могут стать морально понятными или практически важными. Сами по себе они суть тривиальные инциденты, сплетни Судьбы (gossip of Fates), гогот ее неистощимой болтливости»². «Средний путь», который выбирает Сантаяна, состоит в том, чтобы понять религию как результат воображения («поэзия, в которую мы верим», «великие сказки совести», «разговоры с самим собою (soliloquies) и призраки») ³. Инстинктивно человек знает, что, «говоря о богах, мы имеем дело с мифами и символами», тогда как «молитва у здравомыслящих людей никогда не заменяла практических усилий по достижению желанной цели; это доказательство того, что сфера выражения никогда не спутывалась со сферой реальности»⁴.

Число аналогичных выдержек из многочисленных произведений Сантаяны можно значительно увеличить. Однако первое, что бросается в глаза исследователю религиозной концепции Сантаяны, — это попытка сравнить религию и науку. Если в начале своей философской карьеры

¹ G. Santayana. *Interpretations of Poetry and Religion*, p. VII, VIII.

² Ibid., p. IX.

³ Ibid., p. 26; G. Santayana. *The Wisdom of G. Santayana*. New York, 1964, p. 195, 165.

⁴ Ibid., p. 288, 289.

еры Сантаяна еще понимал науку позитивистски, как фиксацию фактов с целью приспособиться к действительности, то позднее он пришел к мысли, что наука — это тоже... поэзия. Совершенное научное знание — иллюзия, поддерживавшаяся в классической науке наглядностью ее образов и тесным единством в ней теории и практики. Современная наука все более подводит к мысли, что самые «естественные» образы уступают место образам все более странным и необычным. Мы уже не путешествуем в пространстве и времени, но как бы несем их с собой или сплетаем вокруг себя. Мы измеряем время не «естественным» образом, по солнцу или звездам, но по «часам», понимая под ними любой рекуррентный (повторяющийся) ритм: Наука и техника, ее практическое применение все более расходятся между собой: «техника науки, подобно технике промышленности, стала вещью в себе; одна прикрывает свой объект, каковым является природа, тогда как другая разрушает свое назначение, каковым выступает счастье»¹.

Итоги революции в науке можно охарактеризовать так: с одной стороны, гордость за науку должна превратиться в смирение, ибо наука «не должна более воображать, что она раскрывает внутреннюю природу вещей»;

с другой стороны, надо признать тот парадоксальный факт, что «формы науки произвольны (optional), подобно различным языкам или методам обозначения. Один может быть более удобным или тонким, чем другой, согласно месту, чувствам, интересам и сфере деятельности исследователя; реформа в науке может сделать старые теории антиквированными, подобно обычаю носить тогу или ходить обнаженным; но она не может сделать их ложными, себя — истинной»². В то же время наблюдаются также сдвиги и в социальном отношении — наука становится непонятной для большинства людей; мы принимаем ее на веру, опираясь на авторитет небольшого числа ученых. Современная теория «возникает таинственно и величественно, как мистика в монастыре или теология на церковном соборе: Совет (Soviet) ученых мужей провозглашает ее. Более того, это просто система между системами и движение между движениями. Система, ко-

¹ G. Santayana. *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, p. 74.

² Ibid., p. 79.

86

торая, даже если она имеет серьезных соперников, может поддерживаться в течение столетий, интенционально...»¹.

В своей итоговой работе «Царства бытия» Сантаяна признал, что «здравый» ответ на внешние природные воздействия — это наше успешное действие. Все же наше познание «с самого начала равно произвольно, поэтично и, если хотите, безумно (mad)»². В гносеологическом отношении этим сказано все. Теперь можно сколько угодно писать, что религия — это «поэзия, в которую мы верим», или «сказки совести» и «призраки». Ведь раз наука «произвольна, поэтична и, если хотите, безумна», то она ничем не отличается от религии, и они стоят на одном уровне как знание. И пугающий Сантаяну образ отчужденной от человека науки, «демократии теорий, избираемых на короткий срок службы, говорящих на лавочном жаргоне и едва ли способных быть представленными широкой публике»³, оказывается теперь более чуждым ему, чем поэтически-религиозная установка. В религии, как и во всякой поэзии, он находит воплощение прекрасного, свободную игру воображения и в то же время моральный идеал, стремление перестроить в соответствии с ним весь образ жизни человека. Религия проецирует моральный идеал в природу, в мировую реальность, творя таким образом бога.

Однако такое морально-эстетическое представление о религии раскрывает одну роковую слабость учения Сантаяны. Религия — что Сантаяна прекрасно знает — выступала в функции оправдания мерзостей существующего общества, защиты классового господства, эксплуатации, неравенства людей. Пытаясь фантастическими средствами исправить недостатки действительности, религия приносила новые бедствия. Превратить религию в разновидность «поэзии» — значит сохранить за нею старую функцию «опиума народа», средства установления мнимой гармонии в реальном водовороте социальных противоречий. Сантаяна признает, что религия необходима для жизни общества. В своей речи «Последняя религия», произнесенной по

случаю трехсотлетия со дня рождения Спинозы, он характеризовал религиозное умонастроение современности как такое представление, когда человек «в

' G. Santayana. *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, p. 85.

2 G. Santayana. *The Realms of Being*. New York, 1942, p. IX.

3 Ibid., p. 289.

89

каждый момент и в каждой частности находится в руках некоторой чуждой и неисповедимой силы»¹.

Человек ничего не знает о «чуждой и неисповедимой силе»; она представляется только как противовес его бессилию. «Моральное присутствие» данной силы ощущается ночью, в пустыне, в крайней ситуации, при рождении и перед лицом смерти. Ее единство — это единство моего духа, трагически одинокого, испытывающего единую судьбу во всех случаях моей жизни. «Чуждая и неисповедимая сила» является мне в тысячах явлений, которые рождают во мне новые духовные ресурсы. Подчиняясь этой силе, я узнаю способы ее действия и получаю новые силы. Из пассивного мой дух становится активным, наслаждаясь проявлениями этой универсальной силы, испытывая «счастливое возбуждение» и «интеллектуальный восторг» от напора иррациональных фактов. И «мое собственное помрачение, мои собственные пороки, мои собственные печали могут стать для меня объектом точного исчисления и приятного удивления. Философский глаз может составить космическую гармонию из этих необходимых конфликтов и бесконечную жизнь из этих желанных смертей»².

Именно Спиноза, считает Сантаяна, выступил «возвышенным пророком» такой религии. Но он был слишком уверен в силах человеческого разума и потому отождествил бога с природой. Мы сейчас скромнее: бог — не вселенная, но возможное «благо во вселенной»: это «не вселенная, которой поклоняются, но молящаяся вселенная» (*not a universe worshipped, but a universe praying*). Благо рассеяно во вселенной, в ее противоположных воплощениях, и мистик «эмоционально достигает этой тайны, недостижимой логически». Поэтому объекты нашего опыта — это не просто прагматические эквиваленты религиозных мифов или сами прагматические функции этих объектов:

они — объекты веры, и религия человечества, как и его наука, всегда основывалась на вере, и если бы были боги, то стремление поклоняться им было бы нашей истинной сердечной связью и последней религией, «ибо мы признаем универсальную силу и уважаем ее, потому что мы зависим от нее в своем существовании и в своих судьбах»³.

' G. Santayana. *Ultimate Religion*. — «*Classic American Philosophers*». New York, 1951, ? 319. 2 Ibid, p 321 3 Ibid., p 324 — 325.

90

Что же предстает перед нами из этой речи, кроме обычной риторики? Совершенно явное обожествление сущего в его эстетических потенциях, в его моральных тенденциях и эмоциональных выражениях. Откровенное примирение с бедствиями и несчастьями настоящего во имя заложенного в нем блага и красоты. Поклонение «не

только тревожной славе и кратковременным совершенствам этого мира, но, скорее, тому желанному совершенству, той вечной красоте, которые лежат в сердце каждого живого существа'¹... и которые так жестоко попираются реальными обстоятельствами реального мира капиталистической эксплуатации.

* * *

Моррис Коэн писал о том, что Уайтхед и Сантаяна, эти «наименее американские из всех американских философов», бросили вызов «религии социального мистицизма и добрых дел, проповедуемой Джейн Эддемс и Джоном Дьюи»². Конечно, философская религия Уайтхеда и эстетическая Сантаяны действительно противостоят прагматистскому мелиоризму и религии «малых (хотя, может быть, и «добрых») дел». Однако, по нашему мнению, важнее то общее, что их объединяет. А именно — обращение к человеческому «опыту» в поисках значения и смысла религии, попытка вписать религиозное отношение и действие в социальный и жизненный контекст современного капиталистического общества и тем самым влить новые силы в обветшавшие члены религиозного тела. То, какими средствами это осуществляется, имеет здесь уже второстепенное значение.

Глава 4

ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИЯ 1. Фрейдизм и религия

Фрейдизмом, или психоанализом, называется учение австрийского психиатра Зигмунда Фрейда (1856 — 1939) о структуре и функционировании человеческой психики. Основы этого учения были заложены в конце XIX в., когда Фрейд попытался по-новому осмыслить сущность

¹ O. Santayana. *Ultimate Religion*, p. 326. ² Моррис Р. Коэн. *Американская мысль*, стр. 223.

91

неврозов (определенной группы душевных заболеваний, не связанных с видимыми соматическими расстройствами) и наметить эффективные пути их лечения. Позднее Фрейд и его многочисленные последователи применили психоанализ к пониманию основ общественной жизни, морали, права, искусства, религии, и в XX в. он постепенно приобрел значение чрезвычайно влиятельной фи-лософско-антропологической концепции.

В своем мировоззренческом развитии Фрейд прошел очень сложный и противоречивый путь. Делая свои первые шаги в области психиатрии, он руководствовался установками естественнонаучного материализма XIX в., но как творец психоанализа Фрейд отошел от них в сторону идеалистическо-иррационалистической «философии жизни» (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и Др.), под влиянием которой сложилось представление об основополагающем значении для человеческого поведения «психической энергии», присущей инстинктивно-биологическим влечениям индивидов. В психике человека Фрейд сначала выделял две относительно автономные, но постоянно взаимодействующие структуры (бессознательное «оно» и сознательное «я», или «эго»), а затем добавил к ним третью («сверх-я», или «супер-эго», которое внедряется в «я», но без специального анализа не сознается им: это — интериоризированные культурно-социальные нормы).

Причиной неврозов Фрейд провозгласил особого рода конфликты между «оно», «я» и «сверх-я». Поставив важную проблему о роли неосознаваемых побуждений в функционировании человеческой психики, Фрейд неправомерно абсолютизировал ее и вместе с тем во многом мистифицировал бессознательное. Глубочайшими и определяющими инстинктивно-биологическими влечениями человека, начиная с момента его рождения, Фрейд объявил сексуальные или эротические влечения, обозначив их термином «либидо». Вследствие того, считал Фрейд, что в раннем детстве эти влечения носят кровосмесительный (инцестуозный) характер, они встречают противодействие со стороны родителей, которые заставляют ребенка подчиниться выработанному обществом («культурой») запрету. Входящее таким образом в сознание ребенка «сверх-я» приводит к вытеснению инцестуозных влечений в бессознательное; эти влечения, заряженные психической энергией, ищут, однако, выхода в сознание, что порождает систему неадекватных «символических»

92

действий и представлений, являющихся невротическими симптомами. Такие сексуально обусловленные неврозы Фрейд считал обязательным этапом психологического развития ребенка. В ряде случаев они возникают и у взрослых людей, если их влечения аналогичным образом вытесняются в бессознательное.

В ясном осознании «я» своих запретных влечений, обеспечиваемом психоаналитической дешифровкой смысла невротических симптомов, Фрейд видел средство восстановления психического здоровья. Фрейдовский пан-сексуализм, неправомерно возводящий в общепсихологический закон причины заболеваний некоторых невротиков и базирующийся, в сущности, на произвольном толковании смысла самых разнообразных человеческих действий и представлений, был несколько ограничен после того, как Фрейд допустил наряду с «Эросом», толкуемым в его поздних работах как стремление к жизни, существование «Танатоса», изначального и неискоренимого влечения «оно» к смерти и разрушению. Однако это допущение, призванное объяснить один из важных аспектов человеческой деятельности, не изменило существа его идеалистическо-иррационалистического учения. Напротив, оно знаменовало все большее тяготение Фрейда к своеобразному мифотворчеству.

Культурологическая концепция Фрейда как базис его религиоведения

По своему замыслу и ближайшей цели фрейдовский психоанализ был ориентирован на изучение и излечение психики индивидов, но он с самого начала заключал в себе тенденцию на объяснение общественного сознания в его настоящем и прошлом. Те «запреты», которые, считал Фрейд, вытесняют сексуальные влечения в сферу бессознательного и порождают неврозы, были, в сущности, не чем иным, как социальными нормами нравственности и права, возникшими на заре человеческой истории. Фрейд назвал их «культурными запретами» и полагал, что чрезвычайно важно выяснить — как, почему, при каких условиях они возникли, утвердились, эволюционировали. Это привлекало внимание Фрейда к проблемам формирования и сущности человеческой культуры.

Надо отметить, что названные проблемы, которые всегда волновали мыслящих людей, стали особенно ин-

93

тенсивно обсуждаться во второй половине XIX в., получив мощный импульс от учения Дарвина о естественном происхождении человека. В условиях принципиальной доказанности этой линии биологической эволюции первостепенную важность приобрел вопрос о культурно-социальном содержании антропогенеза. В научный оборот был введен в большом объеме свежий фактический материал, собранный целым отрядом антропологов, напряженно исследовавших примитивные культуры. Игнорирование буржуазными учеными марксистского решения проблемы антропогенеза, их приверженность к идеалистическому пониманию истории серьезнейшим образом препятствовали, однако, адекватному пониманию того, как в действительности происходило формирование человеческой культуры. При всех достижениях частного характера теории буржуазных исследователей генезиса культуры, в том числе и Фрейда, давали в целом более или менее мистифицированное представление о сущности, движущих силах, закономерностях и перспективах развития человечества.

Основным методологическим пороком фрейдовской культурологии является свойственная ей неправомерная экстраполяция закономерностей развития психики индивида (понимаемых Фрейдом весьма искаженно) на историю общественного сознания. Как писал сам Фрейд, он стремился «судить об общем развитии человечества по своему опыту, приобретенному... на пути изучения душевных процессов отдельных лиц за все время их развития от детского возраста до взрослого», перенося психологические характеристики «с отдельного человека на все человечество»¹. Фрейд пытался таким образом понять общество, исходя из неверно представляемого индивида, тогда как научно плодотворным является лишь противоположный подход: чтобы судить об индивиде, надо знать общество, ибо, как указывал Маркс, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»².

Отмеченный порок методологии Фрейда усугубляется тем, что Фрейд экстраполирует на все человечество психологические черты не просто индивида, а невротика, т. е.

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии. М. — Л., 1930, стр. 55 — 56.

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

94

индивида, страдающего от нервно-психических заболеваний. На этом пути Фрейд выдвинул целый ряд несостоятельных утверждений. По его мнению, во-первых, все люди в большей или меньшей мере являются невротиками. Во-вторых, каждый ребенок в своем индивидуальном развитии проходит фазу невроза. В-третьих, стадия невроза является характерной и для первобытного человечества. Через нее проходят все народы в своем культурно-историческом развитии. На основании поверхностных и нередко надуманных аналогий Фрейд заявлял, что «душевный больной и невротик сближаются с первобытным человеком отдаленного доисторического времени» и для психоанализа «должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни»¹. Выраженные в различных мировоззренческих системах древности фантастические представления о гнетущих людей силах Фрейд был склонен трактовать просто как неврозы, снимая тем самым вопрос о гносеологических и классово-социальных корнях этих представлений.

Рассматривая культуру сквозь искаженную призму невротического сознания индивида, Фрейд ошибочно квалифицировал ее как систему запретов, блокирующих природные влечения человека. По выражению Фрейда, «вытеснение влечений» — это «мерило достигнутого культурного уровня»² и «культурное развитие человечества» — это, в сущности, «отречение от природных страстей, удовлетворение которых гарантирует элементарное наслаждение нашему «я»»³. Хотя сам Фрейд в целом, несомненно, был сторонником культурного развития и считал культуру величайшим достижением человечества, тем не менее фрейдовское понимание ее сути логически вело к ее негативной оценке как некоего античеловеческого, «невротизирующего» института — главного источника тягостной неудовлетворенности людей своей жизнью. В учении ряда неофрейдистов о «репрессивном» характере культуры и необходимости бунтарского отрицания отмеченная тенденция была полностью реализована. Учение Фрейда содержало в себе также возможность неверного истолкования всех социальных конфликтов как вы-

¹ 3. Фрейд. Тотем и табу. М. — Пг., 1924, стр. 14.

² Там же, стр. 108.

³ Там же, стр. 16.

95

ражения антитезы между человеческой «природой», определяемой совокупностью изначальных и неискоренимых влечений, и «культурой».

Следует заметить, что фрейдовский термин «культура» в большинстве случаев оказывается равнозначным понятию «общество». В наиболее развернутом определении «человеческой культуры» Фрейд указывает, что «она охватывает все приобретенные людьми знания и способы, чтобы господствовать над силами природы и добывать блага для удовлетворения человеческих потребностей», и в то же время она включает «все институты, регулирующие отношения между людьми, в особенности распределение добываемых благ»¹. Поэтому фрейдовская культурология фактически выступает как социально-историческая концепция.

«Решающее значение для суждения о человеческой культуре» имеет, согласно Фрейду, «психологический факт», что «у всех людей еще живы разрушительные, антисоциальные, антикультурные тенденции и что эти стремления у значительного количества лиц настолько сильны, что определяют их поведение в общежитии»². В силу этого «всякая культура должна быть построена на принуждении и на отказе от влечений», и при ее понимании оказывается, что «центр тяжести с материальных интересов передвинут на психику. Решающим является вопрос, удастся ли и в какой мере уменьшить для людей тяжесть жертвы, которая состоит в отказе от своих влечений, примирить людей с теми жертвами, какие им приходится неизбежно нести, и каким образом вознаградить их за эти жертвы»³.

Приписывание определяющей роли психологическим мотивам, коллизиям и способам их разрешения в деятельности людей является, несомненно, выражением идеалистического воззрения на социально-культурный процесс, которое Фрейд сознательно противопоставляет материалистическому пониманию истории.

Классово-социальный смысл культурологической концепции Фрейда раскрывают утверждения о том, что «культура есть нечто такое, что навязывается сопротивляющемуся большинству меньшинством, овладевшим

' 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 8.

2 Там же, стр. 9.

3 Там же, стр. 9 — 10.

96

способами власти и принуждения»'. Согласно Фрейду, «невозможно отказаться ни от метода принуждения к культурной работе, ни от принципа господства меньшинства над массой, так как масса ленива и инертна, не любит отказываться от влечений и не поддается убеждениям в том, что такой отказ неизбежен, тогда как каждый в отдельности думает, что разнужданность вполне допустимая вещь. Только влияние исключительных личностей, которых массы признали своими вождями, может заставить обратиться к той полезной работе и к тем жертвам, от которых зависит сущность культуры... Поэтому представляется необходимым, чтобы такие люди власти были независимы от массы»².

В приведенных высказываниях Фрейда, относящихся к второй половине 20-х годов XX в., весьма четко сформулированы основополагающие идеологические установки империалистической буржуазии, вплоть до самых реакционных, использовавшихся для оправдания фашистской диктатуры. Надо подчеркнуть, что для Фрейда эти высказывания не были случайными, а вытекали из самой сути психоаналитического воззрения на человека. Фрейд не соглашался с тем, что потребность существующей «культуры» вырабатывать средства своей защиты от масс «зависит от несовершенства достигнутых форм культуры»³ и что так называемое «неумение массы работать без принуждения» является «следствием неправильных культурных установлений...»⁴.

Формально признавая «грандиозность плана» создать новые «культурные установления» и воспитать поколение людей, для которых добровольный труд станет первейшей жизненной потребностью, Фрейд тем не менее относился к подобным идеалам с величайшим скептицизмом. Опыт успешного социалистического строительства в СССР, квалифицируемого как «большой культурный эксперимент», Фрейд отказывался принимать в расчет: «То, что там подготавливается, еще не созрело и не подлежит обсуждению, тогда как наша давно устоявшаяся культура, наоборот, предоставляет богатый материал для обсуждения»⁵. Культурологические принципы Фрейда были свое-

1 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 9.

2 Там же, стр. 10.

3 Там же, стр. 8 — 9.

4 Там же, стр. 10. 6 Там же, стр. 12.

97

образным резюме чрезвычайно длительной, но все же исторически ограниченной стадии развития человеческого общества, и психоанализ способствовал тому, чтобы свойственные этой стадии антагонистические общественные отношения абсолютизировались за счет их интерпретации как обусловленных неизменной сущностью человеческой психики: «Принуждение... основывается, без сомнения, на том психологическом факте, что у человека имеются разнообразнейшие влечения, окончательное направление которых зависит от ранних детских переживаний»¹.

Все эти идеи являются доминирующими в культурологической концепции Фрейда, но она содержит также идеи другого рода в силу противоречивости воззрений основателя психоанализа вообще. У Фрейда можно встретить высказывания о несправедливости такого общественного устройства, при котором «имущие классы» наделены большими привилегиями, а на «обездоленные классы» падает «добавочная масса лишений», так что «ограничениям» подвергаются «только одни определенные классы общества»². Недовольство народных масс подобной несправедливостью Фрейд считает закономерным и оправданным. «Если культура, — пишет он, — не сумела подняться над тем уровнем, при котором удовлетворение известного числа участников обуславливается подавлением желаний остальной части, возможно большинства, — а ведь так именно дело обстоит во всех существующих культурах, — то становится понятным, почему притесненные проявляют сильную враждебность к культуре, существующей благодаря их труду, но дающей им только самую ничтожную долю своих благ»³.

Фрейд настроен критически по отношению к такого рода «культурам»: «Едва ли нужно говорить, что культура, оставляющая неудовлетворенными так много участников и даже приводящая к мятежам, не может рассчитывать на длительное существование, да и не заслуживает этого»⁴. Фрейд высказывал надежду, что научно-технический прогресс позволит со временем обеспечить всех членов общества жизненно необходимыми «благами». Он мечтал также об улучшении «устройства обще-

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 11.

² Там же, стр. 14.

³ Там же, стр. 15.

⁴ Там же.

ства», «совершенствовании» принятых в нем законов и норм; известны высказывания Фрейда о недопустимости «всевластия государства» и подавления демократических свобод. Все это, несомненно, противоречит фрейдовской апологии авторитарного господства социальной элиты над массами, однако не выходит за рамки буржуазного либерализма и реформизма. Нет никаких оснований для того, чтобы видеть во Фрейде, как это делают многие его современные поклонники на Западе, радикального критика буржуазного общества или даже революционера, сравнимого с Марксом. Лейтмотивом всех рассуждений Фрейда о «несовершенстве» «нашей» (т. е. буржуазной) «культуры» является стремление отыскать средства для «примирения» с ней массы людей, устраняя «опасные возмущения» и «мятежи» против нее.

Фрейд как критик религии и атеист

Культурологические размышления Фрейда с необходимостью подвели его к проблеме религии и оказались тесно переплетенными с решением этой задачи. При рассмотрении «культурных запретов» Фрейд не мог не обратить внимания на их связь с религиозными представлениями, тем более что теологи приписывали древнейшим нормам, регулирующим человеческую жизнь, божественное происхождение. Надо заметить, что начиная со второй половины XIX в. исследователи первобытной культуры проявляли все возрастающий интерес к мифологии различных народов, надеясь через выявление ее реально-жизненной основы узнать о самом далеком прошлом человечества и вместе с тем о закономерностях функционирования человеческого сознания. Поиски скрытого смысла мифов, дешифровка их символики по-своему ставили проблему бессознательного, занявшую центральное место в психоанализе. Фрейд, естественно, полагал, что его учение в этом отношении обладает наибольшими возможностями применения к «невьясненным проблемам психологии народов»¹. Стимулирующее влияние на него оказали работы швейцарского психоаналитика К. Юнга, который одно время считал себя последователем Фрейда, а затем разошелся с ним, пытаясь объяснить «глубинную» психику индивидов посредством «кол-

' 3. Фрейд. Тотем и табу, стр. 11.

99

лективного бессознательного» как хранителя вечных общечеловеческих образов, или «архетипов», которые проявляются как в мифологии народов, так и в невротических порождениях индивидуального сознания. Сторонники психоанализа еще до Фрейда выдвинули положение о существенном родстве религиозно-мифологических представлений с невротическими образами.

Интерес Фрейда к исследованию религии, впервые зафиксированный в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), оказался очень устойчивым и сохранился до конца его жизни. Последняя религиозно-ведческая работа Фрейда «Моисей и монотеизм» (1939) была опубликована в год смерти автора. В промежутке между этими публикациями увидели свет еще две посвященные религии книги: «Тотем и табу» (1913) и «Будущность одной иллюзии» (1927). Хотя работы Фрейда сравнительно невелики по объему, в них затронуты едва ли не все существенные религиозно-ведческие проблемы того времени: происхождение, эволюция и перспективы существования религии; сущность и смысл религиозных представлений, чувств и ритуалов; роль религии в жизни человечества, ее отношение к морали, праву, науке, искусству.

Приступая к исследованию религии, Фрейд был твердо убежден, что не существует бога или каких-либо иных сверхъестественных существ, которые могли бы выступать в роли создателей и управителей мира, определяющих человеческие судьбы. Это убеждение он сохранил до конца своих дней, квалифицируя религию как «иллюзию», заслуживающую пристального внимания ученых лишь потому, что она занимала и занимает еще громадное место в жизни человечества, являясь тем самым выражением каких-то существенных черт «психологии народов». Воспитанный в семье, не исповедовавшей религии, Фрейд укрепился в свободомыслии под влиянием передовых естественнонаучных идей своего времени. В целом ряде важных мировоззренческих вопросов Фрейд разделял положения естественнонаучного материализма как нечто само собой разумеющееся и совершенно очевидное для ученого

Произведения Фрейда пронизаны уверенностью в объективности и вечности существования природы, явления которой связаны причинно-следственными отношениями и строго подчинены естественным законам, вполне пости-

100

жимым для человеческого интеллекта, вооруженного наукой. Фрейд был горячим сторонником дарвиновского учения об обусловленной естественными причинами эволюции органического мира, на высшей ступени развития которого возникает человечество. Психоанализ понимался Фрейдом как необходимое распространение на область психики принципов строгого научного исследования, хотя по своему действительному содержанию и значению эта теория пришла в резкое противоречие с первоначальным замыслом, оказавшись наполненной идеалистическими выводами.

Очень многое в подходе Фрейда к религии объясняется, с одной стороны, наличием в его мировоззрении идей естественнонаучного материализма, а с другой стороны, следованием атеистическим и антиклерикальным положениям европейского свободомыслия XVIII — XIX вв. В то же время во фрейдовских взглядах на религию имеется немало таких моментов, которые обусловлены психоаналитической теорией и являются тем новым словом, которое Фрейд был намерен сказать в религиоведении и которое он сам оценивал как «добавление некоторого психологического обоснования к критике моих великих предшественников»¹. Несмотря на убеждение Фрейда, что психоаналитическая трактовка религии способствует ее лучшему пониманию, восполняя пробел в воззрениях предшествующих атеистов, в действительности дело обстоит иначе.

Воспроизводя, хотя и в ослабленном виде, некоторые положения просветительского антиклерикализма и атеизма, Фрейд выступил с критикой утверждений сторонников религии, что она является единственной или, во всяком случае, самой надежной опорой нравственности. Фрейд считал несомненным, что «во времена неограниченного господства религиозных учений люди... не были нравственнее». С одной стороны, «они всегда умели относиться внешне к религиозным предписаниям и тем самым уничтожали их влияние», а с другой стороны, священники своими "уверениями о бесконечном милосердии бога шли навстречу тем, кто нарушал моральные нормы, обещая прощение в случае покаяния. «Люди грешили, а потом каялись или жертвовали и получали прощение для того, чтобы снова грешить... Раз навсегда было уста-

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 39.

101

новлено: один только бог силен и добр, человек же слаб и грешен»¹.

Фрейд делает вывод, что «безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность», и что религия не сумела сделать людей «более пригодными для культуры и нравственности»². Фрейд обратил внимание также на то, что «часто действия, которые религия запрещает... совершаются именно во имя и якобы на пользу религии»³. Слабостью этой фрейдовской критики было полное отсутствие в ней постановки вопроса первостепенной важности (который поднимался уже просветителями, хотя и не получал у них научного решения) о том, в интересах каких социальных сил церковники оправдывают такие поступки, которые противоречат общепринятым принципам нравственности.

Рассматривая роль религии в «культурных запретах», Фрейд переходил от нравственных норм к юридическим, а также к политическим институтам. Руководящим принципом здесь была «агитация за чисто рациональное обоснование культурных предписаний»⁴. Касаясь принципа «не убий», Фрейд видел его реальное обоснование в следующем: «Одинаковая для всех опасность и неуверенность в жизни объединяют людей в общества, запрещающие отдельным людям убивать, но общество оставляет за собой право совместного убийства тех, кто нарушил запрет. Это называется правосудием и наказанием»⁵. Опасность трактовки принципа «не убий» как божественной заповеди Фрейд видел в том, что мы «рискуем при этом тем, что исполнение запрета будет зависеть от веры в бога»⁶, которая по мере исторического прогресса неизбежно ослабевает и имеет тенденцию к полному исчезновению. Другим опасным следствием сакрализации принципов человеческого общежития Фрейд считал боязнь вносить в них необходимые, соответствующие новым требованиям жизни изменения. По мнению Фрейда, «одновременно с претензией на святость исчезла бы и косность законов и заповедей»; поэтому, «несомненно, боль-

¹ 3 Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 41.

² Там же.

³ 3. Фрейд. Психологические этюды. М., 1912, стр. 15.

⁴ 3 Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 45.

⁵ Там же, стр. 44.

⁶ Там же.

102

шое преимущество дало бы честное признание человеческого происхождения всех культурных установлений и предписаний, оставляя бога совершенно в стороне»¹.

Самой сильной опорой в критике Фрейдом религии была наука. Возражая тем, кто стремился дискредитировать ее познавательные возможности, Фрейд писал, что «многочисленные и значительные успехи науки доказали нам, что наука вовсе не является иллюзией»². С большим искусством Фрейд вскрывал ошибки модных «философов науки» махистского толка, которые в смене одних естественнонаучных теорий другими усматривали свидетельство полной относительности выводов науки. Фрейд писал, что «считавшийся сначала абсолютно правильным закон оказывается частью более широкой закономерности или же действие его ограничивается другим, позже открытым законом; грубое приближение к истине сменяется более тщательным, проверенным, которое со своей стороны ждет дальнейшего усовершенствования»³. Фрейд, несомненно, подходил к пониманию диалектики относительной, абсолютной и объективной истины, что позволило ему увидеть в развернувшейся естественнонаучной революции начала XX в. процесс прогрессивного развития науки, углубления и уточнения человеческого познания.

Фрейд полемизирует и с попытками «радикально обесценить научные усилия таким соображением, что наука, связанная с условиями нашей собственной организации, не в состоянии дать ничего, кроме субъективных результатов, в то время как

действительный смысл и характер вещей вне нас остается для нас недоступным»⁴. Материалистически понимаемый эволюционизм давал Фрейду возможность аргументированно отвергнуть данное агностическое соображение, при котором «игнорируются некоторые моменты, имеющие решающее значение для научной работы, а именно что наша организация, т. е. наш душевный аппарат, как раз и развилась в попытках понять внешний мир и, следовательно, представляет собой часть реальной целесообразности и составную часть того мира, который нам приходится исследовать; наша психика вполне допускает исследование...

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 44 — 45.

² Там же, стр. 58.

³ Там же.

⁴ Там же.

103

Конечные результаты науки, способ их восприятия обусловлены не только нашей организацией, но и тем, что при этом воздействовало на нее... Нет, наша наука — это не иллюзия!»¹ Этот обоснованный теоретико-познавательный оптимизм обращается Фрейдом против теологов, утверждавших, что единственно верный и исчерпывающий ответ на все человеческие вопросы дает божественное откровение: «Но было бы чистейшей иллюзией верить, что мы из какого-либо другого источника могли бы получить то, чего она (наука. — Ред.) не может нам дать»².

Фрейдовское понимание объективной значимости научных положений непосредственно направляется и против того теологического довода, что «человек вообще не может обойтись без утешения религиозными иллюзиями и что без них он не был бы в состоянии переносить тяжесть жизни и суровую действительность»³. Говоря о необходимости воспитывать людей «в духе понимания реальности», Фрейд настаивал на том, что перед лицом ее «человек вовсе не лишен вспомогательных средств», так как «наука многому его научила и в дальнейшем сильно увеличит его могущество»⁴. Научные открытия Фрейд рассматривал как предпосылку для создания технических средств, позволяющих лучше обеспечить человечество всем необходимым для его жизни.

В отличие от многих буржуазных философов своей эпохи, Фрейд был убежден в наличии давнего, принципиального и все более обостряющегося непримиримого конфликта между наукой и религией. По мнению Фрейда, наука, вырабатывая «известный подход к явлениям природы», неминуемо вступает в противоречие с религиозными представлениями о мире и ниспровергает их. «Успехи науки» Фрейд считал главной причиной того, что «религия уже больше не пользуется тем влиянием на людей, как в прежние времена»⁵. Все симпатии Фрейда были на стороне науки, и он с возмущением писал о попытках современных обскурантов затормозить ее прогресс, поставить препоны на пути широкого проникновения передовых научных идей в общественное сознание.

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 58 — 59.

² Там же, стр. 59.

3 Там же, стр. 52.

4 Там же.

5 Там же, стр. 42.

104

«В научном процессе, — подчеркивал Фрейд, — не может быть остановки; чем более людям становятся доступными сокровища науки, тем в большей степени совершается отпадение от веры, сначала только от устарелых предосудительных обличей, а потом уже и от основных предпосылок»¹. Осторожно, но достаточно определенно говорил Фрейд о глобальном подрыве доверия к «священным книгам» различных религий в результате соответствующих научных исследований.

Для Фрейда была очевидной несовместимость религиозной веры с разумом, и он неустанно указывал на иррациональный характер всевозможных религиозных учений, в которые призывают верить в конечном счете просто на том недостаточном основании, что «наши предки уже верили в них», добавляя в то же время, что «вообще запрещено задавать вопросы о том, как обосновать веру»². Фрейд отвергал как принцип Тертуллиана «верую, потому что это абсурдно», так и новейшее обоснование нерассуждающей веры при помощи «фикционализма» немецкого философа Файхингера. «Нельзя, — писал Фрейд, — заставить человека при обсуждении самых важных для него интересов отказаться от тех гарантий (достоверности. — Ред.), какие он обычно требует для повседневной своей деятельности»³.

В религиозном воспитании, внедряющем в детское сознание иррациональные догматы, Фрейд справедливо усматривал серьезнейшее препятствие умственному развитию индивида: «Нас не должны удивлять слабые мыслительные способности людей, решившихся без критики признать все те абсурды, которые им преподносились религиозными учениями... Как можно ждать от людей, находящихся под властью запрещения мыслить, чтобы они достигли психологического идеала, примата интеллекта?»⁴ Постоянно выдвигая этот идеал, Фрейд вместе с тем выражал уверенность, подкрепляемую ссылкой на уроки истории, в неодолимой мощи человеческого разума, который рано или поздно сметает с пути своего развития все помехи. Приверженцам религии Фрейд заявлял: «Я думаю, вы защищаете гиблое дело... Голос разума не громок, но он не умолкает до тех пор, пока его

¹ 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 42.

2 Там же, стр. 29.

3 Там же, стр. 32.

4 Там же, стр. 50.

105

не услышат. В конце концов после бесчисленных и повторных протестов он добивается своего... Примат интеллекта лежит еще в далеком будущем, но все-таки не бесконечно далеко... На пути к этой далекой цели ваши религиозные учения придется оставить...

Нет ничего, что могло бы сопротивляться разуму и опыту, а для всех очевидно, что религия им противоречит»¹.

Психоаналитическая трактовка религии

От психоанализа идет прежде всего воззрение на религию как невроз. Мы встречаем его в первой религио-ведческой работе Фрейда и во всех последующих. Фрейд отмечал «бросающееся в глаза» сходство «между так называемыми навязчивыми действиями нервных больных и обрядами, в которых верующий проявляет свою религиозность»². Исходя из этого, он предлагал «определить невроз как индивидуальную религиозность, религию как всеобщий невроз навязчивых состояний»³. В течение длительного времени этот фрейдовский тезис воспринимался верующими как кощунство и самая едкая критика религии, нацеленная на радикальное отрицание последней: ведь сам Фрейд, сравнивая религиозные верования народов с детскими неврозами, говорил об «оптимистической» надежде, что «человечество преодолет эту невротическую фазу, подобно тому как многие дети перерастают подобные неврозы»⁴.

Коренной слабостью предложенной Фрейдом невротической концепции религии была ее научная необоснованность. При построении своей концепции Фрейд опирался на аналогии, которые не затрагивали ни сущности клинических неврозов, ни сущности религии. На первый план он ставил совершение и невротиками в собственном смысле слова, и верующими людьми определенной совокупности действий, называемых «церемониями». Человек считает их строго обязательными для себя и панически боится неисполнения их, полагая, что за этим последуют для него большие несчастья. Нужно заметить, что сам Фрейд указывал на очень серьезные отличия религиозных «церемоний» от навязчивых действий невротиков:

1 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 56 — 57.

2 3. Фрейд. Психологические этюды, стр. 5

3 Там же, стр 15

4 3 Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 55.

106

страх и чувство виновности невротика безотчетны, тогда как верующий человек способен объяснить, что он страшится бога и чувствует себя виновным перед ним. В зависимости от степени своих теологических познаний этот человек в состоянии говорить о том, каков символический смысл совершаемых им обрядов и ритуалов. Вместе с тем Фрейд, усматривая в «церемониях» обоих родов наличие вытесненных влечений, подчеркивал «существеннейшую разницу»¹ между характером их. Если, согласно Фрейду, «легко видеть, в чем состоит сходство невротической церемонии с священнодействием религиозного ритуала», то «столь же очевидны и различия, из которых некоторые так резки, что делают сближение святотатством...»². Во всех своих работах Фрейд, определяя религию как невроз, неизменно делает оговорку, что здесь нет полной аналогии с известными в клинике душевными заболеваниями и религиозная невротичность³ отлична от них. Обоснованным будет вывод, что, по сути дела, во фрейдовских работах религия не рассматривается как невроз навязчивости в точном смысле этого медицинского термина и дело фактически не идет дальше проведения некоторых неглубоких аналогий между названными явлениями. При всей

неадекватности фрейдовской религиоведческой терминологии в данном вопросе она не является случайной. Она представляет интерес как свидетельство стремлений Фрейда истолковать фантастичность религиозных представлений, дающих искаженную картину реальности, просто как некое психическое заболевание, что ведет к подмене сложного гносеологического явления, имеющего определенные социальные корни, психопатологическим феноменом, объясняемым в конечном счете характером внутриспсихических процессов.

Научная несостоятельность фрейдовской невротической концепции религии была легко обнаружена теологами и подверглась критике, которая выдавалась ими за посрамление «современного атеизма» как такового. В то же время перенесение полемики на почву психопатологии избавляло их от неприятной необходимости рассмат-

' 3. Фрейд. Психологические этюды, стр. 15.

2 Там же, стр. 8.

3 Уместно обратить внимание на то, что религиоведческая концепция Фрейда не затрагивала вопросов психопатологии религиозных мистиков, пророков, провидцев, кликуш и т. д.

107

ривать самые веские атеистические аргументы, касаться проблемы отношения религии к научному знанию, обращаться к вопросу о ее классово-социальной сущности.

В рассматриваемой концепции Фрейда имелся к тому же один важный момент, который мог быть прямо использован для апологии религии. По убеждению Фрейда, «верующий в высокой степени защищен от опасности заболевания известными невротами: то, что он получил общий невроз, снимает с него задачу развития первоначального невроза»'. Если учесть, что под «первоначальным» имеется в виду невроз в строгом медицинском смысле слова, то свойственный религии так называемый «общий невроз» (под которым фактически имеется в виду просто фантастичность религиозных представлений о действительности и связь с ним определенного культа) выступает в роли важнейшего терапевтического средства, спасающего от подлинных душевных заболеваний целые народы на протяжении многих тысячелетий.

Здесь со всей отчетливостью обнаруживается, что о религии как «неврозе» Фрейд говорит совсем в ином, по существу противоположном, смысле, чем о душевном заболевании, известном психиатрам. Иллюзорное утешение, предлагаемое людям религией, Фрейд всегда расценивал как могущественное средство против «индивидуальных невротозов», и в своей характеристике функций религии он делал акцент именно на религиозном утешении и ободрении, призванном «освободить природу от ее ужасов», примирить людей с жестокостью судьбы, в особенности со смертью, и вознаградить их за те страдания и лишения, которые налагает на людей культурное сожительство»². Учитывая все это, было бы правильнее говорить, что Фрейд приписывает религии не невротическую, а антиневротическую роль.

В своих попытках понять происхождение и эволюцию религии Фрейд руководствовался бытовавшим среди буржуазных ученых представлением, что человечество в своем мировоззренческом развитии проходит три стадии:

анимистическую, религиозную и научную. У Фрейда заметно стремление подойти к религии исторически: он был убежден, что религия не была изначально присуща человеческому роду, ее возникновению предшествовала дли-

' 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 47. 2 Там же, стр. 20 — 21.

108

тельная безрелигиозная стадия и что в недалеком будущем религия обречена на исчезновение. Однако реализации этого убеждения Фрейда препятствовало прежде всего то обстоятельство, что уже начальную форму человеческого мирозерцания ученый, по сути дела, рассматривал как уже насыщенную религиозными представлениями, включив в нее такие древнейшие формы религии, как анимизм, магию и тотемизм.

Это объясняется тем, что Фрейд необоснованно относил к религии лишь веру в антропоморфных богов, тогда как определяющим моментом религиозного сознания является вера в господство над человеком сверхъестественных сил, в какой бы форме они ни представлялись. По мнению Фрейда, свойственная анимистическому мирозерцанию вера в то, что явления природы подчинены власти множества духов, на которых человек может воздействовать посредством магических заклинаний и действий, сама по себе не имела еще религиозного характера, а лишь проложила «путь к образованию религий»¹. Тотемизм же Фрейд рассматривал как предпосылку и источник религии.

Поскольку Фрейд ставит вопрос об условиях и причинах возникновения анимизма, магии и тотемизма, он касается вопросов происхождения древнейших форм религии. Фрейд начинает с констатации, что «как для всего человечества в целом, так и для отдельного человека жизнь нелегка. Культура, в которой он участвует, налагает на него лишения, и люди причиняют ему горе... Сюда присоединяется и тот вред, который причиняет ему непобежденная природа, и он называет ее судьбой. Следствием этого состояния должно было явиться постоянное боязливое ожидание...»². Перед культурой возникает задача дать утешение человеку, рассеять одолевающие его страхи и «удовлетворить любознательность человека, подстрекаемую, конечно, сильнейшими практическими интересами»³. Первым шагом на пути решения этой задачи является возникновение анимистического мирозерцания: первобытные народы «населяют мир огромным количеством духов, благосклонных к ним или недоброжелательных; этим духам и демонам они приписывают

' 3. Фрейд. Тотем и табу, стр. 102.

2 Э. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 18 — 19.

3 Там же, стр. 19.

109

причину явлений природы...»¹. Перед такого рода существами человек уже не чувствует себя совершенно беспомощным: «он может сделать попытку заклинать их, успокоить, подкупить и, воздействуя на них таким образом, до известной степени ослабить их могущество»². Поскольку эти духовные существа человек представляет по аналогии с тем, что он называет своей душой, постольку анимизм означает определенное очеловечивание природы, придание антропоморфных черт природным силам.

Специфически фрейдовская трактовка анимизма начинается с того момента, когда он утверждает, что «духи и демоны... представляют собой не что иное, как проекцию его (первобытного человека. — Ред.) чувств...»³. При этом злые влечения, которые вытесняются в сферу бессознательного, при своем проецировании вовне порождают представление о демонах, и Фрейд с большим вниманием относится к мнению «авторов, которые считают злых духов первородными среди духов вообще...»⁴. Благожелательные же духи рассматриваются как проекции любых человеческих чувств. Поэтому «первое мирозерцание, сложившееся у человека, анимистическое, было... психологическим... Примитивный человек перенес во внешний мир структурные условия собственной души...»⁵. Согласно психоанализу, в анимизме фантастически отражены лишь неудовлетворенные влечения человеческой психики.

Другое психоаналитическое «углубление» теории анимизма опирается на «смелую попытку провести параллель между ступенями развития человеческого мирозерцания и стадиями либидинозного развития отдельного индивида»⁶. Анимизм Фрейд считал соответствующим так называемому «нарциссизму», при котором «человек ведет себя так, как будто бы он влюблен в самого себя»⁷. Характеризуя магию как «технику» анимизма, Фрейд необоснованно толковал надежды людей, прибегающих к магии, на достижение определенных результатов посредством заклинаний как веру во «всемогущество мыс-

¹ 3. Фрейд. Тотем и табу, стр. 87.

² 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 20.

³ 3. Фрейд. Тотем и табу, стр. 103.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 101 — 102.

⁶ Там же, стр. 100.

⁷ Там же, стр. 99.

110

лей». Тем самым искусственно создавалась возможность перехода к психопатологическим параллелям: «Все больные, страдающие навязчивостью, отличаются такого же рода суеверием... Всемогущество мыслей яснее всего проявляется при неврозе навязчивости»¹. Отсюда следовало ошибочное заключение, что невротик «близок к дикарю, который старается одними только мыслями изменить внешний мир»².

Выдвигая подобные положения, Фрейд как бы забывает все то, что он говорил о страхе первобытных людей перед тяжело давящими на них силами внешнего мира и об их напряженной практической деятельности по обеспечению себя жизненными средствами. Тезис Фрейда о том, что первобытный человек благодаря магии был уверен во «всемогуществе» своих мыслей, является чистой иллюзией, навеянной неправомысленными параллелями с невротиками. Объективно этот тезис звучит апологетически по отношению к магии, особенно если учесть, что для всего дальнейшего мировоззренческого развития человечества Фрейд считал характерным нарастание тягостного чувства «беспомощности», достигающего якобы кульминации на «научной» стадии, когда человек подчиняется «всем... естественным потребностям». По мнению Фрейда, ныне «в доверии к могуществу человеческого духа... еще жива некоторая часть примитивной веры в это всемогущество»³.

Наиболее известной частью и подлинным ядром религиоведческой концепции Фрейда как психоаналитика является его теория тотемизма, играющая также громадную роль во всей фрейдовской культурологии. Тотемизм привлек внимание Фрейда, с одной стороны, связью между верованием в происхождение членов рода (клана) от определенного животного и таким социальным институтом, как экзогамия, а с другой стороны, противоречивым, «амбивалентным» (двойственно противоречивым) отношением людей к тотемному животному: убивать и поедать тотемное животное строгой запретом, но иногда этот запрет снимался, тогда животное безжалостно убивалось и все члены рода принимали участие в его ритуальном поедании, радуясь этому событию и одновременно прося прощения у своего покровителя за такое

¹ 3. Фрейд. Тотем и табу, стр. 96.

² Там же, стр. 98.

³ Там же, стр. 98 — 99.

111

обращение с ним. Фрейд не был первым, кто заметил, что хотя «система тотемизма» сохранилась лишь у немногих, наиболее отсталых в культурном отношении народов (прежде всего у австралийских аборигенов), ее следы обнаруживаются практически во всех религиях, в силу чего правомерно заключить, что тотемизм относится к числу древнейших, в свое время повсеместно распространенных форм почитания «священного».

В поисках ответа на вопрос о происхождении и сущности тотемизма Фрейд принял три выдвинутые в XIX в. гипотезы. «От Дарвина, — писал Фрейд в своей последней религиоведческой работе, — я заимствовал гипотезу, согласно которой люди первоначально жили небольшими ордами, каждая из которых была подчинена тиранической и грубой власти самого старшего самца, который совершенно подавлял молодых мужчин, некоторые из которых были его сыновьями, или освобождался от них. Я принял описание, данное Аткинсоном окончанию этого патриархального режима; взбунтовавшиеся сыновья объединились против своего отца, победили его, а затем все вместе съели его. Основываясь на теории тотемизма Ро-бертсона Смита, я допустил, что тотемистический клан братьев последовал за ордой отца. Победившие братья, чтобы жить в мире, отказались от женщин, ради которых, однако, они убили своего отца, и установили экзогамию. Отцовская власть была тем самым разбита, и семьи организовались согласно материнскому праву»¹. Беда Фрейда заключалась в том,

что все три перечисленные гипотезы, включая дарвиновскую, не выдержали проверки фактами. Фрейд, однако, не хотел считаться с отказом авторитетных ученых от этих гипотез, поскольку последние создавали благоприятную основу для психоаналитических спекуляций.

Дело в том, что, согласно психоанализу, в ходе «либидинозного развития» детей их сексуальные влечения, подавляемые внешними запретами и вытесняемые в область бессознательного, оказываются направленными на родителей противоположного пола, являются кровосмесительными, инцестуозными. «Основным невротическим комплексом» Фрейд считал именно «инцестуозные желания» детей² и при помощи поражающих своей произ-

¹ S. Freud. *Moise et le monotheisme*. Paris, Gallimard, 1967, p. 175. ² 3. Фрейд. *Тотем и табу*, стр. 31.

112

вольностью толкований детских неврозов стремился доказать, что в основе их обязательно лежат «инцестуозные влечения». Более всего Фрейда интересовали неврозы мальчиков. Первопричину их Фрейд окрестил «Эдипо-вым комплексом», по имени древнегреческого мифического героя, который по незнанию убил своего отца и женился на своей матери. Фрейд учил, что отношение мальчика к отцу «амбивалентно»: с одной стороны, он любит и почитает отца, видя в нем могущественного покровителя и защитника от жизненных невзгод; с другой стороны, мальчик, испытывающий инцестуозное влечение к матери, страшится отцовского гнева, ненавидит отца и желает ему смерти.

Согласно Фрейду, такая «амбивалентность» сыновних чувств была присуща уже первобытным людям, «естественные» влечения которых, однако, еще не были вытеснены, а вели к инцестуозным действиям, встречавшим жестокий отпор со стороны «праотца», изгонявшего непокорных сыновей из подчиненной ему «орды». Именно этим Фрейд объяснял тот казавшийся ему бесспорным «факт», что «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца... Жестокий праотец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы»¹.

Развивая эту психоаналитическую фантазию, Фрейд далее прямо переходил к вопросам происхождения религии, морали, права и всей культурно-социальной организации[^]. Во-первых, согласно Фрейду, победившие сыновья заключили нечто вроде «общественного договора»: опасаясь участи своего незадачливого отца, они предпочли не занимать его места и передали власть над родом «праматери»; в то же время они наложили строжайший запрет на инцестуозные влечения и приняли решение выбирать себе жен только за пределами своего рода. Во-вторых, победившие сыновья стали испытывать раскаяние за убийство «праотца» и, желая искупить свою вину, стали почитать определенное животное, сделав его «заменой отца».

По мнению Фрейда, каждому ребенку свойственно переносить свое негативное отношение к отцу на какое-

¹ 3. Фрейд. *Тотем и табу*, стр. 150.

нибудь животное. Известная «амбивалентность» (и вместе с тем торжествующее воспоминание об освобождении из-под деспотической власти «праотца») сохранялась, однако, и в отношении к тотемному животному, периодически приводя к ритуальным празднествам его убийства и поедания. Фрейд считал, что из запрета инцеста развились впоследствии все нравственные нормы, а из запрета убийства — юридические нормы.

Что же касается почитания «праотца», то оно, по Фрейду, легло в основу религии. Тотем является «первой формой замены отца, а бог — позднейшей, в которой отец снова приобрел свой человеческий образ»¹. Это произошло тогда, когда в смене многих поколений стерлись воспоминания о причиненном «праотцом» зле, а присущая людям «тоска по отцу» вместе с чувством вины за первое отцеубийство резко усилились. Одним из самых антинаучных допущений этой концепции был постулат о неизвестно как осуществляемом наследовании бессознательной областью психики каждого индивида «психологических травм», мучивших самых отдаленных предков («массовая психика»). Имея в виду названное отцеубийство, Фрейд писал, что он допустил «существование на протяжении многих тысячелетий сознания вины за содеянное в поколениях, которые не могли ничего знать об этом деянии»².

Наиболее адекватной формой почитания самовластного «праотца» Фрейд считал иудаистский монотеизм, возвещенный, по библейскому преданию, Моисеем. «Принося народу идею единого бога, Моисей, — писал Фрейд, — не дал ему ничего нового, а лишь оживил древнее событие, восходившее к первобытным временам человеческой семьи, которое в течение долгого времени было исчезнувшим из сознательной памяти людей»³. Христианство же, согласно Фрейду, чтобы ответить на бессознательное стремление людей искупить свою вину перед «праотцом», выработало представление о добровольной смерти «сына», символизирующего отцеубийцу. Но после того как этот действительный, с точки зрения Фрейда, «первородный грех» был искуплен, бог-отец в сознании верующих фактически лишился своего авторитета, и христианство

1 S. Freud. Totem und Tabu, стр. 157.

2 Там же, стр. 166

3 S. Freud. Moïse et le monotheïsme, p. 174.

стало религией «сына», который на этот раз восторжествовал над «отцом» и в духовной области.

Нетрудно видеть, что во фрейдовской концепции возникновения, развития и трансформации религии все объяснение выводится из внутриспсихических травм, порожденных «амбивалентностью» отношения бесчисленных поколений людей к убитому и съеденному «праотцу», превращенному в подлинно мифическую фигуру. Данная концепция не только не подкрепляется какими-либо историческими свидетельствами, но находится в полном противоречии с ними. Далекая от того, чтобы быть просто «психологическим дополнением» к ранее выдвигавшимся атеистическим учениям, она в действительности отрицала и подменяла их. Все то, что устанавливалось в этих учениях о гносеологических и социальных корнях религии, фрейдовская концепция сбрасывала со счетов как нечто не имеющее значения. Вопреки

замыслам Фрейда, его психоаналитический подход не усиливал, но значительно ослаблял действенность критики теологических представлений. Во-первых, он противопоставлял им не научно обоснованное атеистическое учение, а некий новый миф, обнаружить несостоятельность которого не составляло большого труда. Во-вторых, характеристика «тоски по отцу» в качестве стержня религии создавала для психологического обоснования последней чрезвычайно благоприятные предпосылки, поскольку это чувство могло быть объявлено постоянно присущим человечеству, конечно не в отношении того мифического «праотца», о котором столько говорил Фрейд, но относительно любви детей к реальным родителям: в таком случае теологи получали дополнительную возможность говорить о перманентности «религиозной потребности» человечества.

Не останавливаясь на некорректности фрейдовских формулировок, согласно которым «религиозное учение сообщает... историческую правду»¹, а предлагаемый отход от подобных учений в будущем расценивается как «отказ от исторической истины»², следует обратить внимание на то, что суждения Фрейда о роли религии в жизни народов прошлых эпох могли быть прямо взяты на вооружение теологами. Будучи убежден, что «одним из основных факторов культурного развития человечества

¹ 3. Фрейд Будущность одной иллюзии, стр. 45.

² Там же, стр. 48.

115

является, по-видимому, прогрессивное отречение от природных страстей, удовлетворение которых гарантирует элементарное наслаждение нашему «я»», Фрейд утверждал: «Часть этого процесса подавления совершается в пользу религии, которая заставляет каждого приносить в жертву божеству свое стремление к наслаждению... Из истории развития древних религий мы видим, что многое, от чего человек отказался как от «преступления», уступлено богу... так что передача божеству была тем путем, на котором человечество освободилось от господства злых социально вредных устремлений»¹.

В том, что религия подавляла подобные «эгоистические» влечения, опасные для культурного прогресса человечества, Фрейд усматривал ее важнейшее отличие от обычных неврозов как средства вытеснения только сексуальных влечений, выглядевших к тому же запретными и опасными лишь для тех или иных индивидов. Высказав эту мысль в своей первой религиозно-философской работе, Фрейд затем проводил ее и во всех последующих, называя религию самым важным элементом «психического инвентаря культуры»² на весьма длительной «преднаучной» стадии ее развития. В трудах Фрейда выражена ошибочная точка зрения, что без религии не было бы человеческой культуры, не могли бы возникнуть и утвердиться моральные и юридические нормы, всевозможные социальные институты.

К Фрейду вполне применима та критика, которая была направлена Лениным в адрес аналогичных воззрений богостроителей начала XX в.: «В действительности «зоологический индивидуализм» обуздана не идея бога, обуздано его и первобытное стадо и первобытная коммуна. Идея бога всегда усыпляла и притупляла «социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи всегда идеей рабства (худшего, безысходного рабства). Никогда идея бога не «связывала личность с обществом», а всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»³.

Конечно, психоаналитическая концепция религии не во всех своих частях согласуется с ортодоксальным пониманием ее. То, что писал Фрейд о Яхве и Моисее, Иисусе Христе и апостоле Павле, не могло не приводить

' 3. Фрейд. Психологические этюды, стр. 16.

2 3. Фрейд. Будущность одной иллюзии, стр. 17.

3 В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 48, стр. 232.

116

в ужас правоверных иудаистов и христиан, усматривавших во фрейдизме величайшее надругательство над дорогими им верованиями. Однако по мере осознания легковесности фрейдовских суждений о происхождении и эволюции религии ее приверженцы начинали смотреть на них с добродушным презрением, испытывая чувство радости по поводу низведения Фрейдом атеизма на уровень легко опровергаемых ненаучных фантазий. Усиление же во всех религиях модернистских тенденций, все более широкое тяготение к акценту на психологическое обоснование религии побудило ее современных апологетов обратить внимание на целый ряд благоприятных возможностей, предоставляемых им психоаналитической концепцией Фрейда.

Протестантские, а затем и католические теологи прежде всего сочли, что в своем общении с верующими они могут использовать фрейдовские приемы исследования и терапии индивидуальных неврозов. При этом предусматривался такой корректив: религиозный психоаналитик должен объяснять людям, что их невротические страхи и беспокойства могут быть излечены только за счет усвоения веры в бога, трактуемой как абсолютная необходимость для -душевного здоровья.

Начиная со второй половины 50-х годов, когда отмечалось столетие со дня рождения Фрейда, среди клерикальных мыслителей развернулось широкое движение за глобальную ассимиляцию модернизируемой религией психоанализа'. В опубликованном в Лондоне весьма представительном сборнике «Фрейд и XX столетие» (1958) неотомист Ж. Маритен и другие защитники религии проводили мысль о том, что утверждение Фрейда о трагическом раздвоении и «несовершенстве» человеческого бытия принципиально родственно иудео-христиан-скому учению о врожденной греховности человека. Виднейший представитель протестантской «неоортодоксии» Р. Нибур, приложивший немалые старания для соединения фрейдовских идей с экзистенциалистскими, хвалил Фрейда за то, что он в условиях современного развития

' Это движение обстоятельно освещено в работах М. А. Поповой «3. Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы» («Вестник Московского университета». Серия «Философия», 1975, № 2). и ««Нераскаившийся атеист» или «апостол нового Евангелия»?» («Философские науки», 1976, № 1).

117

науки и в противовес ей восстановил древний пессимистический взгляд на «человеческую природу».

С 30-х годов фрейдовские утверждения о подавленности человека разрушительными иррациональными влечениями интенсивно брались на вооружение экзистенциализмом (в том числе — и особенно — религиозным), вливаясь тем самым в одно из основных направлений современной буржуазной философии. Например, теолог В. Хер-берг, приводя замечания Фрейда о желательности «очищения» религиозной идеи и недопустимости «всеу призывать имя господа бога», пишет: «В таких вспышках, выражающих дух его произведений, мы, поддерживающие ту веру, которую он отвергал, и отвергающие ту веру, которую поддерживал он, можем тем не менее видеть у Зигмунда Фрейда, несмотря на него самого, свидетельство в пользу истинного бога, которому мы служим»¹.

Хотя Фрейд искренне стремился использовать психоаналитическое учение для усиления критики религии и выявления глубочайших естественных причин этой «иллюзии», оно не только не решило этих задач, а своими мистификациями индивидуальной и общественной психологии оказалось полезным для теологов новейшей формации в их противодействии распространению атеизма.

2. Послефрейдовский период Проблема религии в постфрейдистском психоанализе

В 40 — 50-е годы в психоаналитической трактовке религии наметились новые тенденции. Как правило, они сопровождались явными или неявными попытками переосмыслить концепцию Фрейда, что было связано со стремлением большинства психоаналитиков привести свои воззрения в соответствие с современным научным уровнем. Однако эти модификации в большей мере затронули формальные или технические стороны психоаналитической методологии, а не ее существо, не идеалистические и метафизические принципы трактовки структуры сознания, человеческой природы, характера и роли социальной среды в развитии личности.

Учет преемственности современного психоанализа со своим классическим основанием важен и потому, что ге-

¹ «Freud and the XXth Century». London, 1958, p. 160. 118

нетическое родство важнейших концепций, относящихся к разным периодам, свидетельствует о том, что фрейдизм в целом не только не исключает религию, но является постоянно модифицирующейся формой философско-антропологического обоснования религиозного сознания. Фрейдисты разных поколений, как правило, критиковали не религию как таковую, а ее наиболее консервативные формы, объективно помогая религии в ее попытках преодолеть тот глубокий кризис, в котором она оказалась в XX в. В современном крайне неоднородном фрейдистском лагере религия является, пожалуй, универсальной прикладной чертой психоаналитической антропологии.

Несостоятельность откровенного биологического редукционизма Фрейда была очевидна уже для многих его современников, поэтому наиболее значимое обновление фрейдизма шло под знаком придания большего веса социальным факторам человеческого характера и поведения. Уже К. Г. Юнг (1875 — 1961), известный швейцарский психиатр, примкнувший к психоанализу в 1906 г., считал, что Фрейд совершил ошибку, сведя всю человеческую деятельность к сексуальному инстинкту, который на деле обладает не биологической, а символической природой. Начиная с 1913 г. Юнг разрабатывает собственный вариант психоанализа, который и сейчас вызывает интерес у томистов и представителей теологической герменевтики¹. Другой

последователь Фрейда — Альфред Адлер также выступил против «излишнего» биологизма основателя психоанализа. Однако в наибольшей степени «социологизация» фрейдизма связана с деятельностью следующего поколения психоаналитиков — Вильгельма Рейха, Карей Хорни, Гарри С. Саливэна и др.

В. Рейх пытался соединить фрейдизм с некоторыми марксистскими идеями. Эти усилия были продолжены Эрихом Фроммом, творчество которого многие авторы склонны рассматривать как вершину послефрейдовской психоаналитической философии. Степень обоснованности такого рода суждений в данном случае не столь существенна. Важно отметить, что современный фрейдизм и неофрейдизм — не единое теоретическое русло, а множество разнотипных концепций, обычно конфликтующих между собой.

' Герменевтика (греч.) — учение об истолковании текстов. 119

В настоящее время центром психоаналитической мысли стали США. Связано это не только с тем, что многие европейские психоаналитики в годы нацизма выехали за океан. Факт перемещения центра психоаналитических исследований из Европы в США находит свое объяснение в том, что в Америке, как наиболее развитой буржуазной стране, капиталистическая индустриализация и урбанизация привели к тому, что «болезнь века» — невроз — приобрела массовый характер, создав невиданный спрос на прикладной психоанализ. Помимо этого, стремление ряда философствующих психоаналитиков представить фрейдистскую психотерапию как универсальное средство для снятия социальных конфликтов и напряженности встретило поощрение и широкую поддержку со стороны господствующего класса, оценившего идеологические достоинства психоанализа. В этом заключается одна из важнейших причин упомянутой тенденции к социологизации фрейдизма.

Идейно-теоретические возможности современного психоанализа породили немало религиозоведческих и теистических концепций, а также обусловили интерес к психоаналитической методологии со стороны ряда теологов.

Некоторые психоаналитики восприняли фрейдовские представления о религии как факторе репрессии и в принципе преодолимой форме человеческой зависимости. Однако преодоление религии, по их мнению, незамедлительно компенсируется другой формой цивилизации как необходимо репрессивной среды. Так, один из представителей современного фрейдизма, Филип Риф, считает, что религия — «это принудительная динамика культуры, через которую реализуется повиновение власти, доверие к ней, зависимость от нее»¹. Общественное развитие снимает лишь религиозную форму зависимости и ведет к негативистской «контрвере» (counter-faith), столь же гнетущей и догматичной, как и традиционные религии.

Риф довольно пессимистично оценивает исторические перспективы. По его мнению, «психологический» по своей природе человек, обреченный на репрессивное существование, всегда будет стремиться к «терапевтической культуре», обеспечивающей посредством манипулирования

¹ Цит. по: «Religion in Contemporary Theology». Staten Island (N. Y.), 1973, p. 134.

ощущение благополучия. Более оптимистические прогнозы в рамках психоанализа, напротив, связаны с надеждами на терапевтические свойства самой религии. Пожалуй, это преобладающая тенденция в современном психоанализе.

Известный американский социолог Эрик Эриксон, опирающийся на психоаналитическую методологию, считает, что исторически борьба против религии оказывалась лишь способом поисков и утверждения новых религиозных форм. Что касается собственно верования, то оно коренится в непреходящих свойствах человеческой природы, которые уже в раннем возрасте дают о себе знать в виде склонности к ритуализации детского поведения.

Однако Эриксон не согласен с теми психоаналитиками, которые в духе классического фрейдизма связывают религию с инфантильным благоговейным страхом. Она покоится, полагает Эриксон, на чувстве «существенного доверия» («basic trust»), составляющем более глубокую основу отношений между детьми и родителями, отношений, в которых обнаруживаются первые проявления религиозности. Поэтому как религия, так и ее теологическое осмысление являются неразрывным аспектом человеческого существования. Эту идею Эриксон попытался воплотить в приобретшем широкую известность со-циолого-историческом исследовании «Молодой Лютер» (1958).

Уильям Роджерс, психолог из Гарварда, считает, что в основе религиозности лежит не невротическое чувство подавленности, уходящее корнями в инфантильную зависимость личности от родителей или вообще взрослых покровителей, а непреходящая зависимость человека от других людей. Анализируя клинический материал, Роджерс приходит к выводу, что невротическая зависимость неблагоприятна не только для пациента, но и для его попечителя, который становится «невротическим партнером» (выражение К. Хорни) — объектом и адресатом любви, просьб, угроз, капризов и т. п. Вместе с тем существуют различные формы взаимоотношения человека с другими людьми, являющиеся необходимым условием полноценного существования. «Эти формы реальной зависимости в межличностном, социальном и действительно онтологических аспектах находятся в резком контрасте с наблюдениями относительно невротической зависи-

121

мости»¹. Самой сильной формой осознания онтологической зависимости является то, что немецкий философ конца XVIII — первой половины XIX в. Шлейермахер называл «чувством абсолютной зависимости». Это ощущение зависимости от бога, без которого невозможна цельная личность.

Итак, налицо очень существенная черта постфрейдизма — отход от понимания религии как массового невроза. восприятие религиозного чувства не как патологии, а как нормы, вырастающей из естественных человеческих отношений. Такой подход становится в послевоенный период доминирующим. Так, Генри Гантрип, английский единомышленник Роджерса, также полагает, что факт¹ исходной взаимозависимости людей как раз и составляет психоаналитическую детерминанту религии, которая представляет собой не бессознательные реминисценции детства, а озабоченность основными жизненными обстоятельствами.

Многие английские психоаналитики рассматривают религию как необходимый и благоприятный фактор существования, отнюдь не проводник репрессии. М. Клейн

делает вывод, что идея бога усиливает чувство реального восприятия мира. По мнению Дж. Флюгеля, религиозный экстаз, субъективно воспринимаемый как слияние с богом, является своеобразным отражением примирения в человеческой психике «эго» и «сверх-эго».

Наряду с пониманием религии как аспекта человеческого опыта, который необходимо учитывать в психотерапии, наблюдается тенденция к использованию психоаналитических концепций в качестве фидеистических аргументов. Наиболее ярко мистико-теистическая тенденция выражена в творчестве американского фрейдиста Нормана Брауна.

Изначальные, присущие человеку от рождения инстинкты жизни (эроса) и смерти представляются Брауну теми противоположностями, единство которых составляет основу душевного здоровья. Однако идеальная гармония жизни и смерти, свойственная животному состоянию, человеком цивилизованного общества безвозвратно утрачена. Появился страх перед смертью — непреходящий источник невроза и причина репрессии как жиз-

1 W. R. Rogers. Dependence and Counterdependency in Psychoanalysis and Religious Faith — «Zygon» (Chicago), 1974, vol. 9, № 3, p. 199.

122

ни, так и смерти. Принципиальный противник революционных программ, Н. Браун в своей работе «Жизнь против смерти» обращается к супранатуралистическим рецептам обретения гармонии. Репрессивное состояние будто бы побуждает человека изменять себя и мир. Однако поскольку движущей силой этого изменения является бегство от смерти, то прогресс, с одной стороны, ведет к усилению репрессии, а с другой стороны, необходимо стимулируется идеалом абсолютного благоденствия, бессмертием. Поэтому, считает Браун, «не существует ни одной социальной группы без религии собственного бессмертия, а творение истории — это всегда поиск группового бессмертия»¹.

Разумеется, такое бессмертие иллюзорно. Поэтому Браун предлагает вместо традиционной догматической религии таинственное слияние жизни и смерти, человека и бога — в духе христианского мистицизма. Эта тенденция более заметна в книге «Тело любви» (1966), которую довольно метко охарактеризовал исследователь социального фрейдизма Пол Робинсон: «Эта книга делает совершенно очевидным, что психоанализ был лишь этапом развития Брауна к довольно курьезному и радикальному религиозному мистицизму. Конкретное тело фрейдовской психологии оказалось поглощенным Мистическим Телом традиционной христианской теологии»².

Такой итог вполне логичен. Отказ от конструктивной социальной программы имеет альтернативой лишь ту или иную форму ухода от действительности. А критика традиционной догматики с позиций непреходящей религиозности способна породить только один из вариантов теистического иррационализма.

Э. Фромм о природе и функции религиозного сознания и религии

Значительный интерес представляет трактовка религии Эрихом Фроммом, воззрения которого, с одной стороны, отчетливо отразили важнейшие модификации психоанализа

в данной области, а с другой стороны, убеждают в том, что важнейшие методологические принципы классического психоанализа, в сущности, сохрани-

' N. O. Brown. *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. Middletown (Conn.), 1959, p. 106.

2 P. A. Robinson. *The Freudian Left*. New York, 1969, p. 233 — 234.

123

лясь. Фромм много внимания уделял проблемам религии, но в его воззрениях нет какого-то особого «религиовед-ческого» раздела. Религия у него — один из важнейших аспектов проблемы человека, центрального и, по существу, единственного объекта психоаналитической философии.

Стремясь преодолеть биологизм и сексуализм Фрейда, Фромм попытался учесть небологические факторы и компоненты человеческой природы и даже в какой-то мере использовать марксистские положения. Однако, поскольку он при этом не отказался от своих исходных теоретических принципов, его «синтез» фрейдизма и марксизма оказался лишь несколько «социологизированным» вариантом психоанализа. В марксистских исследованиях убедительно вскрыта несостоятельность теоретических притязаний Фромма на создание адекватной концепции человека¹. Взгляды Фромма на происхождение и сущ-вость религии также подтверждают, что его попытки синтезировать природное и общественное начала в человеке в лучшем случае ведут к дуализму биологического и социального, а чаще выливаются в несомненный примат биологического.

Исследуя в своей ранней работе «Догма Христа» (1930) трансформацию образа Иисуса со времени зарождения христианства до принятия в IV в. никейского символа веры, Фромм дает еще ортодоксальное фрейдистское объяснение пробуждения религиозного сознания. Бессилие перед лицом природы как бы возвращает человека к ситуации детства, когда он находил защиту и безопасность у родителя, испытывая в то же время перед ним страх и боязнь. Отличие новой ситуации состоит лишь в том, что теперь покровитель оказывается фантастической проекцией подсознательно удерживавшихся психикой черт старого защитника. Человек «переносит с отца и матери часть детской любви и страха, а также часть своего враждебного отношения на фантастическую фигуру, на бога»².

Однако уже в данной работе появляются некоторые социальные акценты, получившие в дальнейшем значи-

¹ См., например: Г. Уэллс. *Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму*. М., 1968; В. И. Добренское. *Неофрейдизм в поисках «истины» (Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма)*. М., 1974,

2 ? Fromm. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York e. a, 1963, p. 15.

124

тельное развитие. Бог у Фромма призван не только смягчать либидональные импульсы, но и обслуживать интересы, с одной стороны, правящих кругов, с другой стороны,

репрессированного человека. Коллизии последних двух функций и определили, считает Фромм, судьбы раннего христианства. Поскольку бог-отец бессознательно идентифицировался с деспотической властью, неприязнь к ней со стороны первых христиан нашла специфические формы проявления. «Сознательно они не смели очернить бога-отца. Сознательная ненависть была сохранена для властей... Но бессознательная враждебность к богу-отцу нашла выражение в фантастическом образе Христа. Они поместили человека рядом с богом и сделали его соправителем бога-отца»¹. Для человека, идентифицирующего себя с богом-сыном, христианство выступало формой упразднения привилегированной власти отца (правителей). Этим, по мнению Фромма, объясняется острота борьбы вокруг смысла феномена Христа: является ли он человеком, вознесшимся к богу, или с самого начала был богом, снизошедшим к людям.

Если в христологических вопросах Фромм в основном опирается на фрейдовскую концепцию, то в трактовке социально-терапевтической функции религии он выступает уже не как ученик Фрейда, а как создатель собственной психоаналитической версии религии. В анализе предпосылок и природы религиозного чувства на первый план у Фромма выступают внутренний разлад человека, его отчуждение от другого человека и окружающей среды, в силу чего важнейшей функцией веры становится если не снятие, то по крайней мере смягчение состояния изолированности и отчуждения.

Примитивные верования поддерживают чувство единства с природой посредством самоидентификации человека с животным-тотемом. Прогресс цивилизации, усугубляя отчуждение, одновременно порождает более сложные формы противодействия ему. В книге «Искусство любви» (1956) Фромм пытается доказать, что универсальным средством преодоления изоляции является любовь, коренящаяся в самой человеческой природе, а из всех видов любви особая роль принадлежит любви к богу. Объясняется это тем, что эволюция форм и объектов

¹ E. Fromm. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, p. 46 — 47.

125

религиозного поклонения от богини-матери к богу-отцу и от властного бога иудаизма к любящему богу христианства означала, что, воплотив в последнем свою абстрактную сущность, человек оказался в состоянии возлюбить в лице бога человека вообще.

Более обстоятельно гуманистические возможности религии рассмотрены Фроммом в работах «Психоанализ и религия» (1950) и «Сердце человека» (1964). По Фромму, вера, коренящаяся в неизменной природе человека, призвана психологически компенсировать внутренний разлад, который порождает в человеке цивилизация, блокирующая свободное выражение инстинктуальной энергии.

В этой связи Фромм придает большое значение явлению нарциссизма. Он считает, что склонность человека к добру или злу обуславливается в конечном счете его бессознательными разрушительными и созидательными стремлениями. Комплекс разрушения выражается в любви к смерти, любви к себе (нарциссизм) и тяге к стадности и кровосмесительству. Комплекс созидания характеризуется противоположными устремлениями: жиз-неутверждением, любовью к другим людям и стремлением к личной независимости. В отличие от Фрейда, Фромм объясняет нарциссизм не сексуальностью (либидо), а психической энергией. Это, однако, по

существу, мало что меняет в психоанализе: человеческое поведение по-прежнему определяется напряжением внутренних био-логизированных сил. И хотя Фромм пытается соединить их с социально-экономическими факторами, общественные отношения оказываются у него лишь внешней средой реализации тех или иных антропологических потенций. Соответственно и роль религии определяется в контексте разрушительных и созидательных устремлений человека.

Религиозные верования, говорит Фромм, часто питают нарциссизм, как индивидуальный, так и коллективный. Последний связан с идеей превосходства одной группы людей над другой и стремлением к удовлетворению своих притязаний. «В религиозной группе это удовлетворение обеспечивается предположением, что моя группа является единственной, верящей в истинного бога...» ? Религиозный нарциссизм пагубен для людей. Ха-

1 E. Fromm. *The Heart of Man*. New York, 1964, p. 85.

126

рактерный пример — фанатизм и насилие, свойственные в прошлом римско-католической церкви.

Хотя порой Фромм верно подмечает отдельные неприглядные стороны церковной истории, его критика религиозного нарциссизма не связана со вскрытием природы и социальной роли религии. По его мнению, вера в одних случаях укрепляет комплекс разрушения, в других — противодействует ему, становясь фактором созидания. Теперь гуманистический дух религиозных верований выражается в стремлении преодолеть нарциссизм, поэтому важно выяснить, каким образом религия может перебороть эгоистические устремления человека. Проще всего обстоит дело в мистицизме, который допускает полное слияние человеческого «я» с богом и миром. Фромм, однако, считает, что и иудео-христианской традиции свойственны гуманистические черты, хотя они проявляются по-иному.

Призыв возлюбить ближнего в этом отношении особенно примечателен: другой человек становится по крайней мере столь же ценным, как я сам. Но окончательный удар нарциссизму наносит отождествление «я» и «ты», реализуемое в заповеди полюбить чужестранца (т. е. человека другого племени и другой веры) и в новозаветном императиве полюбить врага своего, как самого себя. «Полюбить чужестранца и врага возможно только в том случае, если нарциссизм преодолен, если «я» есть «ты»», — считает Фромм¹.

Две возможные и, по сути дела, противоположные по характеру функции религии заставляют Фромма ввести понятие авторитарной религии — догматичной, обслуживающей нарциссические склонности, — и понятие религии гуманистической. Поскольку специфические способы воздействия и той и другой на человека свойственны многим ценностным факторам, религия трактуется Фроммом очень широко: «...под религией я понимаю любую принимаемую группой систему мысли и действия, которая дает индивиду рамки ориентации и объект преданности»².

На первый взгляд такая трактовка, свободная от узкодогматической приверженности, растворяет религию в аксиологии. На деле Фромм, однако, дает формулу, концентрированно выражающую суть психоаналитического

' E. Fromm. The Heart of Man, p. 89. 2 ? Fromm. Psychoanalysis and Religion. New Haven, 1950, p. 21.

127

оправдания и обоснования религии вообще, как в традиционных, так и в модернистских формах.

С психоаналитической точки зрения религия обладает терапевтическими свойствами. Глубинной причиной невроза, по Фромму, является отсутствие способности любить, которую можно приобрести или восстановить, культивируя религиозное чувство. Отсутствие любви есть проявление внутреннего разлада и утраты взаимности с другими людьми. В структуре личности это выражается в том, что самосознание («я», «эго») отторгнуто от сокровенного истока личности — бессознательного, дисфункция которого гипертрофирует «я», изолирует его от остального мира, превращает индивида в отчужденное, «индивидуализированное» существо. Основную задачу психоаналитика в таком случае Фромм видит в привитии пациенту гуманистическо-религиозных установок, которые помогут прорвать блокаду «я»: «Процесс прорыва через границы организованного я, эго, и соприкосновение с отделенной, отторгнутой частью личности — бессознательным — тесно связаны с религиозным опытом нарушения индивидуации и восприятия себя в единстве со всеми»¹.

Следует отметить, что Фромм намечает такую программу оценки и переосмысления существующих религий, которая не обязательно отвергает традиционные догматы и понятия: она требует лишь некоторого их видоизменения. Например, вина и грех должны связываться с теми нарушениями религиозных предписаний, которые противоречат интересам гуманизации человека. Это позволяет минимизировать значимость формальных межконфессиональных различий. Не имеет значения, считает Фромм, чему или кому человек поклоняется: идолам, Иисусу, Будде, предкам и т. п. Во всех этих примерах религиозного отношения к объекту поклонения важен не объект, а характер отношения. «Вопрос состоит не в том, религия это или нет, а какого рода религия...»² Отсюда интерес Фромма к христианскому мистицизму, дзэн-буддизму, ряду других восточных религиозных культов, интерес, психоаналитические мотивы которого в полной мере отвечают запросам экуменических программ.

Главная черта концепции религии Фромма — антро-

1 ? Fromm Psychoanalysis and Religion, p. 96. 2 Ibid., p. 26.

128

пологизация ее сущности и корней. Неисторически понимаемая человеческая природа объясняет у него не только потребность в оптимальной гуманистической религии, но и причины существования нежелательных авторитарных религиозных форм. Например, попытки нецельной личности преодолеть состояние изолированности порождают такую симбиотическую форму взаимоотношения с другим человеком, как мазохизм — добровольное подчинение сильному. Последний является носителем качеств, отсутствующих у слабого, в силу чего принятие слабым несправедливости и жестокого обращения со стороны сильного становится психологически желаемой формой компенсации собственной слабости. «Мазохистическая личность, — пишет Фромм, — спасается от невыносимого чувства изоляции, делая себя частью и вещью другого лица, которое управляет им, ведет и защищает его, которое является его жизнью и воздухом.

Власть того, кому человек подчиняется, возвеличивается, человек это или бог — он все... В религиозном контексте объект такого поклонения называется идолом...»¹

Когда же человек проецирует на объект религиозного поклонения отсутствующие у него мощь и всеисилие, появляется мазохистского толка идол в лице обожествляемых денег, фюрера или сверхъестественных богов, требующих от личности неукоснительного повиновения. «Механизм проецирования тот же самый, — считает Фромм, — который можно наблюдать в межличностных отношениях мазохистского, подавляющего характера, когда одна личность подчинена другой и атрибутирует ей свои собственные силы и надежды»².

Итак, тайна авторитарных форм религии, как и гуманистических, — в структуральных процессах, ограничивающихся рамками «я». Введение Фроммом в обращение ряда социальных факторов, таких, как экономическое развитие, научно-технический прогресс, характер политических режимов, связано не с пересмотром психоаналитической трактовки корней религиозного сознания, а с определением внешних условий конкретных форм реализации религиозных задатков человека. По существу же причины религии у Фромма не являются социальными, даже в том случае, когда речь идет о таких нежелатель-

¹ ? Fromm. *The Art of Loving*. New York, 1962, ? 19. 2 ? Fromm. *Psychoanalysis and Religion*, ? 50.

129

ных видах религиозной практики, как мракобесие, фанатизм, а в светском варианте — фюреризм. Они связаны с естественным балансом психических факторов, порождающих эдипов комплекс, синдромы мазохизма или садизма. Не социальные условия порождают дурные биологические свойства человеческого характера. Напротив, психотерапия, активно использующая и религию, способна сделать биологическое действенным фактором оздоровления социальной среды.

Таким образом, Фромм формулирует все необходимые посылки для основного вывода о характере принципиального взаимоотношения психоанализа и религии:

они никоим образом не исключают друг друга. Более того, психоаналитическая практика должна учитывать реальность религиозного чувства и использовать в психотерапии позитивное религиозное содержание. Фромм пытается доказать, что религиям Востока и Запада свойственна гуманистическая цель — забота о душе человека и его способности любить. В силу этого не только психоанализ нуждается в религии, но и вера может рассчитывать на психоаналитическое содействие в осуществлении указанной цели: «Психоанализ, далекий от того, чтобы угрожать этой цели, может, напротив, внести значительный вклад в ее реализацию»¹.

Фроммовская концепция религии оказывает неоценимую помощь теологии. Критика им религиозного авторитаризма, догматизма, нетерпимости и т. п. — это, по сути дела, развенчание тех свойств веры, которые давно стали одиозными и от которых стремятся избавиться наиболее проникательные и дальновидные церковники. И хотя понимание Фроммом религии не встречает всеобщей поддержки со стороны теистов, оно по-своему обосновывает необходимость религии в узком и традиционном смысле слова. Ведь человек, согласно Фромму, всегда нуждается в ценностной системе ориентации, а

неавторитарные религии наилучшим образом отвечают этой непреходящей потребности.

Озабоченный судьбой личности в современном буржуазном обществе, Фромм активно и довольно резко критикует дегуманизирующие человека общественные условия. Однако его социальный критицизм был существенно ограничен, Сведя человеческую природу к антропологиче-

' E. Fromm. *Psychoanalysis and Religion*, p. 99.

130

скому абстракту, он столь же неисторически подошел к человеческому окружению, рассматривая факторы отчуждения и дегуманизации безотносительно к общественным условиям. Не случайно поэтому человек у Фромма неизбежно отчужден как при капитализме, так и при социализме, и не случайно попытка Фромма сформулировать позитивную социальную программу (например, в работе 1968 г. «Революция надежды: к гуманизированной технике») вылилась лишь в заурядные либерально-демократические рассуждения, включающие, кстати, требование «религиозного плюрализма».

Религия в психоанализе Фромма оказалась не просто компонентом биологизированной человеческой природы, а скорее формой и способом существования последней. В силу этого она выпала из круга характеристик человеческого существования на определенных стадиях исторического развития и явно приобрела внеисторический и транскультурный характер. Заинтересовавшись в свое время понятием отчуждения в ранних работах Маркса, Фромм обошелся с ним весьма произвольно, в частности он вывел религию из числа явлений, выражающих отчужденное состояние человека. Американский социолог религии Норман Бирнбаум довольно точно зафиксировал эту черту философии Фромма: «Не будет преувеличением сказать, что он искал и нашел концептуальные формулы перевода марксистской теории религиозного отчуждения на психоаналитический язык. Интересно то, что, установив возрастающую деформацию характера, осуществленную отчасти в религии, Фромм вернулся к поискам выраженной в религии универсальной человеческой сущности. Другими словами, он отказался от того, что религия была несомненной сферой отчуждения»¹.

Свидетельство Бирнбаума недвусмысленно указывает на то, что оправдание Фроммом религии является выражением и последствием разрабатываемой им концепции человека, сознательно противопоставляемой марксизму.

Психоанализ и фидеизм

Проблема соотношения психоанализа и религии не сводится к вопросам терапевтического эффекта религии, поднятым психоаналитиками. Необходимо учесть и от-

' «*Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*». New York, 1973, p. 57 — 58.

131

ношение к психоанализу самих церковников. Ситуация в этой сфере довольно противоречива. Многие религиозные мыслители резко критикуют психоанализ, квалифицируя его как враждебное богу и религии учение. Примером такой критики может служить исследование американского теолога и психолога О. Х. Маурера «Кризис в психиатрии и религия». Встревоженный широким интересом в церковных кругах и духовных семинариях к психоанализу, Маурер стремится доказать, что психоанализ, оставляя личность в распоряжении иррациональных психических сил, отрывает человека от бога и обосновывает его бессилие. Поэтому «психоанализ не мессия-ничен, а демоничен, это не спасение, а рабство и худшего рода оковы»¹.

Основой такого рода отношения к психоанализу является обычно ортодоксальный религиозный догматизм, а также отождествление психоанализа с идеями (нередко лишь с изолированными высказываниями) Фрейда. В целом же среди как протестантских, так и католических клириков и теологов преобладает отношение несомненного интереса к психоанализу, нередко переходящее в стремление к теоретическому сотрудничеству и симбиозу. Протестантских теологов (например, Р. Нибура) привлекала возможность подкрепить психоанализом идею коренной греховности человека и иррационального характера определяющих его поведение сил. Многих томистов заинтересовала юнговская теория архетипов, а такие влиятельные католические мыслители, как Ж. Маритен и Б. Лонерган, высоко оценили возможности фрейдистской концепции бессознательного в трактовке религиозного чувства.

Исключительно большой интерес к психоанализу проявил английский католический священник Оскар Келлер-стрём. Он настолько уверовал в важность и возможность обогащения христианства посредством психоанализа элементами мистицизма, что оставил церковное поприще и выступил инициатором практики групповой психотерапии в Англии. Главную задачу религии Кёллерстрём видел в обеспечении единения людей, а путь каждого человека к богу проходит, по его мнению, через глубины души. «С психоаналитической точки зрения поиски бога

¹ О. Н. Mowrer. The Crisis in Psychiatry and Religion. Princeton (N. J.), 1961, p. 163.

132

явно должны повернуть с небес вовнутрь»¹. Осуществляя эту программу, Кёллерстрём разрабатывает учение о трех фазах человеческого сознания («частное», «личностно-интимное», «публичное» сознание), таинственным образом связанных с тремя ипостасями никейского символа веры. Им соответствуют три вида творческой активности «я», сдерживающие экспансию «супер-эго»: сексуальная любовь Фрейда, эрос Платона и агапе (братская любовь) христиан.

У ряда теологов связь психоанализа и религии принимает более тесный и органический характер. Англо-американский томист Виктор Уайт, поборник юнговской версии психоанализа, в работе «Бог и бессознательное» обосновывает мысль о взаимном проникновении и дополнении психоаналитической процедуры и исповеди при врачевании страдающей от невроза души. Хотя психоанализ и исповедание преследуют различные цели, задачи одного могут решаться посредством другого. Происходит это потому, что таинство исповеди необходимо вовлекает в деятельность сознание, а психоаналитический ритуал может коснуться души, открытой богу. «Если предупреждение или, что бывает реже, излечение невроза происходит в результате священной исповеди, то это получается благодаря связи с ней деятельности человеческого сознания, — пишет Уайт. — Если же божья благодать и прощение

достигаются через психоаналитический процесс, то это возможно только через ответ пациента на неожиданную милость бога, через внутреннюю жизнь души»².

Взаимность интересов теистов и психоаналитиков оказалась стимулом для поисков более активных форм теоретического сотрудничества. Весьма показателен в этой связи диалог немецких теологов-лютеран и представителей академического психоанализа, организованный президентом Германского евангелического собора Х. Царн-том³. Характерно, что все участники дискуссии были довольно единодушны в принципиальных вопросах соотношения христианства и фрейдизма. Лейтмотивом симпозиума была мысль о том, что психоанализ не исключает религии и способен ее теоретически обслужить. Различные аспекты этого тезиса обосновывались психоаналити-

¹ O. Kollerstrom. *The Actual and the Reaj*, London, 1974, p. 172.

² V. White. *God and Unconscious*. London — Glasgow, 1960, p. 188.

³ ? Z.ahrnt. (Hrsg.). *Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytiker and Theologen*. Munchen, 1972.

133

ками А. Гёрресом, Э. Визенхюттером, богословами Г. Фрисом и И. Шарфенбергом.

Особое внимание было уделено, с одной стороны, значению психоанализа как метода критического рассмотрения феномена веры и его методологическим достоинствам в анализе «священного писания», а с другой стороны, прикладному значению психоанализа как катарсиса души и религиозной пропедевтики. Соотношение между психотерапией и религией определяется своеобразным разделением труда. Задача психоанализа — здоровье (Wahl), религии — благополучие (Heil), являющееся следствием душевного исцеления; психоанализ лечит неврозы, религия избавляет от греха.

Возможности психоанализа ограничены, поэтому он не должен претендовать на несвойственные ему функции, принадлежащие вере. «Задача психотерапевта состоит в том, чтобы излечить своего пациента от острых или хронических болезней, — считает психоаналитик М. Хирш, — но он не должен воображать себя способным избавить его от таких экзистенциальных предсостояний (Voraussetzungen), как страх, бессмысленность и вина, которым подвержен каждый человек, и больной, и здоровый. Исцеление в смысле блага, т. е. окончательное освобождение от экзистенциальных предсостояний, а тем самым и от темных сторон человеческого существования, есть дело религии»¹. То, что в терминах психоанализа можно характеризовать как преодоление саморазорванности человека, есть исцеление посредством бога, или «спасение» («Erlösung»).

Материалы симпозиума «Иисус и Фрейд» достаточно убедительно свидетельствуют о том, что религиозная программа психоаналитиков смыкается с прямым фидеизмом, порождая своеобразный психоаналитический теизм. У него, как и у всякого религиозного идеализма, имеются определенные гносеологические предпосылки. Общеизвестно, что область человеческой психики — наиболее сложный объект научного познания. Здесь много еще не решенных вопросов, здесь перекрещиваются пути целого ряда социальных и естественных наук, проблематика

которых ведет непосредственно к важнейшим мировоззренческим и идеологическим выводам. Сложность и недостаточная еще разработанность этих проблем

' «Jesus und Freud...», S. 121.

134

создают богатые возможности и стимулы для идеалистических извращений, успешная борьба с которыми возможна лишь на базе диалектико-материалистического подхода к генезису психики человека и общественного сознания, вопросам детской психологии, социологии и психологии познания и многим другим.

Успехи науки о человеке и его психике дают надежное основание для вывода, что нет ни одной теоретической проблемы, извращенно представляемой психоанализом, которая в принципе не допускала бы продуктивного научного исследования. Возьмем, к примеру, психоаналитическую трактовку религиозной символики. В этой области ощущается довольно сильное юнговское влияние, выражающееся не столько в прямом приложении концепций архетипов, установок и др., сколько в гипертрофировании самих символов, их чрезмерной автономизации, наделении теистическим смыслом.

В своей концепции религии как коллективного бессознательного Юнг сделал акцент на спонтанный и самостоятельный характер религиозных символов и идей. Они не мыслятся, а «случаются», даже навязывают себя индивидуальному сознанию, составляя ткань религиозного опыта. Конкретная вера более произвольна, ибо она представляет собой кодифицированную и догматизированную форму религиозного опыта. Поэтому Юнг был озабочен тем, чтобы его соображения не были приняты за доказательство конкретного бога. «Они доказывают только существование архетипичного образа божества, — писал он, — что является самым большим, что мы можем с психологической точки зрения утверждать о боге»¹.

Таким образом, в религиозном сознании признается наличие произвольного содержания, обусловленного «коллективным» структуральным компонентом психики, и элементов, детерминированных социальным и индивидуальным опытом. При этом первый компонент автономен и доминирует, в то время как значение второго очень ограничено. Известный американский психоаналитик Ролло Мэй, анализируя специфику образов сновидения, проводит строгое различие между символом и знаком:

«Символ никогда не произволен. Знаки можно выбрать произвольно... В противоположность этому, символы являются выражением значения тотального жизненного

¹ «Classical Approaches to the study of Religion», vol. 1, p. 533.

135

опыта данного лица в данный период жизни»¹. Так, крест выступает могущественным религиозным символом не в силу свойств двух деревянных брусков, из которых он сделан, или в силу какого-то означаемого ими смысла, а в силу того значения, которое данный символ — сам по себе — имеет в душе субъекта. Значение необъяснимо, иррационально и произвольно, так как коренится в бессознательном. «Поскольку значение бессознательно и отчасти исторично, мы никогда не можем рациональным

путем просто «произвести» символ»².

Обсуждение степени архетипичности конкретных религиозно-культурных символов уже не вносит чего-либо принципиально нового, ибо ни Мэй, ни другие психоаналитики, пытавшиеся смягчить жесткий фрейдовский биологизм посредством концепции «регрессии» бессознательного к исходным формам или повышением значимости социальных факторов, не отказались от неисторического понимания бессознательного, санкционирующего врожденную религиозность человека.

Проблема символического мышления необычайно сложна и многопланова. Можно указать на ее гносеолого-семиотический, художественно-эстетический, психологический, психиатрический и другие аспекты. Однако любой аспект успешно изучается посредством рациональных научных средств. Это относится и к той стороне дела, которая является преимущественным объектом психоаналитического теоретизирования, — природе образного мышления.

Известный советский невролог Ф. В. Бассин считает, что даже понятие регрессии в рациональной трактовке может пролить свет на «алогичность» и другие особенности сновидений (один из излюбленных объектов психоаналитиков), не говоря уже о том, что современная физиология высшей нервной деятельности дает средства для более глубокого анализа этого явления: «Если мы соглашаемся с фактом существования на более ранних этапах онтогенеза психики тенденции к преимущественно образному мышлению... то правомерной становится и гипотеза о возврате в условиях сна в какой-то степени к этой инфантильной тенденции... Эта же гипотеза может

' L. Caligor and R. May. *Dreams and Symbols. Man's Unconscious Language*. New York and London, 1968, p. 16. 2 Ibid, p. 16 — 17.

136

быть сформулирована и по-другому (с позиций павловской школы), как предположение о преимущественном подавлении во время сна второсигнальной деятельности и об относительной поэтому активизации деятельности первосигнальной...»'

Синкретическое увязывание значений, собственный «язык», специфическая образность — все эти особенности сновидений, отличные от логики бодрствующего сознания, послужили гносеологической почвой превращения Фрейдом, Юнгом и их последователями символической деятельности в прерогативу бессознательного. Между тем научный подход, опирающийся на диалектико-материалистическую методологию, проясняет производный, вторичный характер указанной символики². Тем самым открывается важное направление анализа социальной детерминации бессознательного.

Психоаналитические спекуляции на теоретических и гносеологических трудностях познания психики имеют мощное социальное подкрепление, объясняющееся тем, что в условиях современного кризиса капитализма политика господствующего класса активно стимулирует обновление философско-теоретических аргументов религиозного мировоззрения. Популярность психоаналитической трактовки религии объясняется тем, что она весьма гибко и тонко отвечает на этот социальный запрос. Психоанализ наукообразно (и потому для рядового читающего потребителя «убедительно») обосновывает психотерапевтическую и социально-этическую целесообразность культивирования религиозного чувства, которое рекомендуется подкрепить и внешней

религиозностью. Психологи активно критикуют неадекватность многих сторон старой догматики, оказывая моральную и теоретическую поддержку религиозному модернизму. Существенно и то, что психоаналитические концепции хорошо сочетаются с экзистенциалистско-антропологической трактовкой человека и общества. Это придает им значительный вес в лагере философского идеализма.

Несмотря на заметные модификации, современный психоанализ сохраняет лояльность фрейдистским методологическим принципам. Преемственность обнаруживается практически во всех важнейших теоретических обла-

' Ф. В. Бассин. Проблема «бессознательного». М., 1968, стр. 319 — 320.

2 Там же, стр. 322.

137

стях, и прежде всего в гипертрофировании бессознательного и биологизации человеческой природы. Фрейдисты и неофрейдисты рассматривают бессознательное в отрыве от физиологии мозга и идеалистически наделяют его субстантивными свойствами. Помимо этого, фрейдизм игнорирует гносеологическую, содержательную природу бессознательного, его обусловленность социальными обстоятельствами и факторами.

В данной связи не случаен интерес психоаналитиков к детству как периоду формирования на базе исходных биологических задатков бессознательных принципов и форм целесообразного поведения. Однако бесспорный факт огромной психологической и социально-педагогической значимости детства в становлении личности стал у психоаналитиков почвой многих, в том числе теистических, спекуляций. Они выразились в абсолютизации биологических компонентов личности, отрыве и противопоставлении бессознательного рефлексивному в человеческом сознании. Между тем сознательное и бессознательное суть взаимосвязанные компоненты человеческого, т. е. общественного по происхождению и природе, мышления.

Бессознательное как часть и аспект мышления является необходимым моментом активного духовного освоения человеком действительности. Игнорирование этого обстоятельства уводит критику религии в сторону от рассмотрения исключительно важной проблемы: как в процессе социализации человека складываются и сохраняются в неосознаваемой форме социальные установки и ценности конкретной исторической культуры, в частности каким образом в современном буржуазном (и любом антагонистическом) обществе формируются бессознательные компоненты религиозного сознания. Разработка этих проблем является актуальной задачей марксистско-ленинской философии, в особенности социальной психологии и теории научного атеизма.

Часть II

ИРРАЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ

Глава 5

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ. РЕЛИГИОЗНЫЙ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Среди многочисленных течений современной буржуазной философии, не отличающихся в общем значительной оригинальностью и повторяющих в гносеологии «старые ошибки идеализма и агностицизма» (В. И. Ленин), экзистенциализм несколько выделяется своей самобытностью. Правда, подобно всем течениям идеалистической философии прошлого, он принимает в качестве исходного пункта философствования не что иное, как человеческое сознание. Согласно экзистенциалистской концепции, сознание — это и есть «бытие», которое обладает приоритетом перед всем остальным сущим. Однако если идеализм традиционно строит модель человеческого сознания (или, если хотите, «бытия-сознания») по образцу сознания познающего, наделяя его соответствующими познавательными категориями (качество, количество, причинность, субстанция, необходимость и т. д.), то экзистенциализм идет иным путем. В качестве образца он избирает сознание действующее и страдающее и в силу этого — эмоционально и социально окрашенное. Сознание в экзистенциализме — озабоченное и страдающее, встревоженное и покинутое, свободное и проектирующее, выбирающее и решающееся, виновное, смертное и страшящееся смерти, даже любопытствующее и сплетничающее. И — не в последнюю очередь — верующее или отчаявшееся верить.

Известно, что «сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их

139

жизни»¹. Поэтому и экзистенциалистская картина сознания не может быть чем-либо иным, кроме определенным образом осознанного общественного (и индивидуального, которое по своей природе всегда общественно) бытия современного человека. Более того, это человек именно того самого общества, в котором живет и действует, мыслит и творит, страдает и чувствует сам идеолог капиталистического общества. Будучи идеологом, он с необычайной остротой выражает жизнеощущение субъектов этого общества. И в то же время, в качестве «идеолога» в том смысле, какой вкладывал в данное слово Ф. Энгельс, т. е. человека, для которого «всякое действие кажется основанным в последнем счете на мышлении, потому что совершается при посредстве мышления»², он выводит это жизнеощущение из внутренней априорной структуры самого сознания.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что экзистенциализм оказывается отражением капиталистического общества эпохи его общего кризиса, когда трагические перспективы капитализма вырисовываются достаточно явственно, чтобы бросить мрачную тень и на судьбы отдельных индивидов. В то же время это эпоха возникновения и развития нового общества, и гигантский социальный конфликт современности требует от всякого индивида сделать выбор, ответить на вопрос: «С кем ты?» Человеческая свобода находится под вопросом: сделает ли она новый, решающий шаг вперед по сравнению с теми свободами, которых трудящиеся добились в своей героической борьбе с угнетателями, и станет реальной свободой коммунистического общества, или же она погибнет в огне войны и контрреволюции, в пепле Освенцимов, в немом молчании застенков «тысячелетнего рейха»? Или ей суждено поблекнуть в безликой «повседневности», где каждый живет, судит и действует «как все»?

Из всех философских течений современного капиталистического общества экзистенциализм лучше всех уловил и ярче других осветил светом встревоженного разума эти вопросы. Нетривиально на них ответив, он в то же время не поверил своему

разуму. Слишком уж странной оказалась представшая перед буржуазным мыслителем действительность, в которой «безумьем разум стал, мученьем

' К Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25. 2 К Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 39, стр. 83.

140

благо». Этот «безумный, безумный, безумный мир» рисовался философу иррациональным, неразумным, глубоко и неизлечимо больным, до предела противоречивым. Он казался недоступным научному разуму, но как раз не наука, а «презренный опыт, ум глупцов» подсказал решение: ответственность за всю неразумность мира ложится на самого человека, на его «существование», внутренние и трагические противоречия которого время от времени прорываются на поверхность человеческой жизни социальными катастрофами, глубочайшими потрясениями всего бытия.

Приведем лишь один пример. После окончания второй мировой войны, ясно и неопровержимо показавшей, что ответственность за бедствия народов, гибель миллионов невинных людей лежит на германском империализме и фашизме, избранном им в качестве орудия, способного остановить революцию, один из основоположников экзистенциализма, Карл Ясперс (1883 — 1969), поставил «вопрос о вине» — о вине и ответственности за войну. Он детально исследовал различные разновидности вины: преступление наказывается судом и искупляется карой;

политическая вина влечет отстранение от власти победителем; моральная вина определяется совестью и искупается муками совести. Характер «метафизической вины» иной: «Если мы проследим нашу подлинную вину до ее первоисточника, то мы наткнемся на человеческое бытие (^Menschsein), которое в немецком обличье взяло на себя специфическую, ужасную виновность, возможность которой находится, однако, в человеке как человеке»¹. А значит, «немецкая вина» — это «вина всех — скрытое зло вообще совинодно во взрыве зла на этой, немецкой почве»². И если встает вопрос о последствии такой метафизической вины, то ею может быть лишь «преобразование (Ver-wandlung) человеческого самосознания перед богом»³ — неустранимое чувство вины, смирение, новая жизнь без гордости и высокомерия...

Так решил проблему немецкий философ Ясперс, сторонник религиозного экзистенциализма. Другой крупнейший представитель экзистенциализма — «атеист» Мартин Хайдеггер провозгласил действительным источником вся-

' К.. Jaspers. Lebensfragen der deutschen Politik. Mtinchen, 1963, S 95.

2 Ibidem.

3 Ibid., S. 49.

141

кой провинности «изначальную виновность» человеческого существования, тогда как Жан-Поль Сартр или Аль-бер Камю говорят о всеобщей ответственности: «Невиновных нет!» И если задуматься над приведенным выше примером, то станет очевидно, что логичное решение религиозной проблемы будет таким, что религиозное отношение окажется внутренним элементом, глубочайшей структурой самого

человеческого бытия, именуемого в экзистенциализме «экзистенцией». Иначе говоря, укорененность религии в структуре классового общества окажется основой для поисков ее якобы априорных, универсальных корней в самом «бытии» человека. И если даже таких корней обнаружить не удастся, то, по крайней мере, стремление к трансцендентному всегда будет оставаться структурным элементом «существования» и постоянно требовать все нового и нового прояснения в свете современной ситуации человека.

Эта установка экзистенциализма базируется на выдвинутом еще датским философом С. Кьеркегором (1813 — 1855) положении, что «христианская истина», «экзистенциальная истина» религии состоит «не в том, чтобы знать истину, но в том, чтобы истиной быть»¹. То есть религиозная истина неотделима от субъективности, от самой жизни и смерти, счастья и страдания, от судьбы индивида. Такая «экзистенциальная истина» противопоставляется объективной истине научного знания, от которой — поскольку она «безразлична» для человеческого существования, поскольку мы ее лишь знаем, но ею не являемся — мы можем отвлечься или даже отказаться без ущерба для самих себя. В силу этого «экзистенциальное», в том числе религиозное, обладает приоритетом перед наукой, как «жизнь» перед простой «теорией».

Нисколько не умаляя сложности религиозной проблемы, мы не можем сразу же не отметить несостоятельности экзистенциалистской установки. «Бытие» человека — это не его «субъективность», но реальный процесс его жизни, и «субъективность» можно понять, только исходя из последнего, но не наоборот. Религия становится «экзистенциальной истиной», т. е. составной частью, неотрывным элементом человеческого сознания в условиях «саморазорванности и самопротиворечивости» (К.Маркс)

1 S. Kierkegaard. Einübung im Christentum. Halle, 1894, S 239.

142

реального земного бытия человека, порождающих разорванность самого сознания, полагающего свое собственное содержание вовне самого себя, в отчужденной форме «божества». Экзистенциализм, по существу, продолжил общерелигиозную тенденцию обратного «усвоения» этого отчужденного образа человеческим сознанием, превращения «божества» во внутреннее переживание. Уже Лютер, по словам К. Маркса, «освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека»¹. Экзистенциализм делает то же самое на философском уровне, превращая религиозность в «экзистенциальную» черту «человеческого бытия».

Очевидно, что реальное положение вещей поставлено здесь с ног на голову. Критика экзистенциалистского понимания религии должна поэтому быть прежде всего критикой его социального содержания. В то же время критика Марксом протестантизма подсказывает нам еще одно принципиальное соображение. Реальный смысл протестантизма, по Марксу, состоял в том, что теперь речь шла «уже не о борьбе мирянина с попом вне мирянина, а о борьбе со своим собственным внутренним попом, со своей поповской натурой»². Видя, что объективные социальные основы религии рушатся, современные религиозные философы не прочь — путем переноса религиозности в «экзистенциальную» структуру человека — увековечить религию, а тем самым сделать ее подпоркой для разваливающихся социальных структур. В этих условиях, а тем более в ситуации, когда эти структуры уже рухнули, борьба против «внутреннего попа», т. е. превращение научного мировоззрения, дающего реальный

ответ на все действительные вопросы нашего развития, в убеждение, в выражение жизненной необходимости человека социалистического и коммунистического общества, не может не стоять в центре внимания. Этому учит, в частности, и опыт исследования идейного содержания экзистенциализма, в том числе и его понимания религии.

Традиционно экзистенциализм делится в своем отношении к религии на религиозный и «атеистический» (ниже будет видно, почему последний термин следует понимать *cum grano salis*, не буквально, и помещать в кавычки). К этим двум видам можно добавить и собственно

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422 — 423. ² Там же. стр. 423.

143

теологический экзистенциализм, в центре внимания которого находится (по терминологии Ясперса) не «философская вера», а вера религиозная и теология; не «экзистенция», а «бог» в соотношении с экзистенцией. Мы ограничимся анализом философского экзистенциализма, оставив для третьей части нашей книги некоторые из проблем, затрагиваемых экзистенциалистами-теологами. Но начнем с религиозного экзистенциализма, чтобы в следующей главе обратиться к его близнецу-антиподу.

1. «Философская вера» и религия. Карл Ясперс

Свое отношение к религии Карл Ясперс недвусмысленно выразил словами: «Библия и библейская религия суть основа нашего философствования, постоянный ориентир и источник незаменимых истин»¹. Однако за такого рода фразами может скрываться самое различное содержание, и критический анализ взаимоотношений философии Ясперса и религии представляет немалый интерес как раз потому, что философ-экзистенциалист часто принимал участие в полемике по вопросам религии, трактуя их не традиционно. Так, Ясперс нередко критикует те два лица, которыми религия обращена к человеку, — мистицизм и авторитаризм, — усматривая в обоих угрозу человеческой свободе. Однако противоречие мистицизма и авторитаризма, перерастающее в противоречие мистики как «негативного решения» и «отказа от мира», мироот-рицания» (*Weltverneinung*) и этики как совокупности установленных богом законов поведения человека в мире людей, «разрешается» им в экзистенциалистском понимании «философской жизни как деяния отдельного лица во внутреннем действии, посредством которого оно становится самим собою»², и философской веры.

В предисловии к книге М. Дюфрена и П. Рикера «Карл Ясперс и философия существования» (1947) Ясперс предложил рассматривать его философию таким образом, чтобы ее истина раскрывалась «только посредством движения, которое охватывает целое в одной-единственной мысли». П. Рикер, рассматривая эту цитату, справедливо отмечает, что по отношению к философии религии Ясперса в целом такую мысль является мысль

¹ K. Jaspers. *Der philosophische Glaube*. Zurich, 1948, S. 86. ² K. Jaspers. *Philosophie*, Bd. II. Berlin, Gottingen, Heidelberg, 1956, S. 325.

144

о «трансцендировании» в целом¹; но она может быть выражена и просто как идея «философской веры». Это исходное понятие действительно является той «клеточкой», из которой развивается содержание религиозной философии Ясперса. Но что такое «религиозная вера»?

Картина мира и человека в нем, которую Ясперс неоднократно набрасывал, начиная с работы «Разум и экзистенция» (1935), сводится к тому, что «объемлющее» (Umgreifende) — новый термин, произведенный, как считают, от одного из определений анаксимандрова апейрона² и означающий абсолютную реальность, — предстает нам как расчлененное на бытие в себе (мир и трансценденция, т. е. бог) и бытие, которое есть мы сами;

разделяющееся, в свою очередь, на наличное бытие (Dasein), т. е. жизнь, физиологические функции, психические переживания, способы поведения, язык, орудия, поступки; сознание вообще с его разделением на субъект и объект; дух как «жизнь идей» — это те способы, какими «мы представляем собою мир»; наконец, экзистенцию (Existenz), смысл которой состоит в том, что «мы живем из первоначала, которое лежит выше эмпирически объективно возникающего наличного бытия, выше сознания вообще и духа», — это первоначало; экзистенция существует в своем отношении к своей полярности, «трансценденции»³.

В перечисленных четырех сферах человеческого бытия разворачиваются различные способы познания: наличное бытие дает нам обыденное знание наличных вещей, с которыми мы находимся в повседневном общении;

сознание вообще дает нам очевидное и принудительное (zwingende), всеобщее и необходимое знание; дух — объединяет разрозненные данные рассудка, т. е. знания, возникающие в двух первых сферах. Наконец, «как экзистенция, я существую постольку, поскольку я осознаю себя как подаренный себе самому трансценденцией»⁴, т. е., попросту говоря, как сотворенный богом.

¹ «Karl Jaspers». Munchen, 1957, S. 612.

² Аристотель («Физика», Г. 4, 203 б) говорит, что, по Анакси-мандру, апейрон «все объемлет и всем управляет». Естественно, «объемлющее» Ясперса мало похоже на апейрон древнегреческого философа-материалиста.

³ K.. Jaspers. Der philosophische Glaube, S: 16 — 19. « Ibid., S. 20.

145

«Философская вера» выступает у Ясперса именно как акт «экзистенции»: если в широком смысле всякая очевидность есть «вера» (инстинкт наличного существования, уверенность сознания вообще, убеждение духа), то в узком смысле вера представляет собой «акт экзистенции, в которой трансценденция осознается в ее действительности»¹. Эти рассуждения Ясперса предназначены для того, чтобы отделить философскую веру от собственно религиозной, которая связана с «авторитарной объективностью» культа, молитвы, откровения и церкви. Мы встречаемся здесь с несколькими тенденциями в понимании веры, уже встречавшимися в истории религиозной философии и философии религии, но получившими у Ясперса новый вид и новые приложения.

Перед Ясперсом встает несколько проблем. Первая из них — соотношение веры и разума. Старый антагонизм веры и разума, религии и науки философ-экзистенциалист хочет преодолеть утверждением, что вера и разум отличны друг от друга, но друг друга подразумевают:

разум необходим для веры, но вера несводима к разуму. Старый, восходящий еще к Фоме Аквинскому тезис о гармонии веры и разума получает, однако, у немецкого мыслителя новое толкование. Сравним, говорит Ясперс, Бруно и Галилея. Бруно верил, а Галилей знал. Инквизиция требовала от них отречения. Бруно ответил отказом и умер мученической смертью; Галилей отрекся, но это не имело для него особого значения, ибо «все равно она вертится!». Итак, вера — это истина, страдающая от того, что мы от нее отреклись, тогда как знание не затрагивается каким бы то ни было актом человеческой воли. «Истина, из которой я живу, существует лишь таким образом, что я становлюсь тождествен с нею... Истина, правильность которой я могу доказать, существует без меня самого; она всеобща, внеисторична, вневременна... Пожелать умереть за правильность, которая доказуема, было бы ни с чем не сообразно»².

Мы уже приводили эту мысль в связи с Кьеркегором, видевшим в «экзистенциальности» свойство именно религиозной «истины». Оставим в стороне Галилея, которого Ясперс приводит в качестве примера, — его случай куда сложнее, чем представляется Ясперсу: вспомним

¹ K. Jaspers. Der philosophische Glaube, S. 20. ² Ibid, S. 10.

146

хотя бы «Жизнь Галилея» Бертольта Брехта, — и сравним Джордано Бруно, скажем, с протопопом Аввакумом, главой раскола в русской православной церкви (XVII в.), Бруно умер за научную истину, сделавшуюся его глубоким жизненным убеждением; Аввакум — за веру, за «истину» двуперстного крестного знамения и написания имени Христа через одно «и». И мы не можем не пожалеть о том, что впустую были растратены силы этого человека, одного из тех, кто составляет «соль земли», но который отдал свою жизнь за иллюзорную идею. У Бруно объективная истина и убеждение, знание и «вера» органически слились. Поэтому Ясперс совершенно неправ, когда думает, что объективность истины якобы исключает возможность убежденности в ней, что объективная истина социально и «человечески» нейтральна. Не «вера», а философская убежденность, основанная на твердом научном знании, — вот характеристика взглядов и поведения Джордано Бруно, единство знания и убеждения. И Ясперс волей-неволей вынужден с этим считаться. Он пишет о том, что «философская вера» существует «только в союзе со знанием», даже о том, что «безграничное познание, наука есть основной элемент философствования»¹. Но какие следствия выводятся отсюда?

Ясперс — убежденный иррационалист, уверенный в ограниченности человеческого знания, неспособного открыть «конечные тайны» вселенной. Проще говоря, человеческому знанию, знанию «конечному», недоступны глубокие мировоззренческие обобщения; поэтому тот, кто философствует, должен всегда иметь в виду ограниченность научного знания, которое «объективирует», т. е. опредмечивает, овеществляет, умерщвляет жизнь. Впрочем, ее умерщвляет и вера, взятая только с объективной стороны, т. е. как догма, как утверждение. Взятая чисто субъективно, она остается суеверием. Смысл «философской веры» состоит в том, что она есть, согласно традиционной формуле, *fides qua creditur et fides quae creditur* (вера, которой мы верим,

и вера, в которую мы верим). Но это, вопреки рационалистическим религиозным учениям, не есть гармоническое сочетание в «целостном видении» субъективного и объективного, веры и разума, хотя бы под эгидой веры, но «диалектика» как неразре-

' К. Jaspers. Der philosophische Glaube, S. 12.

147

шимая и безусловная «борьба» противоположностей, как «разрыв противоположностей, ведущий к антиномиям без разрешения их, падение в неразрешимость, в противоречие... отход к границе, где бытие является абсолютно разорванным»¹, — как абсурд. Ясперс следует здесь иррационалистической традиции Кьеркегора и завершает ее фактическим умерщвлением разума. В лучшем случае роль разума сводится к тому, что он — это «возможный трамплин для трансцендирования»², т. е. для перехода к богу.

Отсюда следует, что концепция Ясперса не может быть доказана; более того, само требование ее доказательства может восприниматься лишь как своего рода оскорбление веры. Она не только не имеет никакого объективного, общезначимого содержания, но и появление ее возможно только через «самоубеждение», основанное, в свою очередь, на вере в то, что она — «дар» (Geschenk) божий. В итоге религиозный философ возвращается в круг:

«Лишь тот, кто исходит из бога, может его искать. Достоверность бытия бога... есть предпосылка, а не результат философствования»³.

Но это означает, что бог, выступающий предпосылкой философствования Ясперса, оказывается результатом искаженного, мистифицированного понимания им человека — того, которого он именуется, в высшем его проявлении, «экзистенцией». Неопределимое в самой системе философии Ясперса, это понятие может быть определено в системе понятий диалектического и исторического материализма как выражение социальной природы индивидуальной человеческой личности. Отсюда становятся ясны описания «экзистенции» Ясперсом: ее «интенциональность», т. е. направленность на другие личности («экзистенции»), в разнотипных отношениях к которым она находится; и ее «коммуникация», т. е. общение с ними, во всей ее противоречивости, наглядно отражающей противоречия антагонистического общества; и такие ее «знаки», как свобода, выбор, решение. В структуре «экзистенции» светят отраженным светом реальные общественные отношения, преломившиеся в индивидуальном сознании идеолога буржуазного общества. И завершение описания «экзистенции» — ее направленность на

1 К. Jaspers. Der philosophische Glaube, S. 22. 2 Ibid., S. 27. а Ibid., S. 33.

148

«трансценденцию» — оказывается просто фиксацией, во-первых, достаточно распространенной и «естественной» в капиталистическом обществе религиозности, а во-вторых, власти данного общества над индивидом. Эта власть в ее явной и «светской» форме и есть «мир», в освященной веками религиозной терминологии — бог («трансценденция»).

Особенностью экзистенциалистского обращения к «трансценденции» является, впрочем, не столь уж необычная в религиозной литературе, апелляция к богу *de profundis*¹, «из бездны» человеческого отчаяния, экзистенциальной свободы и вины, ответственности и решимости. Как часто бывает в периоды радикальной ломки общественных отношений, в эпоху общего кризиса капитализма всеобщее настроение безысходности, охватывающее идеологов господствующего класса, рождает апокалиптические видения и эсхатологические чаяния. «Когда отчаяние говорит — ничто не поможет — оставим разговоры — не будем об этом думать — будем жить сегодняшним днем — то, что грядет, будет во всех случаях гибелью — последнее ли это слово, и действительно ли ничего не остается? Нет, Иеремия ответил своему отчаявшемуся ученику Варуху в то время, как государство, народ и даже вера последних иудеев, приносивших теперь жертвы Изиде, погибали: ...достаточно того, что есть бог. Только таков последний горизонт, откуда все ставится в правильные соотношения. На этом горизонте вырастает мужество через доверие к основе, которое не может быть уничтожено никакой мировой катастрофой...»² Но это вывод именно слабого духом, отказавшегося от реального знания и руководства этого знания в пользу иллюзии; от действительной свободы как способности действовать на основе знания — в пользу подчинения и «доверия» воле божьей.

Здесь также и определенная оппозиция ортодоксальному религиозному принципу, «католичеству» (*Katholizität*): Ясперс не принимает, в рамках философии, авторитета откровения. Подобно тому как он отверг авторитет науки, он отвергает и авторитет религии откровения.

¹ Начальные слова 129 псалма на латинском языке («Из глубины взываю к тебе, господи»). Псалтирь. 129 : 1).

² K.. Jaspers. *Lebensfragen der deutschen Politik*, S. 156 — 157. Ясперс приводит здесь, достаточно произвольно толкуя, текст из ветхозаветной Книги пророка Иеремии (гл. 45, ст. 4 — 5).

149

Последняя требует строгой фиксации, своего рода локализации, а тем самым «овеществления» трансценденции;

она снимает ответственность за принятие веры с самого человека и выступает как средство, освобождающее его от тяжести свободы. Религия откровения дает человеку «слишком легко достающийся покой и довольство. Ибо сокровенность (*Verborgenheit*) бога как будто требует, чтобы человек мучился в сомнениях и бедствиях»¹.

Перед нами в данном случае впервые предстает мысль Ясперса о «сокровенном боге», как только и могут, по Ясперсу, представлять себе «трансценденцию» философия и «философская вера». В философии Ясперса эта мысль содержится в учении о «шифрах трансценденции» и их «чтении». Аналогия мира с текстом, который надо прочесть, давно известна в философии. Еще Галилей говорил о природе как книге, написанной языком математики... Но ведь для Ясперса подобное уподобление несостоятельно, и мир выступает перед ним как зашифрованное писание; «шифр», особая «предметность», которая «не есть, как таковая, сама трансценденция, но язык таковой»².

Причем Ясперс создает развернутую классификацию таких «языков». Во-первых, это интуитивно обнаруживаемый в опыте «непосредственный язык трансценденции», проявляющийся в «метафизическом опыте»; во-вторых, объективация такого первого языка в мифе, откровении потустороннего и мифической действительности; в-третьих, спекулятивный язык, с помощью которого мы читаем первый шифр, превращая его в новый: здесь мы мыслим трансценденцию по аналогии с наглядно и логически данным миром. Шифр — это «имманентная трансценденция», «бытие, которое делает трансценденцию наличной (zug Gegenwart bringt), не заставляя трансценденцию превращаться в бытие объекта, а экзистенцию — в бытие субъекта. Более того, когда трансценденция в истолкованном шифре становится объектом в качестве познанного бытия, происходит отпадение от первоисточника подлинного присутствия (Gegenwart) в сфере сознания вообще»³.

Следовательно, подобно тому как Ясперс выступает

¹ K. Jaspers. *Philosophie*, Bd. III, S. 127.

² Ibid., S. 129.

³ Ibid., S. 137.

150

агностиком в философии", он предстает в том же качестве в отношении к религии. Причем религиозный «об-ект» — «трансценденция», бог — не обладает даже свойственными ему как таковому проявлениями. Шифр — не проявление какой-то «вещи в себе», не «явление»; он и не знак, поскольку последний обозначает нечто другое, столь же непосредственно доступное, как и знак; он и не символ, поскольку тот есть чувственное наличие чего-то иного в его наглядной полноте, причем символизируемое налично только в самом символе. «Шифр означает «язык», язык действительности, которая лишь таким образом слышится и может быть высказана»². Таким образом, выходит, что бог Ясперса — это «*deus absconditus*», «бог сокровенный» Ветхого завета (Исаия. 45: 15). Согласно христианской догме, бог открывается в «священном писании», в богочеловечности Иисуса Христа. Длительный (и довольно нудный) анализ Ясперсом соотношения «философской веры» и «откровения» приводит его к заключению, что эти два изначально различающихся рода «жизненной практики» исключают друг друга... но только если речь идет о соединении их в одном человеке. «Они не исключают друг друга, если они встречаются в мире через посредство различных людей»³. Как говорится, каждому свое.

Таким образом, «философская вера» Ясперса оказалась достаточно парадоксальным образованием: несовместимая с верой религиозной, с религией откровения в личном плане, она оказывается совместимой с нею в плане социальном. Именно здесь возможна «встреча» философа и теолога, их взаимное дополнение в выполнении одной идеологической задачи. Религия, считает Ясперс, навсегда останется «философией» обычного человека, тем единственным авторитетом, который признается им в высших мировоззренческих вопросах. И в то же время философия не может выполнить религиозных задач и всегда оставляет место для религии. Философия выходит за/пределы религии, но остается в подчинении ей. Ибо «философ — отдельное лицо, он живет на свой страх и риск из своего первоначала. Но, как человек, он есть

' См. А. С. Богомолов. Немецкая буржуазная философия после 1865 года, стр. 337 — 340.

2 K. Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Munohen, 1963, S. 157.

3 Ibid., S. 536.

151

член некоторого целого, и его философствование также с самого начала стоит в этой взаимосвязи. Эта взаимосвязь обеспечивается в мире государством и религией в авторитарной форме. Без авторитета невозможна человеческая жизнь» 1.

Мы еще вернемся к этому вопросу. Но пока остановимся на возможности «встречи» философа и теолога, о которой шла речь выше. Такой «встречей» стала полемика между Ясперсом и Бультманом по вопросу о демифологизации.

Концепция демифологизации христианской религии, выдвинутая Рудольфом Бультманом в его работе «Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного благовестия» (1941), состояла в том, что библейские мифы — это просто способ передачи содержания вероучения (керигмы), ныне устарелый и требующий «перевода» на современный язык, на язык экзистенциальной философии в ее хайдеггеровском варианте. Это и будет то «необъективирующее», «экзистенциальное» понимание человека и бога, о котором писал Хайдеггер. Установка Бультмана, означавшая в определенном смысле модернизацию и «демифизацию» религии, т. е. уничтожение «рационального» содержания мифа, вызвала резкий протест Ясперса. Она содержит два положения, говорит философ: (1) что современная наука привела к отрицанию многих принципов христианского вероучения и (2) что следует дать экзистенциальную интерпретацию тем содержаниям веры, которые еще истинны. Но и то и другое опирается, думает Ясперс, на ошибочное понимание науки, философии и религии и ведет к ошибочному утверждению, что «миф... следует истолковать, лишить его мифологического одеяния и преобразовать в истину, значимую сегодня»². Бультман прав лишь в том отношении, что «демифологизация» должна привести к преодолению ложного овеществления мифологического содержания, превращения его в осязаемую реальность; «но требование демифологизации оправдано, если только в то же самое время оно настаивает на восстановлении реальности мифического языка. Мы должны стремиться не разрушить, но восстановить язык мифа. Ибо он есть язык реальности, которая не эмпи-

' K. Jaspers. Der philosophische Glaube, S. 101. 2 K. Jaspers, R. Bultmann. Myth and Christianity, p. 15.

152

рична, а экзистенциальна, в то время как наше просто эмпирическое существование постоянно имеет тенденцию растворяться в эмпирическом, как будто оно есть вся реальность. Только тот имеет право демифологизировать, кто решительно сохраняет реальность, содержащуюся в языке — шифре мифа» 1.

Иными словами, демифологизация есть в то же время ремифологизация, призванная сохранить такие необходимые черты мифа, как его интуитивный и исторический

характер, противостоящий объективности и универсальности научного понятия; его связь со священными рассказами и видениями, разговор «о богах, а не об эмпирических реальностях»; наконец, проявление в нем значений, которые могут быть выражены и должны выражаться только с помощью языка мифа, могут и должны интерпретироваться только с помощью другого мифа, нового мифа, означающего трансформацию старого. Но все это и означает, продолжает Ясперс, что никто не имеет права судить о мифе объективно, т. е. принимать или отвергать от имени всех то, что он принимает или отвергает сам; надо всегда допускать, что неприемлемое для меня может иметь значение для другого.

Если Бультман попытался в какой-то мере подойти к мифу исторически, то Ясперс убежден, что миф есть универсальная форма выражения религиозного содержания и будет, в силу вечности этого содержания и в силу его личного, «экзистенциального» характера, характеристикой человеческого мышления. «Мы обретаем силу, — пишет Ясперс, характеризуя библейскую мифологию, — когда мы читаем Библию не в духе рабской буквальности, но участвуя во внутренних значениях, отвергая или усваивая их. Мифические содержания приводят читателя в определенные состояния, которые он испытывает как возможности; он видит их значения в различных и имеющих различную важность образах, которые являются ему и которые указывают на нечто такое вне их самих, что не может быть выражено никаким образом. Это не рациональное знание, но экзистенциальное прояснение в сфере противоречивых, взаимно исключających или дополняющих возможностей Библии дает нам ежедневную силу идти вперед или сопротивляться. Для нас Библия есть любимая арена духовного состязания; другая дается

' K. Jaspers, R. Bultmann. Myth and Christianity, p. 17.

153

греческими эпическими поэмами и трагедиями, третья — священными книгами Азии»
!

И вот здесь кое-что проясняется. Ясперс, по сути дела, улавливает мировоззренческую значимость художественного произведения, его способность пробуждать в человеке неоднозначную, невыразимую строгими понятиями мировоззренческую рефлексивность. Именно поэтому он объединяет Библию, древнегреческий эпос и трагедию и «священные книги» Востока. Они действительно всегда будут играть роль культурных явлений, памятников человеческого творчества; но они теряют, а в конце концов и потеряют совсем (как это и случилось, по существу, с древнегреческим эпосом, а тем более трагедией) религиозное значение. Ясперс не хотел бы навсегда связать миф с его религиозным содержанием, не видя того, что миф вовсе не всегда и не обязательно с ним связан.

Другое дело, что религия всегда связана с мифом, и любая попытка выразить ее не мифологически, а понятийно, рационально ведет к разрушению самого религиозного содержания. Увидев в «демифологизации» эту реальную опасность, Ясперс и писал, что «перевод, экспликация и истолкование в терминах всеобщих понятий — методы, которые практиковались с древности, — могут помочь нам усвоить содержание Библии в ограниченном смысле; но проясняющая борьба, в которой отвергаемые элементы не разрушаются, но сохраняются в качестве исключенных возможностей, требует, чтобы мы серьезно считались с жизненным содержанием мифа»². Да, конечно! Миф имеет «жизненное содержание», однако совсем не то, которое подразумевает

Ясперс, это вовсе не «шифр трансценденции» (Р. Бультман, кстати, совершенно прав, говоря, что «определение мифа как шифра трансценденции только описывает проблему истолкования; оно вряд ли решает ее»³), а отражение действительности прошедших времен, «природы и общественных форм» (К. Маркс), переработанных «бессознательно-художественным образом народной фантазией», «Жизненное содержание» мифа — это жизнь людей прошлого, ушедших в небытие общественных формаций и рожденных ими индивидуальных личностей в их специфических и универсальных, исторических и «вечных» чер-

¹ K. Jaspers, R. Bultmann. *Myth and Christianity*, p. 20.

² Ibid., p. 20.

³ Ibid.. p. 6t.

154

тах. Сведение же мифа к «шифру трансценденции» увековечивает в нем как раз наименее интересную и исторически преходящую черту.

В то же время такое сведение абсолютизирует иррациональность мифа, что закрывает путь научному анализу логики мифа, представляющему немалую ценность как для изучения мифологии, так и для эстетики, социологии, религиоведения. Когда современный французский этнолог и социолог К. Леви-Стросс говорит, что «целью мифа является представление логической модели для разрешения какого-либо противоречия»¹, он вписывает миф в общую систему человеческой жизнедеятельности;

Ясперс же изымает миф из системы жизнедеятельности человека, превращая его в выражение «непостижимого» «абсурда», который, по мнению экзистенциалиста, лежит у истоков всех великих религиозных движений и обуславливает величину их влияния².

А за всем этим кроется еще одно существенное соображение. Рассуждения Ясперса о религии имеют целью отстоять «свободу» против «тоталитаризма», религиозного и политического. Бог-«трансценденция» для него — гарант свободы, непостижимой и непонятной, немислимой и не существующей в предметном, объективном мире, и представимый только как «дар божий», как «свобода», осознавшая «долженствование»: «Тот, кто опирается на самого только себя, перед лицом трансценденции решающим образом испытывает ту необходимость, которая целиком отдает его в руки бога...»³ Иными словами, свобода — это «свободная покорность божьей воле. Если же человек претендует на реальную, действительную свободу, то он «бунтарь», и «если бунт (Revolte) становится жизненным принципом, считается за подлинно истинное и свободное, то человек оказывается в состоянии без существования, в жизни без основания»⁴.

...Толкуя миф о Прометее, Ясперс писал, что хотя последний и сделал человека тем существом, которое может уже не страшиться гнева богов — знания и умение

¹ К. Леви-Стросс. Структура мифов. — «Вопросы философии», № 7, 1970, стр. 163.

² K. Jaspers. *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. Munchen, 1950, S. 62.

³ K. Jaspers. *Philosophic*, Bd. II, S. 196.

человека делают его независимым, — но тот же Прометей принес человеку и несчастья. «Беда» (Unheil), навлеченная Прометеем на людей, состоит в том, что «любое изобретение, от огня и вплоть до ткацких машин и железных дорог, в то время как оно покоряет природу, умножает грехи и болезни»¹. Поэтому Прометей должен примириться с богами: Зевс и Прометей одинаково и правы и неправы. Понимание смысла мифа у Карла Маркса принципиально иное. Признание Прометеем: «По правде, всех богов я ненавижу» — есть собственное признание философии, которая не признает рядом с человеком, а тем более выше его никаких небесных или земных богов. «Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре»². Дух Прометеев, живущий в философии революционного пролетариата, чужд религиозной философии экзистенциализма, — не случайно Ясперс сопоставляет миф о Прометее с мифом о грехопадении.

2. Христианский экзистенциализм Марселя

Габриэль Марсель (1889 — 1972) принадлежит — наряду с Хайдеггером, Ясперсом, Сартром — к числу крупнейших экзистенциалистских философов XX в. Поскольку принципиальные положения его философской концепции были выдвинуты еще накануне первой мировой войны, а впоследствии, по словам самого Марселя, лишь «оркестрованы» в многочисленных произведениях, постольку его можно считать одним из пионеров современного экзистенциализма³.

Философия французского экзистенциалиста интересна с нескольких точек зрения. Во-первых, Марсель стремился разрабатывать экзистенциализм как сугубо религиозное учение, решительно возражая не только против его богоборческих истолкований, но и против тенденции к мировоззренческой нейтральности в вопросах религии со стороны некоторых экзистенциалистов. Во-вторых, Марсель был убежден, что именно экзистенциализм является

¹ К. Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 460.

² К.. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 40, стр. 154.

³ Анализ философии Г. Марселя в целом см. в кн.: В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. ?, 197?, стр. 232 — 245.

самой адекватной религиозной философией нашего времени. В-третьих, Марсель приложил немалые усилия, чтобы ввести экзистенциализм, протестантский по своему происхождению, ? лоно католицизма, сделав эту философию если и не специфически католической, то уж во всяком случае общехристианской¹. В-четвертых, Марсель выступил инициатором довольно существенной трансформации эмоционального настроения экзистенциализма, преподнося его не как «философию отчаяния и страха», а как «философию надежды».

Своеобразие философии Марселя в значительной степени объясняется тем, что он шел к созданию своей версии экзистенциализма не непосредственно от Кьеркегора (с работами которого он основательно ознакомился, уже будучи сложившимся мыслителем), а более или менее самостоятельным путем. В юности Марселя главным образом привлекали такие в общем далекие от экзистенциализма философы XIX — XX вв., как Шеллинг и Гегель, С. Кольридж, представители англо-американского абсолютного идеализма, особенно Дж. Ройс, наконец, Бергсон и Джемс. Прямым последователем ни одного из этих философов Марсель не стал, но над их идеями он размышлял, усваивая некоторые из них, а с другими резко полемизируя. Независимо от Гуссерля, оказавшего влияние на большинство лидеров современного экзистенциализма, формировалась марселевская методология феноменологического описания. Сходясь с другими экзистенциалистами в признании первостепенной философской значимости осмысления личного жизненного опыта, Марсель, однако, в силу этой установки одновременно и отдалялся от них, так как его внутренний мир был весьма специфичен.

Следуя общей тенденции новейшей буржуазной философии, марселевская концепция опыта оформлялась в противовес научно-материалистической трактовке последнего и вела к крайней субъективизации этого важ-

' После осуждения экзистенциализма в папской энциклике (1950) Марсель, ранее соглашавшийся с тем, что его учение именовали «христианским экзистенциализмом», предложил называть его «неосо-кратизмом» или «христианским сократизмом». При этом он, однако, не внес никаких содержательных коррективов в свои воззрения. Конфликта с католической церковью, в лоно которой он вошел в возрасте 40 лет и формальную принадлежность к которой высоко ценил до конца своей жизни, Марселю удалось избежать, таким образом, принесением в жертву одного только термина «экзистенциализм».

157

ного философского понятия. В духе «радикального эмпиризма» Джемса Марсель требовал решительного «расширения» сферы философски ценного опыта за счет включения в нее всевозможных неverifiedированных и прямо отвергаемых научным знанием верований. С одной стороны, Марсель превозносил всю совокупность тех представлений обыденного сознания, которые в передовой философии Нового времени были признаны неспособными служить базисом убедительных мировоззренческих выводов, предлагая обратиться к «очень скромным и непосредственным опытам, в отношении которых философия в целом до сих пор поступала очень несправедливо, то ли презируя их потому, что они представлялись ей тривиальными, то ли незаконно интеллектуализируя их путем применения к ним своих традиционных норм»¹. С другой стороны, Марсель берет под особое покровительство так называемый «религиозный опыт», призывая отказаться по философским соображениям от «радикальной нетерпимости» по отношению к нему.

Более того, произведения Марселя показывают, что единственной областью «опыта», на которую направлено внимание философа, является область религиозно окрашенных убеждений личности. Несомненно, что даже у верующих людей они никоим образом не исчерпывают содержания их обыденного сознания, которое включает в себя также множество приблизительно верных представлений о реальности внешнего мира, различных свойствах материальных вещей и явлений, практических способах целесообразного оперирования этими вещами и преобразования окружающей среды.

Марсель неоправданно сбрасывает с «философских счетов» весь научный опыт. Это означает, что под флагом «расширения» опыта Марсель фактически суживает и фидеистически деформирует его. «Экзистенциальный опыт», на основе которого разворачиваются философские размышления Марселя, охватывает невероятно узкую сферу реального существования религиозных людей и совсем не свойствен не исповедующей религии части человечества, которая на протяжении XIX в. и особенно XX в. стремительно росла, включая в себя все новые и новые миллионы самого активного в социальном отношении населения земного шара.

Определяя задачу философии как «выявление импли-

' G. Marcel. *Etre et Avoir*. Paris, 1935, p. 16.

158

каций опыта». Марсель считал необходимым определенное осмысление выше названного «экзистенциального опыта». Он называл поэтому свое учение «философией мыслящей мысли» и возражал против его квалификации как иррационалистического. Тем не менее применяемая Марселем методология полностью оправдывала эту квалификацию. Такие характерные для понятийного мышления операции, как абстрагирование и обобщение, Марсель считал недопустимыми в философии, если она не хочет оторваться от реальности и стать абстрактным мудрствованием о вымышленных сущностях. Убежденность Марселя в том, что в силу принципиального отказа от этих логических операций он создает подлинно «конкретную философию», имела, однако, своим основанием лишь непонимание той диалектической истины, что научное абстрагирование и обобщение являются единственным возможным путем отражения объективной конкретности в познающем мышлении.

Самое большое, на что оказывается способным Марсель при пользовании своей методологией, именуемой им «феноменологическим описанием», — это прояснение смысла, который религиозные люди обычно связывают с такими, например, понятиями, как «надежда», «верность», «существование», «смерть» и т. д. Данную задачу Марсель решает с большим знанием дела. Но в «проясняемых» Марселем понятиях отсутствует необходимое для собственно рациональной ступени познания движение мысли от явления к сущности, так как то, что эксплицируется Марселем, и является несомоочевидным. Оно само лежит в поверхностном слое религиозного сознания, представляет собой свойственную ему иллюзию. В этих экспликациях отсутствует даже постановка вопроса о том, правильно ли выражают рассматриваемые эмоционально насыщенные представления как само действительное человеческое существование, так и необходимо присущее ему отношение к окружающему миру. Поэтому «феноменологические описания» Марселя абсолютно некритично относятся к «экзистенциальному опыту», на который они направлены, и они ни в коей мере не могут обеспечить его глубокого и адекватного понимания.

Неудивительно, что и самому Марселю компоненты эксплицируемого им «опыта» представляются после освещения их «мыслящей мыслью» некими «тайнами» (*les mysteres*), которые можно выявить как таковые и более

159

или менее детально обрисовать, но нельзя раскрыть. При этом, чем больше рассматривает Марсель данные «тайны» в их различных аспектах, тем более они

начинают выглядеть как «тайнства» (во французском языке они также обозначаются словом *les mysteres*), т. е. как нечто наделенное глубочайшим религиозным смыслом.

Фиксацию внимания на «тайнах-тайнствах» Марсель считал величайшим достоинством своего экзистенциализма, упрекая другие философские учения в том, что они-де идут по ложному пути, превращая экзистенциальные загадки в проблемы и культивируя в целом проблемный стиль мышления. В последнем Марселя больше всего не устраивала установка на разрешение проблем, предполагающая способность человеческого мышления не только собственными силами разобраться во всех мировоззренческих трудностях, но и объяснить все сущее без допущения существования сверхъестественных, трансцендентных факторов в качестве высших порождающих причин и последних отношений. Антитеологическую направленность наиболее последовательных и в то же время наиболее трезвых форм философского рационализма, равно как и неустрашимые слабости разнообразных попыток обосновать религиозные догматы средствами понятийного мышления. Марсель улавливал довольно чутко и потому не доверял свойственной последнему «проблемности». Главным же средством ее компрометирования Марсель, как и другие экзистенциалисты, избрал обвинение в том, что при соответствующем стиле мышления совершается недопустимое превращение в гносеологический объект того, что, существуя в качестве субъекта, должно и в познании всегда иметь тот же статус. По мнению Марселя, избежать такого рода искажающей субъективное объективации можно лишь при отношении к нему как к «тайне-тайнству». «Проблема, — разъясняя свою позицию в данном вопросе французский экзистенциалист, — есть нечто такое, что я встречаю, что я нахожу целиком передо мной и что я могу в силу этого вычленишь и редуцировать, тогда как тайна-тайнство есть нечто такое, во что я сам вовлечен и что, следовательно, мыслимо лишь как сфера, где различие «во мне» и «передо мной» теряет свое значение и свою первоначальную ценность»¹.

¹ G. Marcel. *Le mystere de l'etre*, v. 1, p. 227.

160

Когда Марсель утверждает, что «экзистенциальный опыт» невозможно сделать объектом философской рефлексии без угрозы его уничтожения в качестве такового («редукции»), то определенный смысл этому придают ссылки на известную уникальность и вместе с тем невыразимость внутренних переживаний: даже самый благожелательный человек, замечая страдания другого человека в связи, например, со смертью кого-либо из его близких, не может пережить за него так, как он, свое горе:

самое большее, на что способен благожелательный человек, — это лишь приблизиться к пониманию внутреннего состояния другого, если сам он переживает утрату своих близких. Справедливо привлекая философское внимание к трудностям взаимопонимания в таких эмоционально напряженных ситуациях, Марсель, однако, неоправданно абсолютизирует моменты некоммуникабельности, превращая их в универсальную характеристику человеческого существования. Между тем сами рассматриваемые Марселем ситуации свидетельствуют, что принципиальная необъективируемость в указанном выше смысле проявляется, не имея притом тотального характера, лишь в чувственно-эмоциональной сфере личности и что человеку именно мышление, опирающееся на опыт собственных переживаний, помогает развивать углубляющееся понимание внутреннего мира окружающих людей.

Существенным изъяном марселевской трактовки человеческих эмоций является то, что она обходит молчанием вопрос об информативной содержательности их внешних проявлений, которые, как правило, говорят окружающим очень много о личности. Нередко проявляемые эмоции позволяют составить более правильное представление о личности, чем она сама имеет о себе, поскольку она не может взглянуть на себя «со стороны», стать для себя не только субъектом, но и объектом (на этот дефект чисто субъективного самопостижения личности справедливо обращал внимание Сартр). Нельзя игнорировать и важности изучения физиологической и даже анатомической основы эмоций, а знание о ней возможно только при объектном и вместе с тем объективном подходе к человеку. Любая саморефлексия над своими эмоциональными состояниями тут, естественно, бессильна.

Свойственная всем экзистенциалистам онтологизация эмоций очень ярко проявляется и у Габриэля Марселя. Рассматривая переживания человека, Марсель придает

161

им значение самых глубоких «откровений» человеческого бытия. Поскольку переживания трактуются чисто субъективистски, постольку тот же субъективизм присущ всей марселевской онтологии, стремящейся прежде всего ответить на значимый для каждой личности вопрос: «Кто я есть?» В высшей степени любопытны условия, в которых этот вопрос приобрел мировоззренческую остроту для самого Марселя. Главную роль здесь сыграли, вспоминает Марсель, размышления над тем ставшим для него очевидным в годы первой мировой войны фактом, со всей силой обнаружившимся при беседах с разыскивавшими своих пропавших без вести родственников людьми, что в сознании последних представление о горячо любимых близких (которые не только отсутствовали в течение долгого времени, но в действительности нередко оказывались давно погибшими) бывало настолько ярким и могущественным, что оказывало большее воздействие на их бытие, чем непосредственное восприятие многих из окружавших их живых, но более или менее чуждых людей.

Что же означает в таком случае для человека существование других людей и в какой мере он сам может считаться существующим для них? Сводится ли оно к чисто физическому бытию определенных личностей, или же для него не обязательна жизнь во плоти и крови? Эти вопросы с большой художественной выразительностью ставились, в частности, в драматургических произведениях Марселя; едва ли не в каждом из них фигурируют умершие люди, продолжающие существовать лишь в воспоминаниях своих близких. Психологически весьма убедительно показывая, какую громадную власть над человеком могут иметь подобные воспоминания, Марсель, однако, дает ошибочное философское истолкование этого феномена. Он всячески размывает четкие онтологические грани, которые разделяют объективное существование человека вне и независимо от сознания других людей, с одной стороны, и существование человека только в представлениях о нем иных людей — с другой. Это значит, что субъективный образ человека неоправданно ставится на ту же ступень бытия, что сам человек во плоти и крови. Эти в определенном отношении совершенно противоположные формы реальности (субъективная и объективная) обозначаются одним и тем же термином «присутствие», который оформляет и закрепляет создаваемую Марселем путаницу в области онтологии.

162

Уместно отметить, что эта путаница возникла не без влияния «опыта», вынесенного Марселем из спиритических сеансов, которые он посещал в юношеские годы. Вера в возможность вызывать «духи» умерших людей, к которой Марсель в зрелые годы относился сдержанно, но все же никогда определенно не отрицал, наложила свой отпечаток на понятие «присутствие». По мере разъяснений Марселем этого ключевого понятия своей философии он все больше отдавал предпочтение тому, что можно назвать «интраментальной», внутриспсихической формой человеческого существования; приписывая ей как ценностный, так и онтологический приоритет перед «экстраментальной» формой, характеризовавшейся как бытие низшего порядка. Все это подготавливало почву для утверждения о высшей реальности так называемого «невидимого мира», который мыслился Марселем как царство бесплотных духов с богом во главе.

Но предварительно Марсель субъективизировал понятие самого внешнего мира, производя эту идеалистическую по своей сути операцию... под флагом борьбы с идеализмом берклианского типа. Претендуя на опровержение известной формулы Беркли «существовать — значит быть в восприятии». Марсель фактически лишь перефразировал ее: «Единственно значимый или единственно возможный, но решающий ответ на беспокоящий вопрос эмпирического идеализма: могут ли вещи продолжать существовать, когда я перестаю их воспринимать? — таков: истина заключается в том, что они являются вещами лишь при этом условии»¹. Этот тезис о восприятии вещей как условии их существования выражает то субъективно-идеалистическое убеждение Марселя, что человек может по своему произволу то постигать мир как интимно связанный со своим существованием, то рассматривать его как нечто отделенное от себя и самостоятельно существующее: только при последнем отношении к миру в нем вычлениаются вещи, объекты.

С данной точки зрения Марсель характеризует «парадокс», якобы лежащий в основе существования объекта:

«Я поистине мыслю объект лишь в той мере, в какой утверждаю, что я не рассчитываю на него и он не рассчитывает на меня»². Развивая это воззрение, Марсель заяв-

1 G. Marcel. Essai de philosophie concrete. Paris, 1967, p. 36.

2 Ibid., p. 35 — 36.

ляет, что ощущение нельзя считать «посланием», исходящим от внешнего объекта. Для «мыслящей мысли» оно выступает не как «коммуникация», т. е. форма связи между двумя самостоятельно существующими «центрами» (миром и человеком), а как преимущественное проявление внутренней активности субъекта, характеризующее, в сущности, именно последнего, а не мир. Тем самым действительно присущая субъекту в процессе познания активность идеалистически извращается Марселем, представляется как творение мира объектов.

К понятию бога и принятию религиозной веры Марсель подходит прежде всего в процессе раздумий над этической ситуацией современного человека, причем в качестве его типичного представителя рассматривается, по сути дела, лишь индивид буржуазного общества, причем такой индивид, который, с одной стороны, целиком при-емлет социально-экономическую основу капитализма и является убежденным

противником социалистических преобразований, а с другой стороны, испытывает острую неудовлетворенность результатами воздействия частнособственнических отношений на область нравственности. С большим беспокойством пишет Марсель о распространении в известном ему обществе духа наживы и стяжательства, побуждающего людей стремиться к тому, чтобы больше «иметь», предавая забвению — в погоне за внешними благами — задачу формирования и развития себя как внутренне содержательной и высокоценной в своем бытии личности, существенной чертой которой являться должно преодоление индивидуалистической самозамкнутости и развитие богатых позитивных отношений с другими людьми.

Горячий сторонник сердечно-дружеских "отношений между людьми, Марсель подчеркивал, что подлинная нравственность, возвышающаяся над формально-механическим и потому, в сущности, лицемерным соблюдением общепринятых моральных норм, невозможна, если человек чувствует себя индивидом и относится к другим людям как внешним объектам, не будучи симпатизирующе заинтересован их судьбой. Согласно Марселю, другой человек должен восприниматься личностью не как чуждый или даже враждебный «он», а как духовно близкий и родственный «ты». Полемизируя с сартровским тезисом, что «другие — это ад», Марсель заявлял, что для него коммуникация с другими — это «рай». Марсель да-

164

лек и от кьеркегоровского пессимизма с его принципиальным отрицанием возможности аутентичного общения и понимания между людьми. Самые минорные драматургические произведения Марселя пронизаны чувством непоколебимой надежды на преодоление в будущем трагического одиночества и непонятости страждущей человеческой души. В этом смысле экзистенциалистское философствование Марселя было с самого начала пронизано поисками оптимистического мировоззрения. Любовь и надежда всегда характеризовались им как самые высокие и вполне способные быть реализованными человеческие чувства, призванные восторжествовать над негативно-трагической эмоциональной настроенностью, доминирующей в современном «поломанном мире», утратившем оживотворявшие прежде человеческую жизнь духовные ценности.

В поисках духовных ценностей и путей их возрождения философия Марселя решительно соединяется с религией. Остро поставив вопрос о преодолении духовной отчужденности людей, Марсель постоянно искал ответ на ложном пути религиозной веры. Дело в том, что в глазах Марселя высшей формой интерсубъективности для человека является якобы реализуемое (а в действительности иллюзорное) «общение» с богом в акте веры, рассматриваемое к тому же как необходимое условие развития межчеловеческих форм коммуникации. Наполненная любовью «причастность» бытия данного человека к бытию других людей становится реальностью, согласно Марселю, лишь при условии ее опосредования «причастностью» каждого человека к богу.

Марселевское всеупование на бога обусловлено в конечном счете не чем иным, как беспросветным недоверием христианского философа к людям во всей их материально-мировской реальности, т. е., в сущности, крайне пессимистическим воззрением на человека как такового. Следует подчеркнуть, что этот пессимизм социально обусловлен консервативными, а во многом и реакционными убеждениями Марселя, который был настроен не только антикоммунистически, но и придерживался аристократических и монархических идеалов, уходящих своими корнями в предшествовавшую Великой французской революции эпоху. Марсель в то же время

осуждал буржуазный демократизм, критикуя его справа. Обсуждая в начале 50-х годов перспективы социально-политического разви-

165

тия Франции, Марсель запугивал своих соотечественников «коммунистическим режимом», характеризуя последний как абсолютное «зло», и одновременно с симпатией писал о возможности установления в стране «монархического режима, соответствующего самым почитаемым традициям нашей страны...»¹.

Больше всего страшила Марселя возрастающая революционная активность народных масс, развертывающих наступление на угнетательно-эксплуататорские режимы во имя удовлетворения своих самых насущных жизненных требований и создания условий для действительно всестороннего развития всех людей. Освободительно-революционные движения нашего времени Марсель тщился изобразить как силы, которые якобы ведут к усилению отчуждения человека. Вообще массы, «люди» и «человек», «человеческое» — это для антидемократа, антиреволюционера и антикоммуниста Марселя суть непримиримые антиподы.

Жертвенность, милосердие, смирение, надежда, наконец, всепрощающая любовь, основанная на осознании каждым человеком того, что он грешен и не может быть судьей других людей, — таковы вовсе не оригинальные, можно сказать, традиционные для христианства, но в то же время наполняемые самым злободневным социальным звучанием этические предписания, которые Марсель выдвигает как необходимые условия осуществления пропагандируемой им интерсубъективности. Все они, как подчеркивает сам Марсель, имеют целью подавление социальной активности людей, дискредитацию требований социального равенства и социального освобождения, искоренение установок на революционное преобразование общества в духе социализма.

Невзгоды и страдания людей в условиях капиталистической эксплуатации и буржуазной государственности Марсель хотел бы представить порождением научно-технического прогресса, и потому они будто бы свойственны любому технически развитому обществу. Марсель прямо говорит о «греховности техники», а вину за распространение этого «греха» возлагает, с одной стороны, на «безбожную» материалистическую философию, обывательски отождествляя ее с проповедью погони за сугубо материальными благами, а с другой стороны, на греховную тре-

¹ G. Marcel. *Homines contre l'Humain*. Paris, 1951, p. 32.

166

бовательность человеческой плоти, которая в условиях упадка веры в потусторонние религиозные «ценности» перестала находить надлежащее обуздание.

Неубедительность попыток Марселя представить возрождение традиционных жизненных установок христианства в качестве панацеи для современного человечества весьма четко проявляется и в острейшем вопросе об угрозе третьей мировой войны, чреватой губительным для всего живого на земле применением термоядерного оружия. Имея в виду опасность тотального уничтожения человечества, Марсель говорил, что «мы живем в мире, находящемся в состоянии войны с самим собой, и это состояние войны зашло так далеко, что оно рискует привести к тому, что невозможно

рассматривать иначе как подлинное самоубийство»¹. Но никакой реальной возможности, способной предотвратить эту зловещую перспективу, Марсель не видит — опять-таки из-за свойственной религиозности глубочайшего неверия в способность человечества решать самые сложные проблемы, когда для этого имеются объективные условия и освещенная необходимым уровнем сознания социальная активность.

Надо заметить, что обманчивый блеск религиозных иллюзий мешает Марселю понять всю глубину нависающей над человечеством опасности. С точки зрения христианского экзистенциализма или столь же религиозного «неосократизма» нет никаких оснований отчаиваться, даже допустив, что в недалеком будущем человечество исчезнет с лица земли. Марсель утверждает, что «ковчег союза», образованный из групп, в которых утвердились вышеназванные принципы религиозной нравственности, обеспечит людям «спасение» даже в случае гибели земной цивилизации — в «потустороннем мире», в трансцендентной «вечности», в чистой духовности «царства божиего». Принимая, таким образом, христианский миф о бессмертии души и блаженстве праведников в «царстве божием», Марсель советует человеку, «просветленному» любовью и молитвой, «освобожденному» от плена своего эгоистического «я», спокойно взирать на самое опасное развитие событий на земле, потому что он-де надежно подготовил себя для встречи с божественным «абсолютом». Предложенные им действия по моральному воз-

¹ G. Marcel. *Le Mystere de l'Etre*, vol. 1. Paris, 1951, p. 172.

167

рождению личности сам Марсель сравнивает с «последним туалетом, который осужденный совершает перед казнью»¹. От такого рода «метафизики надежды» для непредубежденного человека веет лишь кладбищенской тоской и могильным холодом. Ее «оптимизм», в сущности, иллюзорен и сверх того социально опасен, ориентируя на пассивное ожидание и разоружая человечество перед лицом самых объективно серьезных опасностей.

Если этико-социальная концепция Марселя воспроизводит некоторые весьма давние и ныне во многом уже архаичные черты в отношении христианства к человеческим проблемам, то способ понимания и обоснования веры в бога у Марселя имеет ряд новых моментов, особенно с точки зрения католицизма. Убежденный христианин, Марсель принимает все церковные догматы, но считает совершенно неубедительными и неэффективными какие бы то ни было попытки их рационального обоснования, распространяя свою критику и на традиционные доказательства бытия бога, включая томистские аргументы. Понятия «религиозного опыта» и «свидетельства» играют главную роль при характеристике Марселем феномена религиозной веры. По его убеждению, в бога нельзя верить, не имея непосредственного религиозного опыта, а им обладают лишь верующие люди. Они-то и выступают подлинными и неопровержимыми «свидетелями» реальности бога. Обнаруживая близость к протестантизму и одновременно к идейно связанному с ним католическому модернизму начала нынешнего века, Марсель подчеркивает, что историческое предание, традиции, церковный авторитет нельзя рассматривать как аутентичные религиозные свидетельства: бог подлинно существует для верующего человека только в качестве «живого бога» внутреннего религиозного чувства, который противоположен рационализированному «обезжизненному» богу теологов и философов.

Свойственная экзистенциализму феноменологическая методология проявляется у Марселя в том, что его внимание сосредоточено на выявлении смысла, влагаемого религиозным человеком в свою веру, а сама она рассматривается как некая самодостовверная данность, не подлежащая критике и тем более отрицанию. В акте религиозной веры, указывает Марсель, бог выступает

' G. Marcel. *Les Hommes centre l'Humain*, p. 172.

168

как высшее и в то же время самое близкое личности бытие, которое одно только адекватно знает, что поистине представляет собой каждая личность. Поэтому-то отношение личности к богу характеризуется Марселем как вершина интерсубъективности и любви, а бог предстает как наиболее совершенное «ты», в постоянном взаимодействии с которым якобы только и достигается полное развитие личности.

Интересно, что при этом Марсель, по сути дела, устраняет вопрос, соответствует ли человеческое представление о боге чему-то существующему вне и независимо от сознания верующего. Правда, многие формулировки Марселя как будто недвусмысленно говорят об объективности существования бога. К ним относятся в первую очередь неоднократные уверения в реальности «невидимого мира» духов, высшее место среди которых занимает бог, и в проникновении, «инфильтрации» данного мира в человеческую душу. Но тут же делается многозначительная оговорка субъективистского характера, что это имеет место только тогда, когда душа сама «открывает» себя для них.

В то же время общий смысл и собственно философских, и драматургических произведений Марселя сводится к тому, что «существование» бога неотделимо от существования религиозных сознаний. С этим надо было бы согласиться, если бы здесь имелось в виду, что представления о боге суть лишь порожденные человеческим сознанием — в определенных социально-исторических условиях и при наличии известных гносеологических предпосылок — иллюзии. Но точка зрения Марселя по данному вопросу совсем иная. По его мнению, бог столь же реален, как и вся совокупность верующих людей, а это предполагает признание у последних своего рода богообра-зующей способности.

Сам Марсель не был склонен уточнять свое понимание вопроса о характере существования бога. С одной стороны, это могло бы привести к нежелательным для Марселя открытым противоречиям его религиозной философии с католическим символом веры. С другой стороны, полное и последовательное «созидание» бога с позиций субъективного идеализма представляло бы собой прямую опасность для веры в жизненную необходимость постоянной апелляции человека к божественному «ты» и в способность последнего реально обеспечить покло-

169

няющимся ему людям то «спасение», на которое они уповают. Впрочем, при всем возможном желании к прояснению и уточнению своих взглядов Марсель, видимо, не смог бы изложить их без той противоречивости и неопределенности, которая фактически присутствует в его произведениях, выражая объективные трудности философского обоснования религии с позиций субъективного идеализма.

3. «Риск верить». Мартин Бубер

Строго говоря, в соответствии с предложенной нами классификацией немецкий теолог-иудаист Мартин Бубер (1878 — 1965) скорее может быть охарактеризован в качестве теологического экзистенциалиста. Его основные труды посвящены именно теологии, и непосредственная сфера его деятельности — теология¹. Но он выступает и как философ, а в самой сфере теологии его предпочтение «веры» «закону», «доверительной веры» (emunah) «вероисповеданию» (pistis) свидетельствует о его близости не только к мистическому течению хасидизма, но и к экзистенциализму.

Философская позиция Бубера — религиозно-идеалистическая интерпретация известного и часто самим Бу-бером цитируемого тезиса Людвиг Фейербаха: «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты»². Однако если этот тезис служил Фейербаху для объяснения, во-первых, наших оснований для принятия внешнего мира вне нас, т. е. для обоснования материализма, а во-вторых, для того, чтобы утвердить гуманизм, признав, что «истина и совершенство заключаются лишь в связи, в единстве равноправных существ», т. е. людей, в единстве человека с человеком³, то исходная установка Бубера иная. Он, с одной стороны, принимает неразрывную связь (или, на языке субъективного идеализма начала XX в., «принципиальную координацию») человеческого «я» и неотделимых от него «оно» или «ты». Ибо «нет Я в себе,

¹ Специально теологическим проблемам посвящены следующие книги М. Бубера: «Моисей» (1946); «Вера пророков» (1950); «Право и несправедливость. Толкование некоторых псалмов» (1952) и др. Он также переводчик (вместе с Ф. Розенцвенгом) Библии на немецкий язык.

² Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 203.

³ Там же, стр. 204.

170

но только Я основного слова Я — Ты и Я основного слова Я — Оно»¹. С другой же стороны, различие «ты» и «оно» воспроизводит, на экзистенциалистский манер, известную еще «философии жизни» последней трети XIX — начала XX в. серию антитез: природа — человек, наука — переживание, внешнее — внутреннее, причинность — судьба, необходимость — свобода... бог — мир. Правда, при всей резкости этих антитез, Бубер еще не придает кардинального значения тому, что в определенных условиях отношение «я — оно» господствует и в человеческих отношениях, хотя «каждому Ты суждено в этом мире, по самой его сущности, стать вещью или же снова и снова превращаться в вещь»², но это происходит только потому, что человек не может жить без вещей, без «оно». Вопрос лишь в том, что кто живет только этим «оно», тот не человек.

Иначе говоря, всякое существо и всякая вещь может, независимо от реальных обстоятельств жизни человека, выступать в качестве «оно» или «ты», и этот статус зависит от человека в его субъективности, от того, стоит ли человек к существу или вещи в отношении опосредованном потребностями и нуждами, целями и страстями, знанием или действием или нет. «Только там, где распалось всякое посредство (Mittel), происходит встреча»³. Возможность вступить в отношения «я — ты» обусловлена тем,

что таинственное, не поддающееся рациональному осмыслению «ты» всегда «носится» над общественной жизнью «как дух над водами»⁴. Это означает, что человек в сущности своей есть любовь.

Однако наивно-гуманистическая, во многом восходящая к Фейербаху установка Бубера рассчитана прежде всего на то, что центральное отношение типа «я — ты» — это не отношение человека к человеку, а отношение человека к богу и бога к человеку. Бог есть «вечное ты», которое не может стать «оно»; бог — «совершенно Иное» и в то же самое время «то же Самое»; он — «ужасная тайна» (*Mysterium tremendum*) и в то же время «тайна само собою понятного»; самое дальнее и самое ближнее и т. д. и т. п. Поэтому «религиозная» ситуация человека... ха-

' М. Buber. *Ich und Du*. — Werke, Bd. I. Munchen — Heidelberg 1962, S. 79. -

2 Ibid., S. 89.

3 Ibid., S. 85.

4 Ibid., S 110.

171

рактируется своей существенной и неразрешимой антиномией»¹. Эти антиномии переживаются, но никоим образом не разрешаются, и бог становится мистическим переживанием парадоксальной раздвоенности сознания.

Такого рода переживания напоминают религиозную психопатологию, хотя не менее ясно просматривается здесь патология социальная. Реальное отношение близких людей, их глубокая интимная связь выступают в рамках этой патологии — в одном из своих аспектов — связью господина и раба, причем раба, упивающегося своим рабством, и господина, считающего это естественным. Если в отношениях между людьми, полагал Бубер, определяющим компонентом является любовь, то в отношениях к богу — страх. Цитируя Ветхий завет с его постоянной апелляцией к «страху божьему» («утверди сердце мое в страхе имени твоего». Псалтирь. 85:11), он усматривает в нем «врата любви»². И именно отношение господина и раба — это отношение преобладает в ветхозаветных описаниях божества в его общении с людьми — выступает «моделью» буберовского понимания «диалога» человека с богом. Но когда речь идет о реальных общественных отношениях, их диалектика, открывающаяся внимательному исследователю, не ограничивающемуся апологетическим описанием «достоинств» господина, гарантирующих ему власть над рабом, неизбежно указывает на победу труда над эксплуатацией. «...Истина самостоятельного сознания, — говорил по этому поводу Гегель, — есть рабское сознание»³, ибо именно труженик обладает самостоятельностью, самодеятельностью, от которой отказался «господин». «Диалог» Бубера отражает как раз бессилие человека, увековечиваемое сопоставлением его с «богом сокровенным» традиционного иудаизма.

Поэтому нельзя не оценить религиозно-философскую концепцию М. Бубера иначе как попытку оправдать и укрепить земную эксплуатацию человека человеком совершенно иррациональными средствами. В концепции Бубера бог выступает как абсолютно недоступный пониманию человека: это не «бог философов», т. е. не идея бога, но «бог Авраама, Исаака и Иакова»; он не открывается в мире, но лишь адресуется к нему как сотворен-

¹ At. Buber. *Ich und Du* — Werke, Bd. 1, S. 142.

² ? Buber. *Bilder von Gut und Bose*. — Werke, Bd. 1, S. 626.

³ Гегель. Соч., т. IV, М. — Л., 1959, стр. 104.

172

ному им в качестве своего собственного¹; и на вопрос:

«Откуда вы знаете?» — Бубер отвечает: только из личного опыта верующего и подлинного сожительства людей, «имеющих аналогичный опыт»².

Однако концепция Бубера вызывает возражение даже у теологов, сочувственно относящихся к его идеям. Это побуждает Бубера к различного рода оговоркам. «Бог сокровенный» лишает человека всякой инициативы, всякого значения, лишает его человеческую оценку всякой устойчивой значимости — упрекает Бубера раввин из Балтимора Джекоб Эгас (Agus). Ну что вы, отвечает Бубер, бог скрывается от человека, когда он сам отворачивается от бога, а «когда он снова оборачивается к богу, он снова может разделять откровенную близость бога»³. Вы подчеркиваете, говорит Буберу Дэвид Баумгардт, что человек, находящийся в диалоге с богом, должен безусловно ему верить, даже если божественные повеления представляются имморальными. Но в чем же тогда разница между языческой *amor fati* (любовь к судьбе — у Ницше) и иудейской верой (*emunah*)? В том, отвечает Бубер, что я не просто принимаю, утверждаю и «люблю» выпавшую мне судьбу, но еще и стремлюсь, как свободное и разумное существо, «следовать с доверием божественному существу, которое знает и наставляет» меня⁴. Но как же следовать с любовью (!) повелению, несправедливость которого ты понимаешь и обвиняешь повелевающего в несправедливости?

Не получится ли из признания «сокровенного бога». спрашивает тот же Эгас, многобожия или «всей фантазмагории мифологического мышления»? Каким образом отличить диалог с богом от диалога с дьяволом? — продолжает этот вопрос П. Пфютце. И Бубер опять дает тот же ответ: «Я не знаю никаких «объективных критериев» и никаких «методов» в отношении к богу»⁵. Тем самым вся тематика религиозного сознания смещается в сторону субъективного переживания, лишена какой-либо объективной связи с «внешним» божественным существом и существованием. «Вечное Ты» — не бог и не символ

¹ «Philosophical Interrogations». New York and Evanston, 1970, p. 85.

² Ibid., p. 96. ³ Ibid., p. 95.

⁴ Ibid., p. 92.

⁵ Ibid., p. 96.

173

бога, но лишь символ «моего» к нему отношения, моей «встречи» с ним. Миф, являясь не рассказом человека о проявлении божества, как считал ранее сам Бубер, а

выражением «реальной встречи двух Реальностей»¹, — при отсутствии даже «мифологической объективности», т. е. общности мифа достаточно большим группам людей как выражения их «общего опыта», на что Бубер уже не имеет права ссылаться, — миф не может быть ни выражением, ни средством передачи такой «встречи с богом». И если прием Бубера еще можно оправдать в качестве процедуры апофатической теологии, то к философии это явно не имеет отношения.

Позиция Бубера не устраивает — хотя и на прямо противоположных основаниях — официальных идеологов иудаизма. Вопросы раввина Эгаса не случайны: «многобожие» и «фантасмагория мифологического мышления» как логическое заключение позиции Бубера — это явное обвинение в ереси, хотя и выраженное в форме вопроса. И действительно, некоторые из положений философии и теологии Бубера расходятся с традиционным иудаизмом. Так, его расхождение с привычным убеждением раввинистического иудаизма о приоритете «закона» было признано «опасным прославлением субъективного чувства за счет объективного содержания действий»². Его обвиняли в антисемизме, т. е. отклонении на этических основаниях самого «закона». Бубер выдвинул против такого рода обвинений лингвистические соображения, согласно которым «Тора в ее первоначальном библейском значении — не «закон», т. е. нечто объективное, отделимое от дающего ее, но наставление наставника относительно правильного жизненного пути, учение учителя об истинном пути, и, конечно, такое, что восприятие воспринимающего наставление не может быть отделено от наставника, учение от учителя»³, за исключением, может быть, некоторых «указаний» ритуального характера. Лишь постепенно «Тора» превращалась в «закон», и этот процесс завершился в Септуагинте.

Однако отсюда следует вывод Бубера о необходимости вернуться к «истинной» вере, утерянной в изгнании. Трудно, конечно, определить, что лучше — современный

1 M. Friedmann. Martin Buber. The Life of Dialogue. London, 1955, p. 231.

2 Ibid., p. 263.

3 Ibid., p. 100.

раввинизм или «чистая» ветхозаветная религия. Скорее всего, «оба хуже». Но тенденция буберовского толкования религии несколько проясняется. По существу, она совпадает с тенденцией различного рода обновленческих концепций, нашедших наиболее яркое философское выражение в кьеркегоровской идее «подлинной» религиозности, противостоящей формальной и институционализированной религии (как, впрочем, и ее спекулятивно-философского обличья). В своей ранней работе «Священный путь» (1919) Бубер прямо противопоставил себя «прячущимся за укрепления закона», считающим, будто божественное откровение дано раз и навсегда и человек тем самым получил твердую опору в жизни. «Взглянуть в бездну божества», в «бесконечные глубины», испытать «головокружительную неуверенность», постичь божество, которое «обновляет творение каждый день» и «говорит нам из горящего тернового куста настоящего времени», — вот переживания, отражающие тот «риск верить», о котором говорил Бубер. «Риск верить» связан с тем, что из божественного откровения мы воспринимаем «лишь вечное; временное мы должны командовать самим себе... В подлинной жизни среди людей нам откроется новое слово.

Сначала мы должны действовать, затем мы получим: из нашего собственного деяния»
1.

Конечно, со временем этот радикализм Бубера значительно поблек. Бубер признал, что диаспора сохранила, законсервировала нечто из «духа прежних иудейских учреждений», и это дает надежду, что евреи — так перелагает точку зрения Бубера М. Фридман — «будут обладать силой создать новые законы в согласии с нуждами народа, как только он сможет снова свободно развиваться на земле Палестины»². Поэтому «риск верить» в его

' М. Friedmann. Martin Buber. The Life of Dialogue, p. 262. 2 Приведенная мысль свидетельствует, что утверждение, будто Бубер «уже в 1901 г. разошелся с политическим сионизмом, а Пизд-нее отрицательно относился к планам создания еврейского государства в Палестине» («Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970, стр. 624), неверно. Правда, и сионисты лишь с натяжкой, учитывая мировую известность Бубера, могут причислять его, вместе с Н. Бирн,-баумом и А. Гордоном, к «самым влиятельным лидерам сионизма после Герцля» (??). Фридман. Цит. изд., стр. 259). Его критика националистической ограниченности сионизма, выступления в пользу мирного сотрудничества арабов и евреев в Палестине, антивоенная деятельность мало импонируют сионистам. Мы упоминали и о доктри-

175

действительном содержании — это выражение экзальтированно-мистического отношения Бубера к «религии предков» в условиях, когда потеряно уже убеждение, что она и есть единственный «закон», когда необходимо искать новые пути, а на пути стоит консервативный «закон». Противоречие религии и жизни — вот непосредственный источник «риска верить». Противоречие обостряется национальным характером иудаизма, до сих пор претендующего на способность и «право» представлять всех лиц еврейской национальности. Тем самым Бубер попадает уже в двойной круг религиозно-политического изоляционизма, окончательно отрезавшего ему пути реального выхода из современной ситуации верующего человека в сложном, меняющемся и «бездушном» мире. Иллюзорный выход, предлагаемый Бубером, — религиозная общность (Gemeinschaft), которая находит свой центр в «божественном»!

Ориентированный прежде всего на бога, теологический экзистенциализм Бубера оказывается чуждым той подчеркнута конфликтной, противоречивой социальной проблематике, которая столь ярко отразилась в собственно философских концепциях экзистенциализма. Поэтому и в самой религиозной концепции Бубера стираются черты современности, а на первый план выступает ветхозаветная догматика, в свою очередь уводящая философа от насущных проблем современности, их сколько-нибудь глубокого осмысления.

Глава 6

«АТЕИСТИЧЕСКИЙ» ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА

Если в религиозном экзистенциализме преобладает анализ «верующего сознания» (и его можно назвать «экзистенциальной аналитикой» религиозного человека), то в экзистенциализме «атеистическом» основное внимание обращено на сознание неверующее, потерявшее веру и потому, согласно экзистенциализму, расколотое, внутренне противоречивое, нередко отчаявшееся. Уже сама

нальных его расхождений с ортодоксальным иудаизмом. И все же над ним постоянно довлеет идея «богоизбранности» еврейского народа и его «религиозной самобытности».

1 ? Buber. *Pfade in Utopia* — Werke, Bd. 1, S 999.

176

постановка такого вопроса заставляет предположить глубокое внутреннее родство экзистенциализма а религиозного и экзистенциализма «атеистического», способность их переходить друг в друга. Более того, «атеистический» экзистенциализм, быть может, как никакое другое идеалистическое мировоззрение, способен обращать взор разочарованного и потерянного индивида к иллюзорному религиозному утешению.

Поэтому «атеистический» экзистенциализм в своем анализе религиозной проблемы оказывается насквозь пронизанным традиционно религиозным содержанием. Это лучше всего видно в установках такого крупнейшего философа-экзистенциалиста, каким был Мартин Хайдеггер.

1. Мартин Хайдеггер: феноменология, герменевтика и религия

Когда вышла в свет книга М. Хайдеггера (1889 — 1976) «Бытие и время», в которой он сформулировал основную идею «фундаментальной онтологии», или, что то же самое, «экзистенциальной феноменологии», ее критики не могли не заметить и не указать на целый ряд параллелей между новым течением философии и христианством. Например, аутентичное (подлинное) и неаутентичное (неподлинное) существование в качестве противоположных модусов бытия человека живо напоминают христианское различие мирского человека и человека благодати. «Заброшенность» человека в мир — идею грехопадения и изгнания человека из рая. Взгляды М. Хайдеггера на совесть, временное и историчное существование, «бытие к смерти» «содержат некоторые значительные теологические оттенки, хорошо укладывающиеся в сфере христианского влияния»¹. В хайдеггеровском анализе «вины» и виновности отчетливо прослеживается древняя религиозная идея первородного греха² и т. д.

Но если теолог Коллинз в концепции Хайдеггера видит «попытку секуляризовать христианскую догму и перенести ее в чисто человеческий и мирской план», попытку, хотя и не осуществимую средствами простого манипулирования «материалами, полученными из столетий

¹/. Collins *Crossroads in Philosophy*, p. 53.

² См. А. С. Богомолов. *Немецкая буржуазная философия после 1865 года*, стр. 324 — 327.

177

христианской спекуляции»¹, то для нас важнее именно стремление философски переосмыслить и закрепить религиозную тематику в экзистенциализме. Уже одно это позволяет нам заключить, что экзистенциализм Хайдеггера не может быть охарактеризован как «атеистический». И эволюция Хайдеггера подтверждает данный вывод.

«Бытие и время» Хайдеггера содержит четкую характеристику «фундаментальной онтологии», развитой в отношении к религиозной проблеме и эксплицированной на примере смерти: «Если смерть определяется как «конец» человеческого существования (des Daseins), т. е. бытия-в-мире, то тем самым еще не дается никакого онтического решения относительно того, возможно ли «после смерти» иное, более высокое или более низкое бытие, «отмирает» ли человеческое существование, или же оно «длится далее», «бессмертно»»². В рамках фундаментальной онтологии такой вопрос вообще неправомерен, поскольку смерть рассматривается как онтологическая возможность человеческого существования, и вне его говорить о каком-то ином существовании было бы противоречием. Но это еще не говорит об отказе от рассмотрения и решения религиозной проблемы вообще, и тем более от теологии, где данная проблема находит свое «позитивное» решение.

Именно о соотношении теологии и философии шла речь в докладе, сделанном Хайдеггером 9 марта 1927 г. в Тюбингене и повторенном почти через год в Марбурге под названием «Феноменология и теология». Хайдеггер выдвинул в нем необычную точку зрения, заявив, что теология — это «позитивная наука» о некотором «сущем» и потому абсолютно отлична от философии как науки о бытии. Предмет христианской теологии — открываемый в вере распятый бог, Христос. На этом покоится «позитивность» теологии, тогда как ее «научность» связана с понятийной природой «самоинтерпретации верующей экзистенции» теологией³. Исходя из двух сформулированных положений, Хайдеггер определяет теологию как дисциплину, которая «сама первоначально обоснована верой,

¹ J. Collins. *Crossroads in Philosophy*, p. 53.

² M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1957, S. 247 — 248.

³ M. Heidegger. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1970, S. 23. Впервые опубликованный французским журналом «Archives de philosophie» в 1969 г., доклад в отдельном издании 1970 г. был посвящен протестантскому теологу Р. Бульману.

178

хотя ее высказывания и способы доказательства происходят из формально свободных действий разума»¹. Философия же выступает по отношению к теологии как «формально извещающий онтологический корректив онтического, а именно дохристианского содержания основного теологического понятия»².

Попробуем раскрыть смысл приведенного рассуждения Хайдеггера. Хайдеггер решительно разграничивает «онтическое», т. е. имеющее отношение к наличному, данному в опыте и исследуемому позитивными науками, от «онтологического», связанного не с сущим, а с бытием. Его-то и имеет в виду философия или онтология. Ошибка всей западной философии («метафизики»), начиная с Платона, состояла в том, считает Хайдеггер, что «бытие» постепенно и незаметно было подменено «сущим», и действительная философия досократиков оказалась замененной как раз «метафизикой»: произошла «утрача бытия». Христианская теология, претендующая на знание о боге, совершила ту же самую ошибку и превратилась в разновидность «метафизики»; в результате она так же потеряла бога, как утратил его современный мир. Именно в этом состоит смысл ницшеанского тезиса: «бог умер». Со времен Платона слово «бог» означало сферу идей и идеалов, истинный и единственно действительный мир. И

«слова «бог умер» означают: сверхчувственный мир не имеет действительной силы. Он не дает жизни (sie spendet kein Leben)»³.

Хайдеггер присоединяется к давней философской традиции «умершего бога», идущей от Плутарха через Паскаля и Гегеля к Ницше. Но он дает ей новый поворот:

«метафизика» превратила бога в одно сущее среди других, в вещь или в совокупность всего сущего, вещей. Ницше справедливо отметил, что в таком случае бога вообще нет. Нельзя ли тогда, однако, мыслить бога как трансцендентное всему сущему, как превосходящее тотальность вещей? Это означало бы, думает Хайдеггер, что бог есть ничто; именно таков «нигилизм» Ницше, а по существу, и христианства, объявившего бога «сущим» (библейское выражение: «Я есмь сущий» (Исход. 3:14) — положено томизмом в основу теологии) и в то же время

¹ M. Heidegger. *Phänomenologie und Theologie*, S. 27.

² Ibid., S. 31.

³ M. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1963, S. 200.

179

не тождественным ни особому сущему, ни совокупности сущего.

Хайдеггер не склонен оставаться в плену нигилизма. Ему не импонирует и «сверхчеловек» Ницше, утверждавший устами Заратустры: «Красота сверхчеловека явилась мне как тень. О, братья мои! Что мне теперь боги!»¹. Недостаточной оказывается и феноменологическая «фундаментальная онтология» самого Хайдеггера, «нейтральная» к религиозной проблеме. Поэтому во второй период своего философского развития (приблизительно с середины 30-х годов) он резко меняет точку зрения и провозглашает, что закрытое от человека веками господства «метафизики» «измерение святости» (*Dimension des Heiligen*) может открыться снова. «Обезбоженность» (*Entgotterung*) нашей эпохи ничуть не исключает религиозности, ибо первая возникает как следствие второй, как своеобразное религиозное переживание². В «Письме о гуманизме» (1947) Хайдеггер связал возврат к религиозно-мифологическому мышлению с критикой³ гума-низма.

В книге «Лесные тропы» (*Holzwege*, 1950) Хайдеггер, говоря об «обезбоженности» нашей эпохи, наряду с тезисом «бог мертв» признает: «Больше нет скрывшихся богов и еще нет грядущих»³. Сейчас нельзя прийти к окончательному решению относительно существования бога или богов. Причина тому — гуманизм, или учение, выводящее человека из природы, истории, мира, т. е. из сущего. В результате, как писал Хайдеггер в «Письме о гуманизме», явилось определение человека как «разумного животного», а следовательно, рассмотрение его «в измерении животности». Сам же Хайдеггер, напротив, видит сущность человека в «экзистенции», в том, что человек «стоит на просвете бытия»⁴. Что же это значит?

Хайдеггер в известной степени прав, усматривая смысл гуманизма в признании разумности человека. Весь гуманизм, в том числе пролетарский, марксистский гуманизм, основывается на признании разума как сред-

¹ F. Nietzsche. *Werke in drei Bänden*, Bd. II, München, 1955, S. 346.

2 М. Heidegger. Holzwege, S. 70. Хайдеггер ссылается на Гегеля, писавшего: «Чувство, на котором покоится религия нового времени, — это чувство· сам бог мертв...» (Ibid., S. 197).

3 К. Lowith. Heidegger. Denker in durftiger Zeit. Gottingen, 1960, S. 44.

4 М. Heidegger. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967, S. 155.

180

ства освобождения человека от порабощающих его стихийных сил природы и общества. Правда, экзистенциалист не видит того, что марксизм, определив человеческую сущность как «совокупность всех общественных отношений», изъясил человека из «измерения животности», раскрыл его социальную природу, сохранив, однако, его «естественность», телесность. Положение человека в мире определяется поэтому, согласно Марксу, характером общественных отношений и не может рассматриваться как нечто неизменное. Так, антагонистический характер общественных отношений капиталистического общества, частная собственность и отчужденный труд как ведущие детерминанты этого общества порождают феномен «отчуждения человека», преодоление которого требует преобразования прежних общественных отношений, пролетарской революции.

Маркс основывает этот кардинальный вывод на том, что в антагонистическом обществе отчужденный труд и его продукт становятся достоянием другого человека, эксплуататора. «Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком»¹. Освобождение труда, трудящегося человека — вот путь к устранению отчуждения человека.

Хайдеггер же считает, что причина отчуждения не отчужденный труд, а «лишенность родины», которая «вызывается именно из судьбы бытия в образе метафизики, ею закрепляется и одновременно скрывается ею в качестве лишенности родины. Поскольку Маркс, в той мере, в какой он обнаруживает отчуждение, вступает в существенное измерение истории, марксистский взгляд на историю превосходит всякую прочую историю»². Но ведь «родина», по Хайдеггеру, есть «близость к бытию»³, и возврат к нему, реализация утраченного было «экстатического обитания вблизи бытия» означает ликвидацию отчуждения. Иначе говоря, «лишенность родины» — это «метафизичность» ситуации человека Нового времени, человека, оторванного от «бытия» и погруженного в «сущее», в наличный, окружающий его мир вещей.

Реальные обстоятельства капиталистического общества, которые угадываются за этими туманными описаниями, приобретают весьма «возвышенное» и глубокомы-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42. стр. 96.

2 М. Heidegger. Wegmarken, S. 170.

3 Ibid., S. 169.

181

еденное философское выражение... и в то же время истолковываются совершенно превратным образом. Мнимая глубокомысленность экзистенциалистского философствования предстает откровенным отказом от преобразования общественного бытия в пользу нового обретения «бытия вообще», заменой социальной революции изменением философской установки. Такое изменение состоит, по Хайдеггеру, в возрождении религиозно-мифологической установки «сущностного мышления». В противовес мышлению науки оно не ведет к знанию, не приносит полезной житейской мудрости, не решает мировых загадок, не придает сил для действия. Оно — не психологическая деятельность и не деятельность логическая, управляемая какими-либо нормами. «Само мышление есть путь. Мы соответствуем этому пути лишь таким образом, что мы остаемся на пути (unterwegs bleiben)»¹.

Только так может ответить Хайдеггер на вопрос о смысле человеческой деятельности в «скудное время» (durftige Zeit): покинутый, озабоченный, бесприютный индивид в трагическую эпоху «мировой ночи», висящей над пропастью, лишенной всякой основы, и прежде всего основы в боге², сохраняет лишь надежду на спасительное пристанище «бытия». Оно не есть никакое «сущее», будь то природа или произведение искусства, машина или человек, ангел или бог, но «обитание вблизи бытия» позволяет человеку надеяться достичь бога. Вопрос о боге лежит, правда, в другом измерении, чем философская проблематика. Это — «измерение святости, которое остается закрытым, пока не прояснится открытость бытия и в своем прояснении не окажется близкой человеку»³. Все последние работы Хайдеггера пронизаны мыслью об этом грядущем «прояснении», о «пришествии бытия», которое должно «открыть благо и святость и сделать в нем возможным бога»⁴.

Хайдеггер вновь и вновь повторяет, что его концепция не дает решения вопроса о божестве, оставляет его открытым. Тем более когда речь идет о христианском боге в его схоластической трактовке как «вечного двигателя» или «причины самого себя»: такому богу нельзя поклоняться, перед ним нельзя пасть на колени, ни скакать и

¹ M. Heidegger. Was heißt Denken? Tübingen, 1961, S. 164.

² M. Heidegger. Holzwege, S. 248 — 249.

³ M. Heidegger. Wegmarken, S. 182.

⁴ K. Lowith. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, S. 45.

182

плясать, как царь Давид. Его нельзя выразить с помощью обычного языка, который предназначен только для описания вещей, «объективного» и «объективирующего» описания. Бытие, или, что то же самое, божественное, «обитает» в языке иного сорта — в древнегреческом «логосе», в поэтическом языке поэта «скудного времени» и трагической судьбы, например Рильке. Этот язык — «дом бытия», это и есть «Слово» Евангелия от Иоанна, которое «было у бога» и само «было бог»¹.

Здесь мы возвращаемся к упоминавшемуся уже выше пониманию Хайдеггером философии как онтологического корректива дохристианского содержания основного понятия теологии — бога. Она объясняет возможность веры в бога, факт которой остается разъяснить теологии. Но «вера в своем внутреннем ядре как специфическая экзистенциальная возможность»² предшествует и теологии, и

философии. Последняя должна объяснить, каким образом возможны необъективирующие мышление и высказывание о божественном, чему посвящены замечания Хайдеггера, сформулированные в письме от 11 марта 1964 г. в адрес теологического семинара в США. Он отождествляет здесь «объективирующее» мышление и соответствующий язык с естественнонаучным и техническим языком, который полагает данное как объект в сфере научно-технических представлений. Вне этой сферы мышление и язык не являются объективирующими и не могут таковыми стать. Более того, «мышление и речь (Sprechen) являются объективирующими только в производном и ограниченном смысле, чего нельзя научно вывести путем дедукции. Подлинная сущность мышления и оказывания (Sagen) может быть усмотрена только в свободном от предубеждений усмотрении этого феномена»³.

Теология не может быть наукой в смысле естествознания — заключает Хайдеггер. Но тогда перед нею встает другая проблема: «Может ли теология еще быть наукой, в то время как она, по всей видимости, не имеет права быть наукой?»⁴. Очевидно, Хайдеггер решал этот вопрос отрицательно. Однако влияние его на немецкую протес-

¹ At. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959, S. 14 — 15.

² At. Heidegger. *Phänomenologie und Theologie*, S. 32.

³ Ibid., S. 45.

⁴ Ibid., S. 46.

183

тантскую теологию было столь значительно, что ее крупнейшие представители, сохраняя претензию на научность теологии, опираются в своих выводах на заключения классика экзистенциализма. Особенно серьезное влияние философия Хайдеггера оказала на Р. Бульмана, Ф. Го-гартена и др. «Пытаясь выяснить зависимость человеческого опыта от истории, и, что то же самое, от исторического понимания, и выходя за пределы традиционной «схемы субъекта-объекта», теология хочет учиться у Хайдеггера», — отмечал, например, в своем возражении Ясперсу по вопросу о демифологизации Р. Бульман¹.

У нас еще будет время и повод обратиться к проблеме демифологизации, занимающей важное место в современных теологических дебатах. Впрочем, тема «Хайдеггер и теология» стала расхожей в западногерманской литературе последних лет².

2. Гегельянство и экзистенциализм. Становление «атеистической» версии экзистенциализма во французском неогегельянстве

Наиболее значимой версией «атеистического» экзистенциализма стала концепция, представленная французскими экзистенциалистами Сартром, Мерло-Понти, Камю... Ее происхождение и сущность в известной мере подготовлены в рамках французского неогегельянства. Французское неогегельянство — последняя по времени форма неогегельянской философии, получившей распространение в Англии («абсолютный идеализм» Ф. Брэдли, Б. Бо-занкета и Д. Мак-Таггарта), в США (Дж. Ройс), затем в Италии (Б. Кроче и Дж. Джентиле) и Германии (Р. Кронер, А. Либерт, И. Кон и др.). Заимствовав у Гегеля наиболее слабые стороны его философии, прежде всего объективный идеализм, неогегельянство в отношении к религии имело своей задачей

«восстановить веру — веру в бога, веру в бессмертие души и свободу воли, более того, веру в христианство как религию откровения»³.

¹ K. Jaspers, R. Bultmann. *Myth and Christianity*, p. 58.

² R. Bultmann. *Glauben und Verstehen*, Bd. I — IV. 1933 — 1965;

Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Koln, Berlin, 1970;

Martin Heideggers Einfluß auf Wissenschaften. Bern, 1949; /. Robinson, I. Cobb. *Der Spate Heidegger und die Theologie*. Zurich und Stuttgart, 1964; Heidegger und Theologie. Beginn und im Fortgang der Diskussion. Munchen, 1967, ? a.

³ J. ?. Stirling. *The Secret of Hegel*, vol. 1. London, 1865, p. XII.

184

Однако не секрет, что философия Гегеля не поддается однозначной интерпретации. Поэтому неогегельянство в вопросе об отношении Гегеля к религии (а следовательно, и в своем отношении к ней) раскалывается на два основных течения. Одно из них дает религиозную, а другое — «атеистическую» интерпретацию философии своего великого предшественника. Но если в XIX в., когда наследие Гегеля стало объектом спора между правыми и левыми гегельянами, философия левых гегельянцев в определенной степени восприняла революционную сторону гегелевской философии и гегельянцы выступали (особенно в лице Фейербаха) сторонниками материализма, то гегельянство XX в. идеалистично и в принципе антиреволюционно. Эта особенность и предопределила трактовку им религии. Так, «абсолютный идеализм» более или менее последовательно связывает основное понятие своей философии — Абсолют с понятием божества как мировой основы. Правда, Ф. Брэдли видит в личном характере божества свидетельство того, что оно — лишь проявление Абсолюта. И религия в этой связи имеет более ограниченную цель, чем философия, — «оправдать все человеческие интересы и в то же время доставить интеллекту то, чего он может придерживаться с доверием. Получим ли мы эту новую религию, и если получим, то путем ли модификации того, что уже существует, или как-то иначе, я не в силах предположить. Но насколько я вижу, философия не в состоянии удовлетворить это общее требование»¹. Именно «религиозный интерес» был одним из существеннейших моментов, обусловивших перерастание англо-американского неогегельянства в персонализм путем преобразования Абсолюта в личное начало.

Начатое философскими построениями Бозанкета и Мак-Таггарта², это преобразование завершилось в произведениях американского абсолютного идеалиста Джо-сайи Ройса (1855 — 1916) отождествлением Абсолюта или «всеобъемлющей мысли» с божеством. «Как моя мысль, — писал он, — в любое время... объединяет несколько фрагментарных мыслей в единство одного сознательного момента, так, утверждаем мы, Универсальная мысль объединяет наши мысли в абсолютное един-

¹ F. H. Bradley. *Essays on Truth and Reality*. Oxford, 1962, p. 446.

² См. «Современная буржуазная философия», гл. V; А. С. Богомолов. *Английская буржуазная философия XX века*, стр. 73 — 94; Он же. *Буржуазная философия США XX века*, гл. 1, § 2.

ство со всеми объектами и всеми мыслями об этих объектах, которые были, есть или будут во вселенной. Эта Универсальная мысль есть то, что мы отважились... назвать богом»¹. Отсюда — тесная связь философии Ройса с христианской религией: начав свою деятельность работой «Религиозный аспект философии» (1885), он закончил ее «Проблемой христианства» (1913).

Не чужды религиозных мотивов и взгляды итальянских неогегельянцев. Их основная идеалистическая установка (объективно-идеалистическая у Б. Кроче и близкая к субъективному у Дж. Джентиле) обусловила их сближение с религиозным мировоззрением. «Джентиле привлекают прежде всего размышления о боге в мире, а Кроче — размышления о мире в боге», — писал Б. Кроче². Выступив в качестве антиклерикалов, крупнейшие представители итальянского неогегельянства считают теологическую проблему неотрывной от философии, а ее положительное решение — *conditio sine qua* поп, неизбежной позицией философа, который «никогда не отрицает истинности бога, и споры происходят не об этом, а о различных способах его определения»³.

Более неопределенна позиция немецкого неогегельянства, которое рассматривает религию в ряду иных сфер и проявлений культуры. Но нарастание иррационализма в неогегельянстве, становящееся более очевидным по мере его развития в XX в., все ближе подводит его к тому, что религиозная проблема оказывается стоящей в центре неогегельянского философствования. Особенно заметно сказалось это во французском неогегельянстве, непосредственно связанном с экзистенциализмом. Ведущие представители французского неогегельянства Жан Валь (1888 — 1974), Александр Кожев (1902 — 1969), Жан Ипполит (1907 — 1968) — в большей или меньшей мере — примыкали к экзистенциалистской философии. В своих трудах они попытались своеобразно синтезировать ее с гегельянством. Фактически речь шла об интерпретации гегелевских идей с позиций Кьеркегора, Хайдеггера, позже Сартра, а также с позиций гуссерлевской феномено-

¹/. Royce. The Religious aspect of philosophy. Boston — N. Y., 1885, p. 475 — 476.

² Цит. по: Э. Гарин. Хроника итальянской философии XX века. М., 1965, стр. 367 — 368.

³ Цит. по: С. А. Эфиоров. Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968, стр. 41.

логии, выступившей в качестве методологической основы современного экзистенциализма. Не оставался при этом без изменения и сам экзистенциализм, насыщавшийся социально-исторической проблематикой и пытавшийся ассимилировать гегелевскую диалектику.

Проблема отношения гегелевской философии к религии и атеизму, трактуемая в самом широком смысле, была выдвинута на первый план Валем, Кожевом и Ипполитом. Именно через призму религии эти философы попытались определить смысл гегелевских размышлений о человеке, сосредоточив внимание на раннем периоде творчества немецкого мыслителя — начиная с его первых юношеских рукописей и

кончая «Феноменологией духа», представляющей собой первое фундаментальное выражение специфически гегелевской философии.

Подход виднейших французских неогегельянцев к Гегелю был далеко не однозначным, в известном смысле даже диаметрально противоположным. Если Валь настаивал на существенно религиозной сути всей гегелевской мысли, то Кожев утверждал существование (по крайней мере в «Феноменологии духа») «радикального и сознательного атеизма Гегеля»).

Исходя из того, что Гегель в юности мечтал стать пастором и закончил теологический факультет Тюбинген-ского университета, а на склоне лет читал в Берлинском университете лекции по философии религии, Валь заявляет: «В начале своей жизни и к концу ее Гегель предстает в качестве теолога»². Валь всячески обыгрывает и то обстоятельство, что юношеские раздумья Гегеля об исторических судьбах христианства предшествовали первым наброскам его философской системы, — «прежде чем стать философом, Гегель был теологом»³. Наконец, во множестве рассеянные во всех философских работах Гегеля высказывания о поучительном для философии смысле христианских представлений и образов используются Валем, чтобы заключить: в Гегеле «позади философа мы открываем теолога...»⁴.

Однако все эти заключения Валь не являются адекватным обобщением упоминаемых им фактов и находят-

' А. Kojeve. *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris, 1947, p. 208.

2 / . Wahl. *Le malheur la conscience dans la philosophie de*

Hegel. Paris, 2 ed, 1951, p. 14.

3 Ibid., p. VI.

4 Ibid., p. V.

187

ся в прямом противоречии с другими, замалчиваемыми им свидетельствами. В гегелеведческой литературе, в первую очередь марксистской, со всей убедительностью показано, во-первых, что в своих ранних рукописях возникновение и распространение христианства Гегель трактовал вовсе не как теолог, а как мыслитель, близкий к просветительскому антиклерикализму, как мыслитель, который ищет естественные причины для объяснения религиозных феноменов, высказывая, в частности, немало интереснейших соображений о социально-исторической обусловленности торжества христианства над языческими религиями. В способе выработки и навязывания верующим христианской догматики Гегель справедливо усматривал отталкивающую свободомыслящего человека про-тиворазумную авторитарность («позитивность»).

Хотя впоследствии у Гегеля «примирение» с действительностью сопровождалось подчеркнутым пиететом в отношении к христианству как высшей форме религии, тем не менее и в это время христианская религия не играла стимулирующе определяющей роли по отношению к гегелевской философии. Гегель попросту отбрасывал ряд основополагающих догматов христианства (личностный и трансцендентный характер бога, бессмертие человеческой души и т. д.), и оно, в целом, приобрело в его трактовке

чуждые церковной ортодоксии пантеистические черты. Они в свою очередь вырабатывались по матрице гегелевского философского учения об абсолютной идее, или абсолютном духе. Последнее, будучи одним из наиболее ярких проявлений объективного идеализма, естественным образом тяготеет к религии, выступает как «дорога к поповщине» (В. И. Ленин). Перефразируя цитированное высказывание Валя (и в противовес ему), можно сказать, что позади теологизирующего мыслителя в гегелевских трудах всегда обнаруживается философ. Трагедией Гегеля было то, что, начав свое мировоззренческое развитие с острой критики наиболее влиятельной в его время мировой религии, он позднее под влиянием внутренних потребностей вырабатываемой им идеалистической философии повернул в сторону обоснования обновленного, «философичного» варианта христианства.

Выяснение того, что именно играло основополагающую и стимулирующую роль в фактически имеющемся у Гегеля соединении философии с религией, приобретает

188

первостепенную важность с точки зрения действительных корней и истоков гегелевской диалектики. Мировоззренческое острие предложенной Валем интерпретации раннего гегельянства проявляется в полной мере тогда, когда он предпринимает попытку теологизировать проблему единства и борьбы противоположностей. Сначала Валь необоснованно целиком вписывает эту проблему в гегелевское понятие «несчастливого сознания», обозначающее в «Феноменологии духа» Гегеля первоначальное христианское мироощущение. Согласно Гегелю, оно представляет собой лишь преходящий этап в духовном развитии человечества и преодолевается затем как в рамках самой религии (протестантизм), так и особенно в рамках философии.

Отнюдь не универсальное и не главное в «феноменологии духа» понятие «несчастливого сознания» Валь объявляет «капитальным понятием». Чтобы обосновать данный, несостоятельный, с нашей точки зрения, тезис, Валь всемерно психологизирует действительно центральную для «Феноменологии духа» проблему противоречия как источника и движущей силы развития, трактуя, вопреки Гегелю, всякое осознание противоречивости как «несчастье сознания». При этом главным становится не объективное противоречие, существенное для диалектического движения, а любое эмоциональное напряжение, любая трагическая конфликтность внутри человеческого сознания. Психологизация проблемы противоречия неразрывно сочетается с ее теологизацией, поскольку в комплексе «несчастливого сознания» первостепенную значимость Валь придает христианской мифологии о страданиях бога-сына и бога-отца: «В то самое время, как сознание человечества в своем несчастье находится в противоречии с самим собой, оно видит, что само божественное сознание внутренне противоречиво и несчастно»¹.

В дальнейшем Валь производит полную натяжку «дедукцию» диалектического противоречия (называемого им «негативностью») из «несчастливого сознания», причем главную роль приписывает не человеческому, но божественному сознанию: «Негативность — это несчастное сознание бога...»². Валь находит далее «идею негативно-

¹/. Wahl. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, p. 106. ² Ibid., p. 107.

189

сти совсем близкой идее божественного гнева...»¹. Ставя все точки над «и», Валь заявляет, что «гнев бога представляется как принцип диалектики...»². Что же касается диалектического единства противоположностей, то Валь столь же неосновательно «выводит» его из «божественной любви» как абсолютного принципа всякого объединения. Подобные рассуждения Валя строятся на использовании отдаленных и потому совершенно недоказательных аналогий между диалектическими отрицаниями и синтезами, о которых трактует гегелевская философия, и теми легациями и объединениями, которые в христианской мифологии имеют, в сущности, метафизическое значение.

В кривом зеркале валевской интерпретации учение Гегеля принимает вид логизированной теологии. По словам самого Валя, «несчастное сознание» является тем мостиком, который обеспечивает «вхождение апологетической теологии в историю, становящуюся логикой...»³. Важно заметить, что в ходе данной интерпретации гегелевская логика иррационализируется, рассматривается в ее понятийном аппарате лишь как внешняя «арматура системы», внутреннюю суть которой образует иррациональная «жизнь духа».

Крупнейшим пороком валевского гегелеведения является полное игнорирование в нем таких реальных источников диалектики Гегеля, как его размышления о противоречивом характере социально-исторического развития человечества, а также его пристальное внимание к проблеме качественных трансформаций природы. Валь, а вслед за ним другие французские неогегельянцы тщетно силились оторвать Гегеля от диалектической традиции немецкой классической философии предшествующего периода (Кант, Фихте, Шеллинг), поскольку в ней слишком явно проступали нетеологические импульсы, заставлявшие ставить и разрабатывать проблему диалектики.

Кожев в качестве гегелеведа является на первый взгляд полным антиподом Валя. Во-первых, он заявляет, что Гегель «первым (?) попытался создать полностью атеистическую... в отношении человека философию...»⁴.

¹ /. Wahl. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, p. 107.

² Ibid., p. 108.

³ Ibid., p. VI.

⁴ А. Кojеве. Introduction a la lecture de Hegel, p. 208.

Во-вторых, Кожев неустанно подчеркивает, что в центре внимания гегелевской философии находится социально-историческое бытие человека, а отнюдь не какая-то божественная трансцендентность. Но оба эти утверждения философа сами уязвимы для критики, а по своей мировоззренческой направленности они оказываются не столь уж далекими от валевской интерпретации гегельянства.

Кожев справедливо отмечает, что Гегель ко всем существующим религиям, в том числе и к христианству, относился критически, так как отрицал за ними возможность адекватного выражения мировоззренческой истины. Эту прерогативу он оставлял за

философией с ее логико-концептуальным аппаратом. Но провозглашаемый Гегелем познавательный примат философии по отношению к религии отнюдь не означает атеистического отрицания последней, поскольку в ней недвусмысленно признается наличие весьма важных истин, которые лишь лучше выражаются философией. Этот факт не только полностью признается Кожевом, но даже кладется в основу своеобразной апологии религии.

Правильно подчеркивая интерес Гегеля к таким аспектам человеческого существования, как процессы труда и социальной борьбы, Кожев одновременно допускает значительную натяжку в стремлении интерпретировать всю гегелевскую философию только как «антропологию», т. е. как учение исключительно о человечестве в его реальном бытии. Более трезво смотревший в данном отношении на гегелевскую философию Ипполит указывал на недопустимость подставлять на место гегелевских терминов «самосознание», а тем более «абсолют» и «абсолютный дух» понятие «человек». Это замечание французского неогегельянца справедливо в том отношении, что в понимании Гегеля «абсолют», выражающийся через человеческое существование, все же несводим к нему, а предстает как надчеловеческая реальность. Это нужно принимать во внимание, чтобы не произошло, как у Кожева, стирания граней между смыкающейся с религией идеалистической философией и подлинным атеизмом. А именно в этом заключена суть кожевского замысла представить Гегеля самым последовательным и даже первым в истории настоящим атеистом.

Связь гегелевской философии с рядом основополагающих представлений христианства и вместе с тем ее постоянное подчеркивание насыщенности всевозможных

191

религий высшими мировоззренческими истинами, однократно столь очевидны, что для доказательства своего утверждения об атеизме Гегеля у Кожева не остается иного пути, как попытаться «атеизировать» саму религию как таковую. Кожев решительно вступает на этот путь, заявляя, что «судьба христианства — это атеизм»¹ и что вообще «судьба всякой теологии, всякой религии — это в конечном счете атеизм»². Следовательно, разъясняет Кожев, всякая религия с необходимостью порождает отрицание стоящего над людьми и повелевающего ими божества, раскрываясь в конечном счете как учение только о реальном, земном, «посюстороннем» бытии человечества, формирующего себя в ходе своего труда и борьбы. С этой точки зрения «христианское учение, христианская теология... это антропология, не знающая самое себя»³. Но в лице гегелевской философии она возвышается до такого рода атеистического самосознания, что все так называемые божественные атрибуты предстают как различные человеческие потенции, мыслимые осуществившимися.

Относя к их числу прежде всего знание, Кожев полагает, что Гегель в качестве творца претендующей на выражение абсолютной истины системы должен был считать самого себя «воплощенным богом, о котором грезил христиане»⁴. Другую важнейшую человеческую потенцию — господство над окружающим природным и социальным миром — Гегель, согласно интерпретации Кожева, видел реализованной в свершениях Наполеона в период 1806 — 1807 гг., т. е. в то время, когда была написана и опубликована «Феноменология духа». Исходя из своих предположений, Кожев предлагает следующую сенсационную формулу, якобы резюмирующую сущность гегелевского отношения к христианству: «Подлинный реальный Христос = Наполеон-Иисус + Гегель-Логос»⁵. Выходит, что на место культа трансцендентного сверхчеловеческого существа гегелевская философия поставила обожествление тех

индивидов, в которых оказались осуществленными чисто человеческие способности к познанию и преобразующему действию, так что более

' A. Kojève. Introduction a la lecture de Hegel, p. 207.

2 Ibid., p. 215.

3 Ibid., p. 118.

4 Ibid., p. 147.

5 Ibid., p. 147.

192

точно атеизм философии Гегеля можно охарактеризовать как «антропотеизм»¹.

Но вся эта кожевская интерпретация рушится, как только выясняется, что она находится в противоречии как с буквой и духом гегелевского учения, так и с действительной сущностью и тенденциями развития христианства. Наличие в христианской религии антропоморфных представлений, всячески обыгрываемых Кожевом, не дает ему никаких убедительных оснований ни для утверждения о ее полной сводимости к одной только антропологии, ни тем более для утверждения о выражении в ней самых глубоких истин о человечестве. Реальное христианство, как и другие религии, в высшей степени мистифицировало человеческое бытие, объявив его результатом божественного творения и дуалистически противопоставив в нем бессмертную имматериальную душу бренному телу, а человеческую деятельность в целом подчинив божественным предустановлениям.

Кожев же уверен в том, что «реальный, коллективный, исторический человек... раскрывается для самого себя в религии и через нее»². Это утверждение настолько противоречит фактам, что Кожев должен закрывать глаза на то, что даже к пониманию антропоморфной основы ряда религиозных представлений человечество подошло благодаря пронизательности свободомыслящих философов, смело боровшихся против теологических догм. Кожев игнорирует также тот еще более важный факт, что только благодаря самоотверженной деятельности философов от Демокрита, Эпикура и Лукреция до Дидро, Гольбаха и Фейербаха утверждалась мысль об отсутствии богов, о которых учили всевозможные религии, и о невозможности каких-либо сверхъестественных, потусторонних детерминации человеческого бытия. Нигде и никогда религия не порождала атеизм, а постоянно и повсеместно находилась в состоянии непримиримой борьбы с ним. Сама же религия как форма мировоззрения означала по своей сути извращенное представление о человеке, мистифицируя в первую очередь гнетущие его силы.

Не выдерживает критики и положение Кожева о том, что христианство стимулировало творческо-преобразую-

' A Kojève Introduction a la lecture de Hegel, p. 208. 2 Ibid, ? 217.

193

щее отношение человечества к природе и социальным отношениям. Свойственные этой религии абстрактные призывы обеспечивать свою жизнь трудом, сочетающиеся с прямо противоположными установками на беззаботное отношение к нуждам завтрашнего дня, невозможно доказательно истолковать как своего рода программу целенаправленного преобразования природы человеческим трудом. Еще менее убедительны попытки Кожева вывести из христианской религии сначала революционный протест против не удовлетворяющих массу трудящихся социальных отношений, а затем их ликвидацию в ходе такой крупнейшей и наиболее радикальной из буржуазных революций Нового времени, какой была Великая французская революция конца XVIII в. Совершенно сбрасывая со счетов антиклерикализм и воинствующий атеизм идеологов названной революции, Кожев заявлял, будто «революция реализует тот самый идеал, который религия проецирует в потусторонний мир»¹.

То обстоятельство, что в эпохи средневековья. Возрождения и значительной части Нового времени критика религии, доходившая до радикального атеизма, развертывалась в так называемом «христианском мире», т. е. в странах, где государство всем своим авторитетом поддерживало ту или иную форму христианства, не дает Кожеву никаких оснований для зачисления непримиримых противников христианства в разряд «христиан-нонкон-формистов». Если их антиконформизм несомненен, то не менее очевиден тот факт, что нередко они полностью порывали с христианством, будучи в этом смысле антихристианами, живущими в лоне «христианского мира».

Любопытно, что если антирелигиозность идеологов буржуазных революций последовательно затушевывается Кожевом, то самим этим социальным переворотам и в особенности послереволюционному развитию буржуазных стран приписывается тотальное осуществление атеизма. Стоит лишь напомнить о том, что во Франции пришедшая к власти буржуазия сразу же повернула в сторону союза с религией и церковью, чтобы увидеть, насколько беспочвенно умозрительными являются рассуждения Кожева об атеизме, его сущности и проблеме его распространения.

Одним из объективных результатов кожевской «ате-

¹ А. Kojeve. Introduction a la lecture de Hegel, p. 213.

194

изации» гегельянства и вкупе с ним христианства оказывается невероятное запутывание и извращение вопроса о подлинном содержании понятия «атеизм». Хотя Кожев безусловно не верит ни в христианского, ни в какого иного бога, он тем не менее выступает с апологией христианской и, по сути дела, всякой иной религии. Правда, при этом Кожев весьма вольно трактует действительное содержание различных религий и таким образом значительно отходит от теологической ортодоксии.

Но, во всяком случае, «атеизм» Кожева лишен воинствующей иррелигиозности, свойственной всем историческим действительным формам атеизма. Неудивительно и вместе с тем симптоматично, что от них французский неогегельянец всеми силами отгораживается и вовсе вычеркивает из рисуемой им картины становления атеистической мысли. Кожев вырывает непроходимую пропасть между атеизмом и материализмом, и отсутствие этого единственно адекватного философского основания делает кожевский вариант «атеизма» непоправимо ущербным, органически тяготеющим к религии. Этому в немалой степени способствует то обстоятельство, что

Кожев как экзистенциалистски настроенный философ защищает субъективно-идеалистическую концепцию человеческого бытия.

Надо заметить, что если утверждения Кожева о родстве социально-политической программы французских просветителей XVIII в. с христианским идеалом построены на недопустимых натяжках, то сам Кожев, без сомнения, зависит от данного идеала в своем истолковании гегелевской мысли о «конце истории». Для Кожева это состояние, при котором прекращается преобразующая деятельность людей, достигающих полной удовлетворенности в своем бытии, оставляющих труд и борьбу во имя безмятежного и вместе с тем бездуховного прозябания. Здесь нельзя не заметить следов обмирщенного представления о «райской жизни». Только Кожев не восхищается подобным «концом истории», а с полным основанием усматривает в нем также деградацию человеческого бытия, своего рода «смерть человека», хотя последний и мыслится продолжающим биологическое существование.

Преподносимый под видом «радикальнейшего атеизма», этот «заземленный» вид религиозной мифологии выглядит чрезвычайно безотрадным, в корне компрометируя саму идею атеизма. Полнейшее несоответствие

195

кожевских заверений о якобы уже осуществившемся (по крайней мере в таких промышленно развитых странах, как США и Япония) «конце истории» настолько очевидно, что не нуждается в доказательстве. Нужно лишь отметить, что эти заверения, компонентом которых является тезис об удовлетворении всех человеческих потребностей в ведущих капиталистических странах, включает в себя изрядную дозу буржуазной апологетики, а предвещаемое Кожевом движение СССР к американской или японской модели имеет антисоциалистический смысл и вписывается в модные в 60-х годах теории конвергенции.

В изображении Кожева, вдохновляющегося хайдеггер-овским определением человеческого существования как «бытия-к-смерти», атеизм представляется как мрачная «философия смерти», которая не просто констатирует биологически обусловленный и, несомненно, горестный факт конечности каждой индивидуальной человеческой жизни, но сверх того призывает сосредоточиться на постоянном переживании данного факта, культивирует ужас и содрогание перед самой отдаленной возможностью смерти у любого человека, утверждая, будто без неизбежного наличия в человеческом сознании этой трагической эмоции оно не является подлинно человеческим. По словам Кожева, «человек «проявляется» как бытие, которое постоянно сознает свою смерть»¹ и «именно жизнь в присутствии смерти есть «жизнь Духа», т. е. специфически человеческая жизнь...»².

Все это компрометирует атеизм в эмоциональном плане и совершенно противоречит многовековой традиции развития действительно атеистических учений, которые ставили своей целью освободить человека от гнетущего его и приводящего в лоно религии ужаса перед смертью, а вместе с тем научить людей сосредоточивать свои помыслы на разрешении проблем улучшения своей единственно реальной «посюсторонней» жизни, питая оптимистическую уверенность в осуществимости этой задачи.

На первый взгляд интерпретация философии Гегеля как «атеистической» является абсолютным антиподом валиевского религиозного истолкования, но Кожев по мере

' А. Кожеве. Introduction a la lecture de Hegel, p. 537. 2 Ibid., p. 570.

196

развертывания своей гегелеведческой концепции кружным путем приближался к выводам Валя. Это становится вполне очевидным, когда Кожев признает, что «описание в «феноменологическом» плане конечного человеческого существования» (приписываемое Гегелю; но на деле свойственное самому Кожеву и вдохновленное не гегелевской философией, а экзистенциализмом) сопряжено с использованием «фундаментальных категорий иудео-христианской мысли»¹.

Работы Валя и Кожева сделали в глазах третьего французского неогегельянца Ипполита чем-то само собой разумеющимся положение о базисном значении для гегелевской философии в целом и для гегелевской диалектики в особенности иудео-христианских, т. е. религиозных, представлений. Основываясь на шатких аналогиях, он «конкретизировал» названное положение, увидев истоки гегелевской диалектики в так называемой диалектике евангелий, а именно в некоторых положениях так называемой нагорной проповеди Иисуса Христа², где в действительности, скорее, выражена метафизическая точка зрения абсолютного противопоставления новых и старых элементов вероучения.

Поскольку Ипполит, уделявший много внимания марксологическим изысканиям, ставил Маркса-философа в неправоммерно тесную зависимость от Гегеля, постольку он утверждал существование «христианских источников марксизма»³ и считал даже, что «христианство есть зародыш всего марксистского гуманизма»⁴. От искажения в экзистенциалистско-феноменологическом духе философии Гегеля французское неогегельянство в лице Ипполита прямо перешло к фальсификации сущности марксистской философии. Весьма неадекватное истолкование в нем гегелевского отношения к религии приобретало большую идеологическую остроту, явившись не только орудием буржуазной марксологии, но также теоретически питаемого ею ревизионизма.

' А. Кожеве Introduction a la lecture de Hegel, p. 527.

2 1. Huppilite. Genese et la structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel. Paris, 1946, p. 103.

3 /. Huppilite. Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1953, p. 130.

4 Ibid.. p. 114.

197

3. Французский богоборческий экзистенциализм

Вслед за попыткой Кожева превратить экзистенциализм в «атеизм» посредством приписывания «радикального атеизма» хайдеггеровскому «Бытию и времени», рассматриваемому как выявление атеистических интенций гегелевской философии, во Франции в начале 40-х годов XX в. оформляется и получает весьма значительное развитие целое течение «атеистического экзистенциализма», являющееся — при всей своей генетической зависимости от хайдеггеровско-гуссерлевского комплекса идей —

оригинальным и существенно новым вариантом названной философии. Крупнейшими представителями «атеистического экзистенциализма» явились Жан-Поль Сартр (р. 1905), его alter ego, «тень» и «двойник» Симона де Бовуар (р. 1908), Альбер Камю (1913 — 1960), Морис Мерло-Понти (1908 — 1961).

Критика религии этими экзистенциалистами, принадлежавшими к неконформистской части мелкобуржуазной интеллигенции, находила питательную почву, с одной стороны, в той острой неприязни к клерикализму, которая была распространена среди защищавших принцип светского образования преподавателей государственных лицеев и университетов. С другой стороны, в годы второй мировой войны, когда, собственно, и сложилось рассматриваемое течение, эта критика была сильнейшим образом стимулирована тем, что марионеточный режим Виши, созданный после поражения Франции в 1940 г. и прислужничавший немецко-фашистским оккупантам, провозгласил религию и церковь своими опорами, стремясь в реакционных целях клерикализировать жизнь страны. Влияние данного фактора с полной очевидностью выражено в художественных произведениях Сартра и Камю. В сартровской пьесе «Мухи» (1943), являющейся экзистенциалистской интерпретацией античного мифа о борьбе царевича Ореста против узурпатора высшей власти в городе Аргосе, главный бог языческого пантеона Юпитер изображен кровно заинтересованным в существовании на земле тираническо-угнетательских порядков, видя в них необходимую предпосылку для униженного почитания людьми небесных владык. В романе Камю «Чума» (1947) и пьесе «Осадное положение» (1948) церковники призывают людей отказаться от борьбы с символизирующей фашизм эпидемией «чумы». Выступле-

198

ние любимых героев Сартра и Камю в роли богоборцев, отказывающихся подчиняться религиозным заповедям и действующих в противовес им, имело в данном социально-историческом контексте прогрессивный смысл. Однако используемая при этом теологизированная символика таила в себе опасность, которая превращалась в действительность самими лидерами экзистенциализма, опасность придания мифическим богам известной степени реальности.

Деятельность названных французских мыслителей, в первую очередь Сартра, способствовала тому, что к экзистенциализму в целом было привлечено самое широкое внимание, и после второй мировой войны он превратился в одно из основных течений современной буржуазной философии. К нему обратили свои взоры многие представители буржуазной интеллигенции, которых ранее отталкивала от экзистенциализма та подчеркнутая религиозность, которая была свойственна С. Кьеркегору, К. Яс-персу, Г. Марселю.

Это не значит, что французский «атеистический экзистенциализм» решительно восторжествовал над открыто религиозными проявлениями данной философии и вытеснил их из общественного сознания. Будучи в течение ряда лет самым модным вариантом экзистенциалистской философии, «атеистический экзистенциализм» вместе с тем как бы вдохнул новую жизнь в своего религиозного предтечу и оппонента. В конечном счете он даже способствовал усилению влияния религиозного экзистенциализма. Причины этого, на первый взгляд неожиданного, результата во многом коренились в самом «атеистическом экзистенциализме», точнее, в расхождении между его установками на создание самой последовательной атеистической философии

и фактическими итогами и импликациями размышлений Сартра, Бовуар, Камю, Мерло-Понти.

Термин «атеистический экзистенциализм» был введен Сартром для обозначения как своей философии, так и близких к ней учений. В публичной лекции «Экзистенциализм — это гуманизм», прочитанной в 1946 г., Сартр предложил следующее размежевание среди приверженцев экзистенциализма в зависимости от их позитивного или негативного отношения к религии: «Имеются двоякого рода экзистенциалисты. Одни из них христиане, к которым я причислил бы Ясперса и Габриэля Марселя... а

189

на другой стороне атеистические экзистенциалисты, в число которых я включаю Хайдеггера, а затем французских экзистенциалистов и себя самого»¹.

Многие зарубежные исследователи-немарксисты приняли эту самоквалификацию сартровского экзистенциализма как достаточно обоснованную. В соответствии с ней видный критик сартровской философии из лагеря сторонников религии А. Пайссак писал, что «абсолютный атеизм — это одна из явных черт сартровского экзистенциализма»². Спустя много лет другой известный во Франции религиозный мыслитель отмечал, что «все творчество Сартра представляет собой отказ от бога — отказ четкий, решительный, категорический»³. В ряде работ марксистов также признается правомерность вышеупомянутой квалификации.

Разноречивые оценки отношения Сартра к религии свидетельствуют о сложности и важности этой проблемы, поскольку здесь поднимается кардинальный вопрос о философских основаниях, с одной стороны, религии, а с другой — атеизма. Учитывая тот факт, что сартровской философии присущ эклектизм, обуславливающий наличие в ней наряду с доминирующей идеалистической линией некоторых вынужденных уступок материализму, следует признать, что простой ссылки на идеалистичность этой философии еще недостаточно для того, чтобы охарактеризовать отношение Сартра к религии. При исследовании творчества одного из крупнейших буржуазных философов XX в., каковым, несомненно, является Сартр, крайне важно достаточно детально проследить, в каких отношениях находится проповедуемый Сартром «атеистический экзистенциализм» к религии и атеизму.

Последний пункт требует особенно пристального внимания, потому что свой «атеистический экзистенциализм» Сартр стремился всячески отмежевать от исторически предшествующих форм атеизма, которые, начиная с античности и до наших дней, опирались на материалистическую философию. Сартр и другие французские экзистенциалисты, разделяющие его отношение к религии, хотели бы создать совсем новую форму атеизма, одним из отличительных признаков которого являлась бы не-

¹ Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, стр 7

² ? Paissac Le Dieu de Sartre Paris, 1950, p. 90.

³ R. Goffy Dieu des athees. Lyon, 1966, ? 70.

связанность с материализмом. Это означает, что французские приверженцы «атеистического экзистенциализма» намерены не только переосмыслить содержание экзистенциализма, но одновременно и атеизма.

В этом плане Сартр с гордостью подчеркивал, что «экзистенциализм — это не такой атеизм, который тратит все свои силы на то, чтобы доказать, что бога не существует» *. Хотя посредством такого неоправданно высокомерного третирувания реальной атеистической мысли Сартр серьезнейшим образом суживает ее содержание, он тем не менее нащупывает ее основу, которая действительно заключается в утверждении, что не существует сверхъестественного творца и промыслителя мира, которого верующие люди именуют богом. Это утверждение обосновывалось целым комплексом аргументов философского, естественнонаучного, историографического, этического и политического характера. Атеисты всех эпох, опираясь на самый высокий уровень научного знания своего времени, учили о вечности и неуничтожимости материальной природы, о естественном возникновении из ее лоно всех вещей и явлений, о естественном происхождении человеческого рода, материальном характере человеческого бытия и его независимости от тех сверхъестественных существ, в которые — вопреки истине — призывает верить религия. Атеистическое отрицание реальности сверхъестественных сил было не бессодержательной не-гацией, но представляло собой закономерный вывод из различных форм материалистического миропонимания, являвшегося в каждую историческую эпоху углубленным проникновением в сущность реального мира.

В связи с этим стоит напомнить, что убеждение в реальности бога-творца и промыслителя является краеугольным камнем всякой религии. И подобно тому как религия не может существовать без данного утверждения, невозможен и атеизм, из которого исключено доказательство несуществования бога. Когда Сартр пытается создать впечатление, будто доказательство нереальности бога является несущественным для атеизма, он подкапывается под основание этого учения.

Отказ от такого доказательства проистекает у Сартра из принципиальной неспособности экзистенциализма сказать что-либо определенное о том бытии, которое сущест-

' Ж.-П. Сартр Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 29.

201

вует вне и независимо от человеческого сознания. Хотя реальность такого бытия экзистенциалисты вынуждены признавать, они заявляют, что оно недоступно для человеческого сознания, представляя собой непостижимую «вещь в себе», или, как предпочитает выражаться Сартр, «бытие-в-себе». Субъективно-идеалистическая точка зрения, согласно которой познание человека ограничено его собственными эмоционально-волевыми и интеллектуальными комплексами, ведет к агностическому заключению о непознаваемости внешнего мира, каким он существует сам по себе. Поэтому о сущности названного мира экзистенциалист отказывается что-либо утверждать, считая, что это означало бы недопустимый выход за пределы «опыта» (трактуемого тоже субъективно-идеалистически) в область абсолютно умозрительной и строящейся на предположениях (истинность которых невозможно определить) «метафизики».

Признаваясь в том, что у него нет никаких доказательств несуществования бога, Сартр уверен, что и никакая другая форма атеизма не может обладать такими доказательствами. Согласно Сартру, атеизм — «это чистое и априорное определение позиции по проблеме, которая бесконечно превосходит наш опыт. Это также и моя позиция, но, отказывая богу в существовании, я не думаю быть меньшим метафизиком, чем Лейбниц, который приписывал ему существование»¹.

В последующие годы Сартр еще несколько раз заявлял, что лично он не верит в существование бога. Но отрицание реальности бога никогда не поднималось у Сартра до уровня философской истины, а оставалось, по его же признанию, на уровне субъективного убеждения, которое невозможно аргументированно обосновать. Верующие люди могли с полным правом противопоставить сартровской точке зрения свою субъективную убежденность в существовании бога, и с сартровских позиций последнюю также было бы невозможно оспаривать. Когда же теологи приводили всевозможные аргументы в пользу бытия бога, пренебрегая сартровским запретом вторгаться в сферу «метафизики», его неприятие существования бога становилось совсем беззащитным перед натиском противоположных убеждений.

Знаменательно, что об «атеистическом экзистенциализме»

¹ J.-P. Sartre. *Situations*, III, 1949, p. 139.

202

Сартр говорит не в своих философских работах, а в популярных лекциях или интервью. Излагая свой экзистенциализм в работе «Бытие и ничто» (1943), Сартр не отрицал существования бога, ограничиваясь выражением несогласия с креационизмом, т. е. религиозным учением о творении мира богом. Конечно, антикреационистская точка зрения является необходимым компонентом атеизма. В некоторых его формах она даже выступала на первый план. Так, об атеистичности взглядов Демокрита, Эпикура, Лукреция, Бруно, Спинозы свидетельствует в первую очередь именно отрицание того, что мир создан актом божественного творения. Утверждение несотворимости и вечности материального мира, порождении им всех возможных форм бытия позволяло выявить атеистический смысл тех понятий бога, которые еще фигурировали в учениях перечисленных философов, обозначая или некоторые совокупности материальных атомов, или же весь природно-материальный мир.

Антикреационизм Сартра носит иной характер. Во-первых, он серьезнейшим образом ослаблен допущением, что с философской точки зрения нельзя исключить возможность существования бога. Во-вторых, он ослабляется также тем, что Сартр отрицает возможность творения мира только таким богом, который сильно несхож с представлением о нем религиозных людей. Сартр определяет бога как «чистую субъективность», а «бытие феноменов», т. е. предметов человеческого опыта, как «чистую объективность». Из-за этого противоположения субъективности и объективности, полагает Сартр, бог не только не может создать «бытие-в-себе», которое есть «бытие феноменов», но даже иметь представления о нем¹.

Теологи как христианской, так и многих других религий могли бы возразить Сартру (и они действительно делали это), что им чужд взгляд на бога как «чистую субъективность» и что они не имеют ее в виду, когда характеризуют бога как «чистый дух», ибо последнему приписывается как раз способность творить по своей воле отличное от себя бытие, т. е. мир со всеми его материально-вещественными

реальностями. В то же время теологическая характеристика бога как совокупности всех совершенств предполагает, что в его бытии имеет место известное единство субъективности и объективно-

' J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, 1943, p. 31 — 32.

203

сти. Такое представление о боге сартровская критика креационизма совсем не затрагивает.

Незаметно для себя, но вполне логично Сартр, критикуя религиозные учения о боге, все дальше отходит от антикреационизма, подменяя последний положением о независимости от бога даже сотворенного им бытия. Эта точка зрения может быть названа «индепендентизмом». Предположим, рассуждает Сартр, что бог все же каким-то образом создал бытие, т. е. положил вне себя чистую объективность. Но именно потому сотворенное бытие сразу же должно обособиться от бога как чистой субъективности и существовать независимо от него. В силу этого, считает Сартр, даже сотворенное бытие нельзя было бы объяснить творением, так как объективность, важнейшую его характеристику, оно обретает вне творения.

Здесь Сартр вновь без всякого обоснования исходит из представления о боге как чистой субъективности, а о бытии мира как чистой объективности, полагая, что это онтологическое различие делает невозможным какое-либо воздействие творящего бытия на бытие сотворенное. Между тем распространенные религиозные представления пронизаны иным убеждением. Так, хотя, согласно христианскому вероучению, мир, созданный божественным словом, отделен в онтологическом отношении от бога непроходимой пропастью, тем не менее большинство христиан уверено, что это несколько не мешает божественному провидению управлять всем тем, что пребывает в мире. Какими бы нелепыми ни были сами по себе эти взгляды, Сартр был обязан считаться с ними как с фактами религиозного сознания. Их несостоятельность не есть нечто самоочевидное, а должна быть аргументирована установлена. Игнорируя эту задачу, Сартр вместо опровержения действительно существующих в различных религиях взглядов на отношение бога и мира ограничивается критикой лишь своих личных воззрений на то, какой смысл должен быть вложен в понятие бога и каким должно быть отношение между этим богом и миром.

Нужно заметить, что стержнем сартровского «индепендентизма» (независимости) является утверждение о невозможности какого-либо воздействия бога не столько на вещественное «бытие-в-себе», сколько на «бытие-для-себя», под которым имеется в виду специфически человеческое существование. Тема независимости человека от

204

каких бы то ни было божественных установлений развивается с большой художественной силой в ряде драматургических произведений Сартра. Причем неподчиненность богу изображена в них как прерогатива только человеческого бытия с присущим ему самосознанием. Орест, герой сартровской пьесы «Мухи» (1943), обращается к главному языческому богу, угрожающему ему всевозможными карами, с такой горделивой тирадой:

«Пусть разверзнется земля! Пусть выносят мне приговор утесы и цветы вянут на моем пути: всей вселенной мало, чтобы осудить меня. Ты — царь богов. Юпитер, ты царь камней и звезд, царь морских волн. Но ты, Юпитер, не царь над людьми!». Сам Юпитер в связи с этим признается: «Мучительный секрет богов и царей: они знают, что люди свободны»².

Учение об абсолютной свободе человека — это, в сущности, главная теоретическая платформа, которая служит Сартру для борьбы против идеи божественного провидения. Именно к антипровиденциализму сводится в конечном счете «атеистический экзистенциализм». Сартр убежден, что, «если бы бог и существовал, это ничего бы не изменило»³. Сартровское учение об абсолютной свободе человека является разновидностью идеалистического волюнтаризма. В теоретическом плане оно обосновано совершенно недостаточно. К тому же при разъяснении своего учения Сартр от идеалистического волюнтаризма, по сути дела, переходит на точку зрения идеалистического фатализма, подчиняя каждое человеческое действие так называемому «изначальному выбору» — этому экзистенциалистскому субституту (заменителю) судьбы.

Не останавливаясь, однако, на внутренних противоречиях сартровской бездоказательной концепции абсолютной свободы, подчеркнем, что именно она определила отношение Сартра к религии, вызвала наибольший общественный резонанс. Отметим также, что, хотя эта концепция более всего способствовала появлению мнения об атеистическом характере сартровского экзистенциализма, от атеизма, в собственном смысле этого слова, ее отделяет огромная дистанция. Не атеизм, не радикальное отрицание бога и построение независимой линии человеческого поведения, а непрекращающаяся борьба с

' Ж.-П. Сартр. Пьесы. М., 1967, стр. 75 — 76.

² Там же, стр. 59.

³ Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 29.

205

богом как с неким действительным противником, борьба, предполагающая перманентное присутствие бога (как это имеет место в пьесе «Мухи») или хотя бы постоянные думы о нем (что характерно, например, для драмы «Дьявол и господин бог»), — вот что свойственно сартровской позиции.

По мнению Гёца, главного героя последней драмы Сартра, героя, показанного предельно самоуверенным человеком, жаждущим делать все по-своему, вопреки всем и вся, «бог единственный достойный противник. Есть бог, я и прочие тени!». Вначале Гёц убежден, что бог желает, чтобы на земле торжествовало добро. И вот ради утверждения своей абсолютной самостоятельности Гёц берет на себя роль сеятеля зла, неся созданным богом людям физические и нравственные муки, даже смерть, чтобы таким путем заставить страдать самого бога: «Хочу прижать бога к стенке»². Затем внезапно, но в рамках сартровской пьесы вполне логично, линия поведения Гёца диаметрально меняется: поверив словам одного из своих духовных наставников (желающего именно такого изменения его поведения), что «бог пожелал, чтобы Добро стало невозможно на земле»³, Гёц решает — снова вопреки воле бога — быть благодетелем людей: «Добро нужно делать вопреки всем»⁴.

Все это свидетельствует о том, что в изображении Сартра духовная драма Гёца разворачивается, по сути дела, на почве религиозного сознания. В начале пьесы

1 Ж.-П. Сартр. Пьесы, стр. 233. 2 Там же, стр. 242.

3 Там же, стр. 240.

4 Там же, стр. 248.

206

Весьма симптоматично, что с этих свойственных экзистенциализму индивидуалистическо-волюнтаристских позиций богоборчества Сартр интерпретирует деятельность реальной исторической личности — знаменитого немецкого полководца и политического деятеля эпохи Крестьянской войны (начало XVI в.) Гёца фон Берлихингена. Последний изображается в тот период, когда он пытался возглавить мятежных крестьян в их борьбе против феодалов. Из-за такой интерпретации сама суть великого освободительного движения немецких крестьян, равно как и смысл поступков примкнувших к этому движению и пытавшихся возглавить его некоторых дворян, выступает в искаженном свете. Конечно, писатели и драматурги-экзистенциалисты, беря сюжеты для своих произведений из реальной истории, вовсе не стремятся к соблюдению исторической точности в изображаемых ими картинах жизни. Но на глубокое проникновение в психологию изображаемых ими деятелей они, несомненно, претендуют, а между тем им этого не удается достичь.

Гёц показан твердо верящим в существование бога, но не желающим ему подчиняться. В самом бунте против бога Гёц жестко детерминирован своим представлением о боге, хотя эта детерминация и является негативной: Гёц делает все в противовес воле бога, так что, зная последнюю, можно точно предсказать образ действий Гёца. При этом Гёц хочет сравняться с божественным могуществом, возвыситься до уровня христианского бога хотя бы в качестве его противоположности, став антибогом. По своему смыслу это желание свойственно бунтарству религиозного типа¹.

Правда, в конце пьесы Гёц предстает полностью разуверившимся в боге и провозглашает: «Бог мертв»². Но является ли эта ницшеанская формула выражением подлинной иррелигиозности? Ставя этот вопрос, полезно проследить тот путь, каким сартровский герой приходит к своему безверию. «Я, — говорит Гёц, — молил, я выпрашивал знака небес. Слал небесам мольбы — ответа нет. Небеса не знают даже моего имени. Я вопрошал себя ежечасно, что я в глазах господина? Теперь я знаю: ничто. Бог меня не видит, бог меня не слышит, бог меня не знает. Ты видишь эту пустоту над головой: то бог. Ты видишь щель в двери: то бог. Ты видишь дыру в земле: то бог. Бог есть молчание, бог есть отсутствие. Бог есть одиночество людское. Нет никого, кроме меня, я сам решал, какое зло чинить. Я сам избрал добро... Я — человек. Если

¹ В «Бытии и ничто» заслуживает быть отмеченной тенденция к неоправданной теологизации Сартром тех человеческих желаний, которые в действительности не заключают в себе ничего религиозного. Так, желание человека иметь всестороннее знание о себе, знать себя одновременно и «изнутри», и «извне», т. е. и как самосознающего субъекта, и как воспринимаемого другими людьми через внешние проявления и действия «объекта», Сартр неправомерно квалифицирует как стремление к «божественному совершенству». Это означает только, что сам Сартр смотрит на

названное желание сквозь призму неизжитых религиозных представлений. Добавим, что Сартр необоснованно счел недостижимым для человека подобное «божественное совершенство», в связи с чем сформулировал крайне пессимистическое и ставшее широко известным положение о том, что человек якобы является «бесполезной страстью». Впоследствии Сартр попытался отмежеваться от этого положения, находя его слишком «литературным и нефилософичным». Но оно очень точно резюмирует общее умонастроение «Бытия и ничто», и если из этой книги попытаться устранить все эмоционально-образные представления, органически слившиеся с используемыми в ней понятиями, то от сартровского экзистенциализма, как такового, мало что останется.

2 Ж.-П. Сартр. Пьесы, стр. 314.

207

есть бог, то человек ничто; если существует человек... Нет небес, нет ада! Есть лишь одна земля»¹.

Обращает на себя внимание тот факт, что в этой самой «антибожеской» тираде пьесы Сартра «смерть бога» означает, в сущности, лишь «молчание» последнего в ответ на человеческие мольбы о явном выражении божественной воли. Бог характеризуется как «ничто» отнюдь не в том смысле, что это лишь фикция религиозного сознания (то была бы точка зрения действительно атеистическая), но в том, что бог не являет себя людям (и об этом говорится с крайним сожалением, даже отчаянием), что они ничего о нем не знают, — а это уже точка зрения обманутой в своих надеждах и тоскующей религиозности.

Следует добавить, что ряд работ Сартра определенно дает основание для того, чтобы рассматривать «молчащего» бога как в известной мере реальное существо, которое по каким-то неизвестным причинам просто «отвернулось» от человека, в результате чего, согласно сартровскому выражению, современный «человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе, ни вовне ему не на что опереться»². Знаменательно, что Сартр не отрицает, что в прошлом бог мог являть себя людям. В год публикации «Бытия и ничто» (1943) Сартр в одной из своих статей-рецензий писал: «Бог мертв, — мы не подразумеваем под этим ни того, что он не существует, ни даже того, что он более не существует. Он умер: он говорил с нами, и он замолчал, мы прикасаемся лишь к его трупу. Может быть, он улетучился из мира вовне, как душа мертвеца, может быть, он был только грезой»³.

Правда, в 1943 г. Сартр правильно считал, что представление о такой «смерти бога» еще не делает человека атеистом, особенно если у него сохраняется «потребность» в боге. Сартр добавлял, что противоречие между «молчанием трансцендентного» и «перманентностью религиозной потребности» является отличительной чертой того «современного сознания», которое находит выражение в философских концепциях Ницше, Хайдеггера, Яс-перса. Впоследствии Сартр, однако, резко противопоставил Хайдеггера, которого стал трактовать как атеиста, Ясперсу как стороннику религиозной версии экзистенциализма. Наряду с этой трансформацией оценок выраже-

1 Ж.-П. Сартр. Пьесы, стр. 312 — 313

2 Ж., -П. Сартр Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 13.

3 J.-P. Sartre. Situations, 1. 1947, ? 153.

ние Ницше «бог умер» стало восприниматься Сартром в виде квинтэссенции «атеистического экзистенциализма».

Важно отметить, что в той самой лекции, в которой Сартр торжественно провозгласил существование атеистического экзистенциализма, подчеркнуто, что «экзистенциалисты... считают очень неудобным, что бога не существует, так как вместе с ним исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в сверхчувственном мире... Таким образом, ни позади нас, ни впереди нас — в светлом царстве ценностей — мы не имеем ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки...»¹. На первый взгляд имеется непримиримое противоречие между ясно выраженной даже в самых критичных по отношению к религии произведениях Сартра настоящей тоской по божественному откровению и его заявлениями о том, что человеческая свобода, являющаяся фундаментальной и неотъемлемой характеристикой человеческого «бытия-для-себя», несовместима с активностью бога. Но это противоречие в значительной мере снимается тем, что, по Сартру, свобода — тягчайший груз и даже наказание для человека: по словам Сартра, человек «осужден» на свободу, «приговорен» к ней.

В своих произведениях Сартр очень ярко выразил мироощущение человека, которому — при всем его бунтарстве против всемогущего сверхъестественного господина — жутко и неудобно без бога. Разуверившись в доказательствах бытия бога и не получив никаких знамений свыше, подтверждающих его существование, этот человек чувствует себя до предела растерянным, дезориентированным в жизни².

¹ Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 13.

² В своей автобиографической повести «Слова» Сартр сообщает, что в детстве он получил определенное религиозное воспитание, изучая катехизис, «священную историю», знакомясь с «житиями святых». Однако взрослые члены семьи, где воспитывался Жан-Поль, относились к религии с индифферентизмом, ограничиваясь только выполнением некоторых предписываемых ею обрядов. «...Моей семьи коснулся медленный процесс дехристианизации, который зародился в среде высокопоставленной вольтерьянской буржуазии и по прошествии столетия охватил все слои общества» (Ж.-П. Сартр. Слова, М., 1966, стр. 79). Сартр пишет, что веру в бога он утратил, не достигнув еще десятилетнего возраста. В то же время он отмечает, что ему в детстве под влиянием религиозных поучений хотелось верить во всеблагого творца и все приписываемые ему чудеса; ребенок «нуждался в боге», но ему «возможности верить не дали» (там же, стр. 82, 170). По мнению Саятра, это привело к тому, что в даль-

Тоскливо-беспокойные ноты сартровского богоборчества резко отличают его от подлинных форм атеизма, которые выростали на почве материалистической философии. От Демокрита, Эпикура и Лукреция до Дидро, Гольбаха и Фейербаха даже домарксовский атеизм характеризовался мажорно-оптимистической настроенностью, проистекавшей из уверенности, что человек благодаря своим собственным усилиям, не полагаясь ни на какую помощь «свыше», способен сделать свое существование разумным и счастливым. Вместе с тем для атеизма было свойственно убеждение, что вера в богов, ощущение своей зависимости от них являются серьезнейшим источником

испытываемых человеком несчастий, страданий, отчуждения, и потому освобождение от этой веры рассматривалось как важнейшая предпосылка человеческого счастья. Пессимистические мотивы сартровского богоборчества (которым противоречат, но которых не опровергают неубедительные утверждения, что нет более оптимистического мировоззрения, чем экзистенциализм) сродни утверждениям апологетов религии, будто без веры в бога человек неминуемо впадает в отчаяние. То, в сущности, безрадостное облачение, в котором у Сартра выступает отрицание божественного промысла, представляет собой компрометацию атеизма с эмоциональной стороны,

Но сартровский экзистенциализм компрометирует атеизм и в еще более важном плане — этическом. В первый период своего философского творчества, который завершился публикацией «Бытия и ничто», Сартр выступал как приверженец аморализма, которому все нравственные нормы представлялись проявлением социального лицемерия. В ту пору философия Сартра носила откровенно антигуманистический характер, поскольку единственной возможной и аутентичной формой отношений между людьми объявлялось взаимное мучительство. Начиная с пьесы «Мухи», в мировоззрении Сартра наблюдается по-

нейшем укорененная в его сознании «идея святости» стала окрашивать в религиозные тона самые различные его замыслы и аспекты деятельности. Приобретая неадекватные ей формы выражения, эта «идея святости» вместе с тем искажала смысл всего, что оказывалось ею освященным. В общем эта самохарактеристика Сартра является верной, но нельзя согласиться с тем, что ко времени написания «Слов» (1964) Сартр полностью освободился от нее: на самом деле она продолжала оказывать мистифицирующее воздействие на сознание философа-экзистенциалиста.

210

ворот к поискам нового этического учения и вместе с тем к превращению экзистенциализма в гуманистическую философию. Первым отчетливым теоретическим выражением этих новых для Сартра установок явилась как раз лекция «Экзистенциализм — это гуманизм». Однако именно в ней с предельной ясностью заметно, что реализация этих установок наталкивается на непреодолимые препятствия со стороны фундаментальных положений сартровского экзистенциализма и что последние отмечены некоторыми существенными импликациями религиозного характера.

С одной стороны, в этой лекции наблюдается попытка преодолеть индивидуалистический произвол посредством принципа: «Свобода желает самое себя и свободу других»¹ — и «наша ответственность... распространяется на все человечество»², так что «каждый человек должен себе говорить: действительно ли я тот, кто имеет право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков»³. Но эта попытка Сартра разбивается о вытекающий из экзистенциалистской концепции принцип «абсолютной свободы», в соответствии с которым утверждается, что такие противоположные типы поведения, как альтруистическое и эгоистическое, с точки зрения экзистенциалистской морали «равноценны, ибо в обоих случаях целью была поставлена именно свобода»⁴. По разъяснению Сартра, «всякий раз, как человек выбирает линию своего поведения и свой замысел с полной искренностью и ясностью ума, каков бы, впрочем, ни был этот замысел, ему невозможно предпочесть другой замысел»⁵.

В итоге старания Сартра разработать на базе экзистенциализма гуманистическую этику оказались безуспешными, и он в начале 50-х годов оставил этот замысел, придя вместе с тем к ошибочному выводу, что в современных условиях нравственные решения находятся каждый раз заново в каждой конкретной ситуации и по своему содержанию являются сугубо индивидуальными, что исключает возможность их обобщения. Поскольку этические проблемы в этот период обсуждались Сартром прежде всего в связи с социально значимым поведением

' Ж -П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 27.

2 Там же, стр. 10.

3 Там же, стр. 11.

4 Там же. стр. 27.

5 Там же, стр. 25.

211

людей, постольку можно сказать, что сартровский этический релятивизм развертывался параллельно его политическим шатаниям, отражая их и одновременно давая им своего рода «нравственную подкладку». В обоих случаях Сартр отказывался от принципиально выдержанной и последовательной линии поведения, переходя от одной ситуации к другой без надежного теоретического ориентира, в результате чего вырабатываемые им «ситуационные» решения этико-социального характера несут на себе печать произвола и иррациональности, уводя (в последнее время все чаще) в сторону левацко-авантюристических акций и безответственных высказываний о реальном социализме, играя таким образом лишь на руку противникам социального прогресса.

Невозможность создания экзистенциалистской версии гуманистической этики во многом объясняется тем, что в сознании Сартра понятие этической нормы с давних времен оказалось ошибочно (но вполне естественно для воспитанного в религиозном духе человека) соединенным с верой в бога. Освобождение от веры было поэтому осмыслено Сартром в начале его философского пути как с необходимостью влекущее за собой отбрасывание какой бы то ни было морали (тут не обошлось дело без идейного влияния со стороны Ницше, которого с увлечением читал начинающий французский философ). Осознав в годы второй мировой войны, какую преступную человеконенавистническую политику способен теоретически оправдывать антигуманистический аморализм ницшеанского типа, Сартр тем не менее даже в 1946 г. был убежден, что, «если бога не существует, мы не имеем перед собой каких-либо моральных ценностей или повелений, которые оправдывают наши поступки»¹. Поэтому Сартр в то время считал «очень неудобным, что бога не существует». Отсюда, по его мнению, следовало, что «нигде не . записано, что добро существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать...»².

Неуместно иронизируя над теми французскими философами конца прошлого века, которые трудились над иррелигиозным обоснованием системы нравственных ценностей, Сартр объявил «исходным пунктом экзистенциализма» в данном вопросе фразу одного из героев извест-

' Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 13.

2 Там же.

212

ного романа Достоевского о том, что если бы бога не было, то все было бы позволено. Полностью солидаризируясь с ней, Сартр подчеркивал: «В самом деле все позволено, если бога не существует»¹. Сартр так и не смог освободиться во все последующие годы от навязанной религией и вместе с тем подкрепленной экзистенциалистским субъективизмом иллюзии, что «в такой плоскости, где есть только люди»², невозможно найти общезначимых нравственных норм гуманистического характера.

Польский исследователь Т. Ярошевский верно замечает при разборе сартровского «этического нигилизма», что «атеизм Сартра очень напоминает провинциальные церковные проповеди, согласно которым отрицание существования бога влечет за собой отрицание всяких ценностей, моральных императивов и сдерживающих начал». И поэтому-то, как ни странно, «последовательный атеизм» Сартра может служить иллюстрацией для апологетического тезиса, что «основой всякой нравственности может быть только вера в бога»³.

Следствием свойственного Сартру до самого последнего времени необоснованного смещения нравственности с религиозностью является то, что он считает модификацией «идеи святости» любое серьезное, ответственное и увлеченное отношение человека к своей деятельности, сопровождаемое взглядом на нее как на служение людям, человечеству. Этой «идеей святости» Сартр объясняет, в частности, стимулы собственного писательского труда и наличие в ряде своих произведений прогрессивных гражданственных идеалов. Характеризуя атеизм как «предприятие жестокое и требующее выдержки», Сартр полагает, что «довел дело до конца» потому, что во всем «изверился» и ему «не известно, что делать со своей жизнью... К сожалению, я ничего не нахожу, впрочем, мне и искать неохота...»⁴.

Имея в виду теоретическую необоснованность сартровского неприятия бога, сторонники религии имеют возможность утверждать, что Сартр отнюдь не опровергает их убеждений, а просто «не соглашается на бога», «не

' Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 13.

2 Там же.

3 «От Эразма Роттердамского до Бертрانا Рассела (Проблемы современного буржуазного гуманизма и свободомыслия)». М., 1969, стр. 257.

4 Ж.-П. Сартр. Слова, стр. 172 — 173.

213

позволяет ему войти в свой ум»¹. Другие приверженцы теологии с полным правом отмечают, что сартровское богоборчество разворачивается на почве самих религиозных представлений. Указывая на то, что для многих сарт-ровских героев призрачно-неуловимый бог — это самый серьезный противник, один из авторов не без основания

пишет (подразумевая тезис о «смерти бога»), что «этот великий труп кажется отравляющим Сартру жизнь так же, как и Гёцу»². Можно согласиться с мнением известного исследователя Сартра Бейгбедера, что существует «родство между некоторыми фундаментальными аспектами христианства и сартровского экзистенциализма»³. Хотя богоборчество Сартра, несомненно, колеблет некоторые догматы христианства, оно, будучи пронизано теологическими мотивами, оставляет нетронутыми ряд существенных интенций религиозной мысли и настроения.

Эта сторона сартровского экзистенциализма во все большей мере начинает импонировать современным религиозным реформаторам и обновителям, которые были бы не прочь откеститься от некоторых чересчур уязвимых для критики христианских представлений о боге, какими бы фундаментальными они ни казались всего 10 — 15 лет назад. Если в первые послевоенные годы Сартр в глазах большинства христиан был подлинным исчадием ада, то впоследствии в религиозных кругах начинает все шире распространяться взгляд, что сартровское богоборчество бесполезно для «истинного» христианства, которое должно «очиститься» от подвергаемых сартровским атакам архаичных и «неадекватных» представлений о боге. Согласно Гоффи, бог, которого «отталкивает» Сартр, «не имеет ничего общего с истинным богом»⁴; «бог Ореста и Гёца — это не бог откровения, а лишь отвратительная карикатура»⁵ и, наконец, «бог, которого отталкивает Сартр, это бог деистов»⁶.

Франсис Жансон, горячий поклонник Сартра и его многолетний соратник по экзистенциалистскому движению, постоянно и открыто переходящий на религиозные

¹ ? Paissac. *Le Dieu de Sartre*, p. 14.

² R. Goffy. *Dieu des athees*, p. 93.

³ ?. Beigbeder. *L'Homme Sartre. Essai de dévoilement preexisten-tiel*. Paris, 1947, p. 38.

⁴ R. Goffy. *Dieu des athees*, p. 83.

⁵ Ibid., p. 96.

⁶ Ibid., p. 94.

214

позиции, сравнивает выпады Сартра против религии с борьбой библейского Иакова с богом. В Библии повествуется, что эта схватка происходила в темноте, когда Иаков не мог видеть своего противника. Бог потерпел в ней немалый урон и просил Иакова отпустить его. Последний же, видимо разобравшись в наступающем рассвете, с кем он боролся, и ужаснувшись содеянного, просил бога благословить его — и получил это благословение¹. Смысл этого сравнения ясен: по мнению Жансона, Сартр невольно способствует своим богоборчеством открытию — для других и для самого себя — «истинного» бога и потому выполняет «великую» религиозную миссию нашего времени, состоящую в обновлении христианских верований.

Конечно, всевозможные интерпретации сартризма со стороны защитников религии содержат в себе немало натяжек, и к ним следует относиться с необходимой долей критичности. Это не аутентичные свидетельства, и сами по себе они не способны доказать, что сартризму не удалось избавиться от ряда существенных черт

религиозного отношения к действительности. Но когда последнее обстоятельство является предварительно выявленным средством марксистской философии, тогда названные интерпретации должны быть приняты во внимание как показатель того, что религиозная мысль со своей стороны улавливает и использует в своих целях те моменты сартровского богоборчества, которые объективно выражают не атеистическую позицию, но метания такого сознания, которое страстно хочет освободиться от религиозности, однако не в состоянии этого сделать и окольными путями возвращается на декларативно отвергаемые позиции.

Личное неверие Сартра в бога бесспорно, но при попытках философского обоснования и разъяснения своей эмоционально-волевой негации религиозных представлений Сартр уходит в сторону от атеизма в собственном смысле данного слова. Это значит, что экзистенциализм даже в своих богоборческих проявлениях, к каким, бесспорно, относится мировоззрение Сартра, оказался не в состоянии вырваться из той религиозной колыбели, которая предназначена ему от рождения. Замысел создания «атеистического экзистенциализма» не был и не мог быть реализован.

' F. Jeanson. Sartre. Paris, 1966, p. 69 — 70.

215

В целом «пик» критики французскими экзистенциалистами религии приходится на 40-е годы, в особенности на вторую их половину. Камю, полемизируя с Кьеркегором, Ясперсом и другими религиозными экзистенциалистами, возмущался тем, что они требуют отречься от разума, совершить своего рода «метафизическое», т. е. философское, самоубийство. Камю считал, что осознание человеком абсурдности своего существования вовсе не должно сопровождаться согласием на принятие такой нелепости, как иррациональная религиозная вера, он едко замечал, что «розами иллюзий» подобает питаться только осла; «абсурд, являющийся метафизическим состоянием человека, обладающего сознанием, не ведет к богу» 1.

Мерло-Понти активно выступал в поддержку сартровского «антибожия», отказываясь признать реальность божественного «бесконечного взгляда, перед которым мы оказываемся без всяких тайн, а также без свободы, без желания, без будущего, сведенные к состоянию наблюдаемых вещей»². Мерло-Понти добавлял, что «если бог существует, то совершенство уже реализовано по ту сторону мира, и оно не могло бы возрасти, а в таком случае человеку буквально нечем заниматься»³. К этим волюнтаристским соображениям, основанным на несостоятельном убеждении экзистенциалистов, что в зависимости от требований своей «свободы» человек вправе произвольно отвергать или утверждать реальность какого-либо внешнего по отношению к себе бытия, добавляется более плодотворная постановка вопроса о необходимости выявления внутренних противоречий религиозного сознания и вместе с тем консервативной социальной роли религии, в первую очередь католической. Мерло-Понти писал, что «надо развернуть критику, которая охватывает католицизм в его тотальности, глобально определяя его позицию по отношению к миру и людям, характеризующую одновременно щедростью чувств и консервативным поведением» 4.

Основательный поворот вправо, которым отмечена эволюция социально-политических позиций Камю и Мерло-Понти в начале 50-х годов, не случайно сопровождал-

' A. Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1953, p. 60.

2 ? Merlo-Ponty. Sens et non-sens. Paris, 1948, p. 362.

3 Ibid., p. 356.

4 Ibid., p. 307.

216

ся быстрым выветриванием их критического отношения к религии и церкви. К тому же философские размышления Мерло-Понти все более сосредоточивались на некоем трансцендентно-невыразимом «бытии», которое ему представлялось вырисовывающимся на границах «существования». Здесь намечалась тенденция к сближению одновременно с воззрением Хайдеггера на основополагающее «бытие» как нечто «божественное» и с точкой зрения Витгенштейна на «невыразимую», но все же «проявляющую» себя суть мира как на «мистическое».

Оказавшийся неспособным развернуть действенную критику религии и ограничившийся, в сущности, неопасными наскоками на нее, французский «богоборческий» экзистенциализм не только не поднялся до уровня подлинного атеизма, но довольно быстро растерял первоначально присущее ему антиклерикальное содержание. Это позволило католическому теоретику К. Брюэру, прямо ссылающемуся на эволюцию сартровского отношения к религии, утверждать, что в «современных философиях» (под которыми фактически имеются в виду лишь течения буржуазной мысли) «атеизм» претерпел разрушающую его «мутацию», выразившуюся в переходе «от радикального отрицания (религии. — Ред.) к абсолютному безразличию»¹.

Глава 7 ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Видное место в религиозной философии XX в. занял персонализм. Возникнув в конце XIX в. как реакция на естественнонаучный материализм и материалистически толкуемый позитивизм, персонализм быстро распространился в США, Англии, Германии. В первых двух странах он имел и еще одного противника — «абсолютный идеализм», или англо-американское неогегельянство, провозгласившее торжество «абсолюта», т. е. целостного, единого «мира», то ли тождественного божеству, то ли одному из его аспектов, выступающему над «индивидом», личностью. Отразив в своей философской концепции рост влияния и мощи империалистического государства

¹ «L'Atheisme dans la philosophie contemporaine». Paris, 1973 p. 10.

217

во всей жизни общества¹, абсолютный идеализм подверг уничтожающей критике буржуазно-либеральные иллюзии XIX в. и философски высказал тот непреложный исторический факт, что эксплуататорское общество есть общество, в котором осуществляется господство человека над человеком с помощью государства, этого орудия эксплуататорского класса.

Но капиталистическому обществу крайне невыгодно отказываться от иллюзий «свободы» и «самостоятельности» личности, от тех идей «свободы, равенства и братства», с которыми приходил к власти новый класс. Однако несомненно, что капитализм не хочет и не может вести речь о реальных свободах для пролетариата, и область «свободы и равенства» ограничивается формальными политическими правами

индивида и его «бесконечной ценностью» в сфере религиозной и этической. Эта мысль отражена уже в философии истории Гегеля: «Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности... и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это моральность, нравственность, религиозность»². Именно последнюю часть этой мысли Гегеля подхватывает персонализм, отстаивающий верховенство личности на основе присущей ей моральности и религиозности, не замечая того, что она, несмотря на это, все же приносится в жертву Молоху.

Посмотрим на дело с другой стороны. Если персонализм исходит из этих «безусловно независимых» и «само по себе вечных» особенностей личности как основания для провозглашения приоритета личностного начала в мире, то тем самым он с необходимостью становится на религиозную точку зрения.

1 См. В. И. Ленин. Государство и революция, гл. II, § 2. — Поли. собр. соч., т. 33.

2 Гегель. Соч., т. VIII. М. — Л., 1935, стр. 32.

218

1. Персонализм в идейной борьбе начала XX в.

Защита религиозного мировоззрения выступает одной из основных, задач персоналистской философии. Именно с этой точки зрения она подвергает критике идеализм, выступавший (в облике гегелевской философии) против претензий религии на мировоззренческий приоритет. Как известно, Гегель утверждал, что философия есть «истина религии» и только в ней находит свое завершение мировоззренческая рефлексия. Религия, с гегелевской точки зрения, оказывалась несовершенным и незавершенным образом философии. Американский персоналист У. Хо-кинг решительно выступил против данного утверждения, провозгласив, что «идеализм (тождественный, по Хокин-гу, философии вообще. — Ред.) не исполняет той работы, которую выполняет религиозная истина; следовательно, он не есть истина религии»¹. Философия всегда не завершена, — религия требует завершенности и завершена;

философия порывает с авторитетом, с догмой, но тем самым — и с «живым богом». Абсолюту нельзя поклоняться, — религия требует поклонения. Религия является логическим следствием идеализма (т. е. философии), — следовательно, именно она оказывается истиной философии, а не наоборот.

Утверждение, что всякая философия есть идеализм и что религия есть «истина идеализма», разоблачает «тайну» всей идеалистической философии — ее тесную связь с религией. Однако тем самым персоналист показывает, что философия — ничто вне своей служебной роли по отношению к религии, и в то же время она не в состоянии выполнить эту роль только с помощью своих средств, вне догмы и мистического опыта.

Персонализм прекрасно видел, что его действительный враг — это материализм, который никак не может быть приспособлен к служебной роли по отношению к религии. Поэтому основным тезисом персонализма в критике материализма явилось утверждение, что материализм, коренящийся в естествознании, «механической науке»,

вообще не способен будто бы стать мировоззрением. Объекты науки, утверждает персонализм, не являются «метафизически реальными», т. е. не составляют

1 W. Hocking. *The Meaning of God in Human Experience*. New Haven, 1912, p. X.

219

объективной реальности. Таковую может представлять только Личность — высшая личность божества и частные личности — отдельные духовные субстанции, воплощенные в телах людей.

Другим объектом нападок персонализма стала теория эволюции. Действительно, раскрывая процесс развития материального мира как прогрессивное движение, в ходе которого возникают все более совершенные материальные образования, включая человека с присущими ему функциями сознания и познания, теория развития (эволюционизм) решительно подрывает религиозные представления. Основываясь на действительных недостатках плоского механистического эволюционизма, господствовавшего в науке второй половины прошлого века, персонализм подверг его резкой критике. Так, анализируя наиболее распространенную в буржуазной философии XIX в. эволюционистскую концепцию Г. Спенсера, персоналист Джордж Хауисон раскрывает следующие черты ее ограниченности. Во-первых, пишет он, Спенсер не может показать связь между явлениями эволюции и их основой, объявленной им «непознаваемой». «Непознаваемое» (Unknowable) Спенсера как мировое начало не может, следовательно, выполнять какие-либо объяснительные функции. Во-вторых, признание исключительной постепенности эволюции устраняет реальные изменения в роде, качественные изменения, совершающиеся в ходе развития. Качественная дискретность неорганического и органического, биологического, физиологического и психического бросается в глаза, требуя, по Хауисону, какого-то иного принципа объяснения. Это иное объяснение — духовный, личный характер мировой основы. «Сама эволюция, следовательно, а не только эволюционная фило-' софия, обнаруживая в этой рациональной природе каждой души свой непосредственный источник и основу, находит здесь свою конечную границу»¹.

Конечно, критика Хауисона имеет смысл только по отношению к слабостям механистического эволюционизма. Диалектическая концепция развития, всесторонне и глубоко рассматривая мировое развитие как включающее скачки и перерывы постепенности, основываясь на саморазвитии материи, доказываемом современной нау-

¹ O. Novison. *Philosopher and Teacher*. Selection from his Writings. Berkeley, 1934, p. 184.

220

кой, исключает идеалистическое допущение о том, что основой мира следует признать духовное, божественное начало, априори содержащее будто бы в себе все, что может возникнуть в ходе эволюции. А между тем именно такова цель идеалистического персоналистского понимания мира.

Отсюда вытекает негативное отношение персонализма к мировоззренческой значимости науки. «Пусть ученые, — пишет тот же Хауисон, — пользуются научным методом в границах науки... В этих границах наука полностью совместима и всегда будет совместимой с религией... Но пусть наука не замышляет своей собственной

погибели, осмеливаясь наложить нечестивые руки, тщетно стремясь к ее объяснению, на ту священную природу человека, которая представляет собой самый ее источник и санкционирующее начало. И пусть религия утверждает себя на суверенитете завершенной философии, на человеческом Духе, скорее творящем, чем сотворенном, который сам есть источник эволюции, содействующая Причина и Господин того мира, где происходит эволюция»¹. В этих словах как нельзя лучше охарактеризован персоналистский взгляд на соотношение науки, философии и религии, сводящийся к тому условию «сожительства теологов и профессоров в «передовых» капиталистических странах», о котором иронически писал В. И. Ленин: «Мы вам отдадим науку, гг. естествоиспытатели, отдайте нам гносеологию, философию...»².

Другая сторона обоснования персонализма — это «защита» универсальной ценности личности, заключающейся в ее моральности и религиозности. Выше мы уже говорили, что на этой основе персонализм хочет защитить личность от угрозы поглощения ее обществом, государством. Трудно, конечно, скрыть демагогический характер подобной проповеди, направленной не только и не столько против действительного уничтожения личности эксплуататорским обществом, сколько против социализма и коммунизма, коллективистский характер которого облыжно выдается как раз за стремление «уничтожить» личность во имя «массы». И хотя в своей аргументации персоналисты прибегают и к критике действительных недостатков и противоречий капиталистического обще-

¹ G. Novison. *Philosophes and Teacher...* p. 189. 2 В. И. Ленин. *Поли. собр. соч.*, т. 18, стр. 297.

221

ства, она неизбежно оборачивается косвенной защитой последнего.

Именно из моральной и религиозной ценности личности выводил свой персонализм немецкий философ М. Шелер. Ибо «...все возможные ценности «основаны» на ценности бесконечного личного духа и предстоящего ему «мира ценностей»»¹. Этот «личный дух» и есть божество религиозного мыслителя, высший носитель всех и всяческих ценностей. Поэтому Шелер говорит, что, «приложенная к богу, идея «личности» не есть антропоморфизм! Бог — это, более того, единственная совершенная и чистая личность. И то, что в человеке может так называться, есть только несовершенная, уподобленная ему «личность»². Слова Шелера хорошо передают сущность персоналистского построения. Очевидная ценность человеческой личности «объясняется» здесь, исходя не из социальной структуры общества, не из реального положения человека среди людей («голый среди волков» — этот образ из романа Ганса Фаллады превосходно показывает, к чему реально может быть она сведена), а исходя из внечеловеческих и внесоциальных — религиозных соображений. Из того, что человеческая ценность неизбежно связана с человеческой же личностью, персоналисты делают неправомерный вывод о том, будто «ценность вообще» связана со всеобщей и сверхчеловеческой «личностью» бога.

Мы можем с полным основанием сказать, что это представление в фантастической форме отражает реальные общественные отношения людей, опосредованные к тому же ценностными отношениями. Его источником выступает универсальный конфликт современного общества, в котором сталкиваются противоположные социальные силы. Подобно большинству современных буржуазных идеологов, персонализм видит источник конфликта в духовной области, в борьбе «духовного человека против

человека природного, идеализма против материализма, религии против мирского...»³. Внутренние борения противоречивой человеческой личности — источник конфликта; поиски примирения — смысл человеческой жизни

1 M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik die materiale Wert-ethik* — Werke, Bd. 2. Bern und Mimchen, 1966. S. 113.

2 ?. Scheler. *Zur Idee des Menschen*. — Werke, Bd. 3. Bern, 1955, S. 190

3 ?. S. Brightman. *Nature and Values*. New York, 1945, p. 5.

222

и истории человечества. Став на сторону «духовного» и противопоставив его «материальному», персонализм софистически заключает, что, поскольку мир личности «больше», т. е. богаче природного мира, постольку «реальный мир должен включать природу и быть больше, чем природа. Он должен включать весь личный мир и все что необходимо для его объяснения и понимания»¹.

Естественно, что для объяснения и понимания личности нужно нечто большее, чем неорганическая и биологическая природа. Но отсюда вовсе не следует, что «вся природная энергия есть деятельность космической души, той души, которую наш ценностный опыт раскрывает как вечного бога»². Такова персоналистская вера, и американский персонализм, пытавшийся в какой-то степени ориентировать свою философию и на научное знание — хотя бы в форме одного из «трех окон» — науки, философии и религии, — из которых мы, согласно Р. Флюэл-лингу, смотрим на мир, — окончательно и бесповоротно признал, что гармонический синтез этих начал невозможен. Внимание персоналистов все больше привлекает в основе своей иррационалистическая постановка вопроса экзистенциализмом: уникальная и страдающая личность в разрушенном мире. Как и подобает религиозной философии, персонализм ставит вопрос о ее «спасении». Именно такую позицию занял французский персонализм.

2. Персонализм во Франции. Личность, общество и религия

Французский персонализм возник в начале 30-х годов, когда влияние персонализма в США и Германии пошло уже на спад. В его возникновении главную роль сыграли Эмманюэль Мунье (1905 — 1950) и Жан Лякруа (р. 1900), основавшие в 1932 г. существующий и поныне журнал «Esprit» («Дух»), на страницах которого была развернута активная пропаганда персоналистской доктрины. Значительное участие в ее разработке приняли М. Не-донсель, П.-Л. Ландберг, М. Дюфрен, П. Рикер и др.

Французский персонализм крайне неоднороден с точки зрения воплотившихся в нем идейных влияний. У его колыбели стояли неотомист Маритен и основатель пра-

¹ E. S. Brightman. *Nature and Values*. New York, 1975, p. 58. ² Ibid., p. 120.

223

вославного экзистенциализма ?. А. Бердяев; католический модернизм начала XX в. (Ш. Блондель и др.) и бергсонизм. Лично Мунье испытал увлечение идеями французского религиозного реформатора и писателя Ш. Пеги. Экзистенциализм К. Ясперса и

философская антропология и философия религии М. Шелера также должны быть упомянуты среди источников французского персонализма. Однако, подобно многим другим философским направлениям современности, персонализм Мунье, как и других его сторонников, сочетает «новаторство» с усиленными поисками авторитетов в философии прошлого: это Сократ и стоики, Лейбниц, Кант и Фихте. В то же время французские персоналисты решительно отреклись от «опасного родства» с персонализмом своего соотечественника Шарля Ренувье, видя в нем «крайний идеализм», тогда как сами они претендовали на то, чтобы стать «выше» материализма и идеализма. Американский персонализм не устраивал их из-за своего открытого социального конформизма.

Э. Мунье писал, не скрывая социальных истоков своей концепции, что «персоналистское движение родилось из кризиса, который вскрылся в 1929 г. вместе с крахом Уолл-стрит и который продолжается на наших глазах также после пароксизмов второй мировой войны»¹. Группа «Эспри» принадлежала к числу тех буржуазных интеллигентов, которые восприняли мировой экономический кризис 1929 — 1933 гг. как свидетельство неизбежного и скорого «автоматического» краха капиталистического общества вообще и пытались в условиях разворачивающегося мирового революционного процесса, нашедшего свое высшее воплощение в успешном строительстве социализма в СССР, найти «третий путь» и разработать идеал «гуманистической цивилизации», которая не была бы ни буржуазной, ни коммунистической.

Мунье зачислил персонализм в разряд экзистенциальных философий, характеризуя их как «реакцию философии человека против избытка философии идей и философии вещей. Не столько существование во всем его богатстве, сколько существование человека есть первая проблема философии»². Метафизически абсолютизируя специфику человеческого бытия, персоналисты антиисто-

¹ ? Mounier. *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, 1946, p. 13. ² ? Mounier. *Introduction aux existentialismus.* Paris, 1946, p. 8 — 9.

рически рассматривали его как некую данность, абстрагируясь от важнейших вопросов антропогенеза, что создавало непреодолимые препятствия на пути понимания основных черт («измерений») личности.

Хотя персоналисты аттестовали себя принципиальными противниками идеализма и спиритуализма, тем не менее свойственный им антиматериализм закономерно вел к идеалистическо-спиритуалистическому воззрению на человека. Определяя человека через присущее ему сознание, персоналисты видели в последнем не свойство высокоорганизованной материи, а проявление особого рода духовного начала, которое, существуя в единстве с определенной анатомо-физиологической организацией («воплощенное» бытие), тем не менее не подчиняется никаким материальным детерминациям и обладает способностью к самоопределению, являясь «свободным» в этом смысле. «Личность, — писал Мунье, — есть духовное существо, обладающее в качестве такового субстанциальным и независимым бытием; устойчивость личности определяется ее присоединением к иерархии ценностей, свободно принятых, ассимилированных и пережитых путем ответственного вовлечения и преобразования; личность, таким образом, свободно интегрирует всю свою деятельность и при помощи творческих актов развивает ее как возрастание своего уникального призвания»¹.

Персоналисты разделяли христианское представление о человеке как двойственно-противоречивом существе, в котором соединены дух и материя, душа и плоть.

Спиритуализация человеческого сознания прямо вела персоналистов к утверждению о существовании бога, в котором они видели единственную силу, создающую духовность «воплощенных» личностей, и которого они характеризовали как высшего духа, предшествующего материи, каким-то образом творящего ее и имеющего не связанное с ней бытие. Лякруа называл личность видом «жизненного порыва», или духовной энергии, исходящей от бога². Мунье, ссылаясь на «физических идеалистов», заявлял, что современная наука якобы свидетельствует, что в своей глубочайшей основе материя по-своему духовна. Недонсель предпринял попытку «доказать», что

' E. Mounier. Manifeste au service du personalisme. Paris, 1936, p. 63.

2 / Lacroix. Marxisme, existentialisme, personalisme, Paris, 1971, p.3.

225

материально-природное бытие представляет собой результат «деградации» духовно-личностной деятельности.

Своим крупнейшим достижением персоналисты считали взгляд на человека не как на самодовлеющий индивид, а как на существо, включенное в многообразные отношения (прежде всего эмоционально-когнитивные) с другими людьми и обретающее подлинную личностную реальность только в этом «интерсубъективном» процессе. «Чтобы иметь свое Я, — подчеркивал Недонсель, — надо быть желаемым другими Я и в свою очередь желать их;

необходимо иметь сознание, хотя бы смутное, о других Я и о тех связях, которые соединяют между собой части этого духовного переплетения. Коммуникация сознаний является первичным фактом; «я мыслю» имеет с самого начала характер обоюдности»¹.

Подчеркивание «интерсубъективности» существования личностей означало, что персоналисты на свой лад подходили к пониманию общественного характера человеческого мышления и бытия. Но и в трактовку этой важной философской проблемы они привнесли идеалистические и теологические мистификации. Основой «интерсубъективности» персоналисты провозгласили «обоюдность сознаний», т. е. чисто духовное взаимодействие личностей, игнорируя определяющее значение для этого феномена тех объективных материальных отношений, которые складываются между людьми в процессе совместного производства и воспроизводства условий своей жизни. Далее, саму возможность той коммуникации с другими людьми, которая необходима для конституирования личности, персоналисты поставили в строгую зависимость от так называемой коммуникации личности с богом, т. е., по сути дела, от ее веры в бога: чем силь-1 нее вера, тем будто бы глубже и совершеннее позитивно-доброжелательные отношения между людьми. Когда же вера в бога ослабевает и «христианские ценности» утрачивают свое влияние в мире, тогда, согласно персоналистам, между людьми начинает развиваться отчуждение, гармоничные и пронизанные любовью отношения между ними распадаются, распространяется эгоистический индивидуализм и личности деградируют.

Здесь обнаруживается теснейшая связь вероисповедных забот персоналистов с их социально-политическими

интересами и воззрениями. Принимая теологизированную версию идеалистического понимания истории и считая пагубными для человеческой жизни все формы антирелигиозного мировоззрения, Мунье и другие персоналисты утверждали, что кризисное состояние современной «буржуазной цивилизации» является прямым, хотя и очень отдаленным результатом того, что, начиная с эпохи Возрождения, европейские страны во все большей мере освобождались от характерного для средневековья идеологического диктата христианства. «Отпадая» от бога, люди-де именно в силу этого становятся своекорыстными индивидуалистами, заражаются склонностью к стяжательству, безжалостно эксплуатируют своих ближних, перестают видеть в них «причастных» к божеству личностей, рассматривая их только как средство для получения возможно большей прибыли.

В персоналистской «философии истории» идеалистически перевернуты действительные отношения между начавшей формироваться в эпоху Возрождения буржуазной идеологией и вызвавшим ее к жизни процессом становления капиталистического производства. Да и картина развития самой буржуазной идеологии в персонализме сильно деформирована, поскольку последняя необоснованно изображается как всецело атеистическая и уж во всяком случае антихристианская. Между тем на позиции атеизма переходило сравнительно небольшое число буржуазных философов эпохи Возрождения и Нового времени. В своем подавляющем большинстве они вовсе не были проповедниками разнузданного индивидуализма, а, напротив, выдвигали альтруистические идеалы, искали условия гармонического соединения личных и общих интересов. Убежденных противников христианства, воинствующих антиклерикалов было в то время значительно больше, чем атеистов, но и они, как правило, не были апологетами безудержного эгоизма. Если в противоречии с социальными идеалами мыслителей эпохи Возрождения их теории фактически использовались для оправдания буржуазного индивидуализма, то причиной тому был отстаиваемый в них принцип частной собственности.

Надо подчеркнуть, что в разработке буржуазного понимания собственности самое активное участие приняли такие христианские мыслители, которые являются предтечами или основоположниками протестантизма, высту-

павшими под флагом возвращения к евангельским заповедям. Тот факт, что из их среды вышло немало теоретиков буржуазного индивидуализма, убедительно свидетельствует о несостоятельности попыток персонализма возложить ответственность за него на атеизм и антиклерикализм как таковые. Ложный взгляд персоналистов на причины возникновения капиталистической формации не мог, разумеется, привести к неверным оценкам как сущности капитализма, так и его негативных проявлений. Этот взгляд отразился также на понимании того, что под именем «персоналистской и коммунитарной цивилизации» рисовалось как радикальная антитеза капитализму.

Нельзя, впрочем, не признать, что в критике персоналистов современного капитализма как бесчеловечного и исторически изжившего себя режима ряд аргументов звучал

убедительно. Однако самые весомые антикапиталистические тезисы не были завоеванием персоналистско-христианской мысли, а представляли собой парафраз известных положений такого материалистическо-атеистического учения, каким является марксизм. Такой источник имеют в первую очередь разъяснения Мунье, что периодические кризисы перепроизводства свидетельствуют об экономической несостоятельности капитализма, а взаимообусловленность обнищания трудящихся и увеличивающейся концентрации богатства в руках собственников является ярчайшим показателем антигуманности буржуазного общества. Характеризуя его политическую структуру, Мунье прямо писал о том, что «марксистская критика формальной демократии в целом является справедливой. Права, которые дает гражданам либеральное государство, являются отчужденными для большинства из них в их экономическом и социальном существовании»¹. Персоналисты призывали католическую церковь не только отказаться от поддержки данного строя, но и решительно осудить его, стать на антикапиталистические позиции.

В такого рода выступлениях персоналистов, с одной стороны, нашло известное отражение растущее недовольство широких масс католиков усилением капиталистического гнета. Персоналисты писали и о крайне тяжелом положении пролетариата, страдающего от изнуритель-

¹ E. Mounier. Le personalisme. Paris, 1962, ? 128.

228

ного, отупляющего труда, нищенского уровня жизни, безработицы; и о процессе разорения мелкой и средней буржуазии, представители которой в целом морально деградируют, подчиняя всю свою жизнь погоне за деньгами и сами становясь их рабами; и о глобальном процессе обезличивания людей, лишения их творческих функций, низведения до роли стандартно-пассивных, легко заменяемых друг другом «винтиков» в механизме капиталистического производства.

С другой стороны, персоналисты были крайне озабочены нарастанием в обществе секуляризационных процессов, падением авторитета религии и церкви, отходом от них все более широких масс. Персоналистам была ясна связь между растущей иррелигиозностью общества и социальным консерватизмом церкви. Мунье считал «скандалом христианства» тот факт, что в сознании людей «духовное», носительницей которого считает себя церковь, отождествляется с «реакционным», поддерживаемым ею. Лякруа с тревогой констатировал, что в нынешнюю эпоху развертывания освободительных движений «бог стал ощущаться как препятствие на пути прогресса и человечество стремится устранить это препятствие со своей дороги... Массе людей бог представляется как то, чем пользуются для удержания их в приниженном состоянии и для препятствования их полному развитию... Само требование справедливости ведет их к атеизму»¹.

Вину за такое положение Лякруа возлагал на проникающие в католицизм с середины XIX в. идеи «традиционалистов». Последние из-за панического страха перед революцией стремились сохранить в неизменном виде стародавние социальные институты и верования, осуждая всякий прогресс. В этих условиях «для многих неверующих... защита человека, индивида, науки и философии, словом, разума стала равнозначной критике католицизма, отождествляемого с традиционализмом»². Объявляя последний ответственным, в частности, за «трагический разрыв между

церковью и рабочим классом»³, Лякруа призывал как можно скорее и основательнее очистить католицизм от глубоко укоренившихся в нем традиционалист-ских идей.

1 J. Lacroix. *Le sens de l'atheisme moderne*. Paris, 1966 o 28 — 30

2 Ibid., ? 122 — 123 '

3 Ibid, p 117

229

Мунье в критике «буржуазной цивилизации» касался и ее экономической основы, осуждал капиталистическую форму собственности и вытекающий отсюда «примат капитала над трудом». Он считал, что «персоналистская и коммунитарная цивилизация» должна основываться на иных экономических отношениях. Вместо капиталистической собственности в ней будет существовать «собственность человеческая», справедливо распределенная между трудящимися и «организаторами» производства. Объединенные в профсоюзы трудящиеся будут контролировать экономику, осуществляя «примат труда над капиталом». В целом экономика будет ориентирована на служение людям, удовлетворение их потребностей и создание условий для развития личностей; стихийности экономического развития придет конец, и установится «экономическая демократия». В этих условиях, считал Мунье, исчезнет пролетариат и сформируется бесклассовое общество, свободное от социальных антагонизмов, эксплуатации, угнетения и отчуждения. В нем будет установлено дружественное общение между людьми, и все они возвысятся до уровня подлинных личностей, в жизни которых будут доминировать высшие духовные ценности. По мнению Мунье, такое общество имеет все основания называться социалистическим.

В концепции Мунье верно, однако, лишь то, что в свой общественный идеал он включил немало целей, поставленных социалистами. Но кардинальный вопрос о собственности Мунье, по сути дела, решал все же не с социалистических, а с мелкобуржуазных позиций. Его программа не содержала требования ликвидировать частную собственность на орудия и средства производства и добиться их последовательного обобществления. Довольно туманная идея Мунье о «собственности человеческой» ориентировала, в сущности, лишь на приобщение всех членов общества к собственности частной, как бы ни пытался затушевать этот факт ее творец. Представление Мунье о социализме было мелкобуржуазным.

Из большого числа мелкобуржуазных версий социализма концепцию Мунье выделяло не только то обстоятельство, что она была окрашена в христианские тона, но прежде всего то, что именно ей было суждено со временем приобрести большое влияние в католических кругах. Это было связано с очень существенным и исторически важным пересмотром церковью своего отношения к «мир-

230

ским» интересам людей, инициаторами чего выступили как раз французские персоналисты. Положение о личности как «воплощенном» бытии истолковывалось ими в том нетрадиционном для христианства смысле, что удовлетворению подлежат не только духовные, но и материальные потребности людей. Персоналисты не уставали повторять, что если человек истощает все свои силы тяжким трудом, страдает от нищеты, голода, болезней, то его духовные потенции не могут получить надлежащего

развития. Задаче значительного повышения жизненного уровня людей персоналисты придавали наибольшее значение в рамках построения новой христианской цивилизации, которая должна прийти на смену капитализму. В глазах Мунье, аутентично христианская личность современного мира — это не погруженный в молитвы изможденный аскет, а физически и нравственно здоровый человек, живущий полноценной жизнью, разумно пользующийся всеми мирскими благами и радостями.

Значительным новшеством в сравнении с традиционализмом было положение персоналистов о том, что «призванием» христианина является не созерцательная жизнь, а активная деятельность, направленная на преобразование мира, чтобы создать в нем достойные человека условия существования. Персоналисты считали, что эта задача обусловлена, прежде всего, тем, что личность в качестве «воплощенного» бытия фактически погружена, «вовлечена» в мирские дела. Когда в своем воображении она пытается уйти в некий потусторонний мир, то поступает недобросовестно, потому что открывает дорогу злу, гнетущему ее самое и других людей. Переключаясь с экзистенциалистами (в первую очередь с религиозными) и вместе с тем обращая внимание на некоторые реальные трудности человеческой жизни, персоналисты разрабатывали «драматическую концепцию человека». В ней содержится мысль о том, что жизнь ставит перед человеком трудные проблемы, и если он не решает их своими усилиями, то его существование становится невыносимо тяжелым. Персоналисты считали несостоятельной и вредной веру в то, что божественное провидение автоматически обеспечивает течение мировых событий «к лучшему». Человек должен сделать сознательное и целенаправленное «вовлечение» правилом своей жизни; без этого не может быть полноценной личности.

231

Персоналисты указывали, что первой формой человеческой активности является труд, который не следует считать унижающим человека божьим наказанием за грехи. Творческий свободный труд является необходимым условием развития личности, и, чтобы труд стал таковым, его надо облегчить и освободить от подчинения капиталу, а труженикам обеспечить все человеческие права. Персоналисты и близкое им течение «гуманной экономики», возглавляемое священником Л. Ж. Лебре, значительно способствовали разработке столь популярной ныне в религиозных кругах «теологии труда».

Очень большое значение персоналисты придавали социальной активности христиан, считая их обязанностью борьбу с угнетением и несправедливостью, которые не есть нечто фатальное и неустранимое из жизни человека. Говоря о том, что современный мир «отмечен смутным призыванием к человеческому и сверхчеловеческому величию», Мунье подчеркивал, что оно «реализуется через драматическую историю, полную опасностей и неудач», и что «неизвестное еще единение мира вырабатывается через отрицание и борьбу...»¹.

Вывод о необходимости активной деятельности христиан для осуществления антикапиталистического «возрождения» — это стержневое положение учения Мунье о «персоналистской и коммунитарной революции», которое является едва ли не первой в XX в. «теологией революции».

Хотя Мунье и его сторонники искренне считали себя революционерами, притом самыми радикальными, в действительности как их стратегические, так и тактические установки не выходили за рамки буржуазного реформизма. Марксистское учение о

социалистической революции категорически отвергалось Мунье, и его «Манифест персонализма» был задуман как альтернатива «Манифесту Коммунистической партии» Маркса и Энгельса. Не-согласие с научным социализмом носило у Мунье принципиальный характер, было продуманной и последовательно проводимой позицией. В соответствии с этим Мунье мыслил движение за персоналистский «социализм» как внеклассовое явление, объединяющее в своих рядах представителей всех классов (фактически же вокруг «Эспри» группировалась лишь некоторая часть буржуазной ин-

¹ «Esprit», 1948, № 150, p. 705.

232

теллигенции). Мунье подчеркивал, что предлагаемое им движение не должно быть массовым.

Наконец, перед ним ставилась отнюдь не революционная задача поместить «фермент» и «семена» новой цивилизации во все органы старого строя и постепенно преобразовать его¹. Превознося значение практических действий, персоналисты, однако, оказались неспособными выйти за рамки политической публицистики. Мунье, несомненно, хотел отмежеваться от проповедников «моральной революции», которые считали, что вслед за принятием людьми новой системы нравственных ценностей, содержащих осуждение принципов буржуазного общества, оно через какое-то время прекратит свое существование и в итоге автоматически исчезнут свойственные ему экономические структуры. Критикуя эту точку зрения, Мунье заявлял: «Моральная революция будет экономической, или ее вовсе не будет»². Согласно Мунье, изменение экономики — это важная самостоятельная задача, которую невозможно решить только посредством усвоения людьми новых воззрений о целях и организации экономики. Но реально деятельность персоналистов свелась именно к «моральной революции», т. е. к изменению сознания своих сторонников, что нисколько не затрагивало экономических отношений буржуазного общества.

На почве реформизма налаживалось сотрудничество персоналистов с некоторыми видными французскими правосоциалистическими деятелями, например с А. Филиппом. Уместно заметить, что пресловутое движение «третьей силы», возглавлявшееся правым социалистом Ж. Изаром, возникло и в течение известного (правда, непродолжительного) периода существовало на правах практического-политического придатка «Эспри». В общем анализ программы «персоналистской и коммунитарной революции» показывает, как узко, поверхностно и извращенно понималась проблема антикапиталистической революции даже прогрессивными для своего времени католическими идеологами, к которым относился, бесспорно, Мунье.

Своеобразная «теология революции» была первым, но не окончательным словом французского персонализма. Лозунг «персоналистской и коммунитарной революции»

¹ E. Mounier. Manifeste au service du personnalisme, p. 238.

² ? Mounier. Qu'est-ce le personnalisme? Paris, 1946, p. 14.

233

ненамного пережил своего творца и в 1957 г. был снят с повестки дня новым программным документом «Эспри», написанным его теперешним руководителем Ж.-М. До-менаком. Снимая тот ключевой экономический вопрос, которому Мунье уделял много внимания, Доменак писал, что в настоящее время революционность уже не должна связываться с «надеждой на грубую экспроприацию имущего класса...»¹. Доменак утверждал, что единственно важным с экономической точки зрения является вопрос о контроле над собственностью и что он якобы может быть решен в антикапиталистическом духе без уничтожения частной собственности на орудия и средства производства. Заявляя, что «быть ныне революционером — это значит ставить под вопрос монополию власти, добиваясь ее перераспределения и приобщения к ней народа»², Доменак сеял иллюзию о возможности достичь этой цели в условиях сохранения экономической основы капитализма.

Такое понимание задач «революции» вело Доменака к естественному заключению, что вообще лучше не пользоваться термином «революция». В последние годы и термин «социализм», по мнению многих персоналистов, заслуживает той же участи. Они предпочитают характеризовать персонализм через его приверженность демократии, которая фактически не выходит за пределы буржуазного строя. В тех случаях, когда некоторые персоналисты (к ним относится и Доменак) продолжают именовать себя сторонниками социализма, они выхолащивают его экономическое содержание, оставляя лишь абстрактно звучащую этическую интенцию: «Социализм делает производство орудием справедливости...»³ Если Мунье в своих заявлениях осуждал капитализм в целом, то нынешние персоналисты предпочитают говорить о себе лишь как о «противниках экономического либерализма» и «сторонниках демократического планирования». В их декларациях явственно вырисовывается установка на сотрудничество труда и капитала⁴.

Различия между социальными программами персоналистов начала 30-х годов и последнего двадцатилетия, несомненно, значительны. Былой радикализм персонализма, пусть даже только декларативный, изрядно поветрился.

¹ «Esprit», 1957, № 11, p. 483.

² Ibidem.

³ «Esprit», 1966, № 6, ? 1230.

⁴ Ibid., p. 1324.

Но между этими программами заметно и глубокое внутреннее родство, определенная преемственность принципиальных позиций. Дело в том, что, несмотря на «антикапиталистическую» фразеологию программы Мунье, последняя в действительности была нацелена не на революционную ликвидацию капитализма, а на его мирную трансформацию, призванную устранить те наиболее кричащие противоречия, которые были свойственны, ему в эпоху величайшего мирового экономического кризиса и последующей депрессии. В так называемом неокapитализме 50 — 60-х годов ряд персоналистов был склонен усмотреть осуществление наиболее важных экономических задач, сформулированных Мунье. Отказ от старой фразеологии, знаменуя определенный сдвиг вправо, в то же время не является полным разрывом с программой Мунье, а есть более реалистическое, лишенное некоторых

иллюзий и утопических надежд ее прочтение. Эта эволюция персонализма с особой четкостью свидетельствует, что на его основе невозможно выработать теории действительно революционного и действительно социалистического пути общественного развития, которое бы вело к ликвидации капиталистического строя.

В последнее двадцатилетие содержащаяся в выступлениях французских персоналистов социальная критика оказалась, с одной стороны, откровенно направленной лишь против отдельных наиболее бесчеловечных сторон буржуазного общества. Она не затрагивает его сути. С другой стороны, ряд персоналистских теоретиков нового поколения прилагали более значительные, чем это наблюдалось ранее в деятельности «Эспри», усилия, чтобы посеять сомнения в правильности пути, по которому идут социалистические страны, подвергая их критике с позиций абстрактного гуманизма и идеала надклассовой демократии.

Называя себя решительными противниками капитализма, революционерами и социалистами, персоналисты находились во власти идеологической иллюзии о смысле своей деятельности. Единственно, где персоналистам действительно удалось сыграть важную роль, так это в обновлении католической доктрины, нашедшем отражение в решениях II Ватиканского собора и последующей ориентации папского престола. «Прогрессивные католики» в различных странах мира всегда с большим вниманием относились к новым для христианства идеям, выд-

235

вигаемым французскими персоналистами, считая их авторитетными лидерами движения за модернизацию религии, ее приспособление к современному миру.

Следует отметить, что в социальном плане французский персонализм играл позитивную роль в той мере, в какой в нем обосновывалась правомерность и необходимость деятельности, направленной на улучшение условий человеческой жизни, развитие демократических институтов, на борьбу со всевластием капиталистических монополий, фашизмом, милитаризмом, колониализмом. Но в персонализме всегда содержалась, а в последнее время становится все сильнее тенденция принципиально иного характера, выражающаяся в том, чтобы признать главными трагедиями человеческого бытия те мучительные переживания индивида, которые ведут к религии или прямо порождаются ею. Здесь позиция персоналистов очень близка экзистенциализму, в первую очередь откровенно религиозному (Кьеркегор, Ясперс и др.). Доменак, например, ратует за то, чтобы люди осознали неизбывный трагизм своей «индивидуальной судьбы», который нельзя «потопить в благосостоянии и науке»¹. Соглашаясь с апологетическими воззрениями на современный капитализм как общество, которое якобы удовлетворило насущные материальные и культурные потребности людей, «предлагая каждому счастье и свободу»², Доменак утверждает, что эти перемены к лучшему создают условия для того, чтобы каждый человек постиг независимую ни от каких внешних факторов глубокую трагичность своего личного существования. Переживая ее, человек воссоздает для себя «священное»³, т. е. приходит к религиозной настроенности.

Лякруа со своей стороны учит, что, какими бы достижениями ни была ознаменована человеческая деятельность в области «эмпирического» бытия (медицина и наука в целом, техника, политика, экономика), при переходе на высший «спиритуальный» уровень существования вскрывается «радикальная недостаточность всякого успеха»⁴.

Предлагая признать «в духовном плане» радикальность и глубину человеческой «неудачи», Лякруа пишет, что «проблема неудачи относится в конечном счете к

' J.-M. Domenach. *Le retour du tragique*. Paris, 1967, p. 288, 293.

2 Ibid., p. 287.

3 Ibid., p. 19.

4 /. Lacroix. *L'eches*. Paris, 1969, p. 103.

236

целостному смыслу человеческого существования»¹. Под «фундаментальной неудачей» Лякруа имеет в виду смертность человека и в качестве религиозного мыслителя полагает, что она должна вызвать столь глубокие трагические переживания, что в свете их обесценивается все достигнутое человеком в его жизни. Ссылаясь на ясперсовские «пограничные ситуации», Лякруа считает такого рода трагизм благодетельным средством пробуждения от сна эмпирического бытия и подхода к божественной «Транс-ценденции». Возникающая в этом пункте «религиозная позиция предстает как специфическое лекарство... против фундаментальной неудачи»². Это осуществляется при помощи христианского учения о спасительной миссии Иисуса Христа, который из любви к людям своей мученической кончиной на кресте и последующим воскресением преодолел «фундаментальную неудачу», вселив в людей надежду на бессмертие³.

Предлагая лишь иллюзорное утешение, персоналист-ские спекуляции на проблеме смерти отвлекают внимание верующих от борьбы за решение реальных насущных задач человеческой жизни.

3. Философия и религиозная вера в персонализме. Персонализм и атеизм

Разработка общефилософских проблем, которым начиная с 40-х годов французские персоналисты уделяли все возрастающее внимание, пошла главным образом по линии создания гносеологического учения, названного Лякруа «теорией верования». Ее задачу он видел в том, чтобы доказать каждому мыслящему человеку необходимость принять религиозную веру, т. е. признать реальное бытие бога — творца и промыслителя, или «трансцендентного Абсолюта» (именуемого иногда просто «Абсолютом» или «Трансценденцией»). При построении своей религиозно-философской теории Лякруа хотел бы опереться на тот факт, что в жизни людей немалое место занимают духовные феномены, именуемые «верой», «верованием», «доверием», «уверенностью» и т. д. Лякруа подчеркивает и то обстоятельство, что человек может чувствовать себя счастливым, оптимистически настроенным и

' /. Lacroix. *L'eches*. Paris, 1969, ? 103 • 2 Ibid., p. 111. • 3 Ibid., p. 112.

237

способным к плодотворной творческой деятельности лишь в том случае, если он обладает целым спектром твердых уверенностей в себе и в своем окружении. Усилия персоналиста направлены на то, чтобы включить в состав обоснованных убеждений человека религиозные верования и придать им основополагающее значение.

Развивая свою концепцию, Лякруа замалчивает все то, что придает той или иной человеческой уверенности объективную значимость. Правда, этот прием маскируется тем, что Лякруа упоминает о таких действенных средствах борьбы с субъективистскими иллюзиями, как критическо-рациональная проверка всевозможных мнений (она связывается Лякруа с «методологическим сомнением» Декарта) и научная обоснованность человеческих суждений" о реальности. В то же время все процедуры получения достоверных выводов Лякруа совершенно отрывает от практической деятельности как основы и высшего критерия истины. Поэтому сами они субъективизируются, считаются применяемыми более или менее произвольно. Во всяком случае, лично Лякруа именно так обращается с методологическим сомнением. Оно направляется им только на те компоненты обыденного сознания, которые служат основой стихийной материалистической убежденности людей в вечности и несотворенности природы, в независимости ее бытия от духовного начала, в неприятии существования каких-либо сверхъестественных сил и их влияния на человеческую жизнь. Но как раз это, в сущности верное, мировосприятие, подтверждаемое всем человеческим опытом, неправомерно отбрасывается Лякруа в область «заблуждающейся доверчивости» — на том единственном и явно недостаточном основании, что такая совокупность убеждений здравого смысла не реф-лектирована, рационально не обработана. Путь же к философскому осмыслению этих убеждений закрывается тем, что они с порога отбрасываются Лякруа.

Зато разнообразные «убежденности» религиозного сознания Лякруа совершенно изымает из сферы критической проверки на том основании, что они кажутся ему некими самоочевидностями. На область теологических фикций Лякруа не распространяет методологическое сомнение, и они становятся единственным базисом философской рефлексии персоналиста. Естественно, что ни о какой подлинно «рациональной вере» как желательном для Лякруа итоге его размышлений не может быть и речи.

238

Нужно добавить, что сам акт сомнения толкуется Лякруа в духе архаической традиции идеализма: это-де признак автономности, независимости человеческой мысли от материально-вещественного мира и одновременно свидетельство ее приобщенности к чисто духовному, имматериальному бытию, каковым выступает «Мысль» с большой буквы, интерпретируемая как божественная субстанция. «Открывая себя в сомнении, — заявляет Лякруа, — я открываю Бога, или, если угодно, я открываю себя в моем соотношении с Богом»¹.

«Выпалывание» материалистических ростков в обыденном сознании идет у Лякруа рука об руку с принижением научного знания, что нацелено и против материалистических выводов естествознания, и против марксизма как научной философии. Конвенционалистские истолкования науки, ошибочно принимаемые за адекватное выражение принципов ее построения, привлекаются Лякруа для выхолащивания объективного содержания из научных истин. Весьма категорично и вместе с тем необоснованно Лякруа заявляет, что «всякая научная система зависит от совокупности постулатов... и открытия науки значимы лишь в соответствии с этими свободно (?) положенными начальными постулатами. Следовательно, сам рационализм базируется на выборе (?), точнее, на пари (??)... Всякое познание есть смесь науки и веры (?)...»².

Лякруа сильно грешит против истины, когда изображает метод постулирования, применяемый в математических науках, а также метод построения гипотез, к которому прибегают все научные дисциплины, как проявление некоего интеллектуального произвола, противостоящего знанию выбора-пари. В действительной практике исследования научно значимые постулаты и гипотезы формулируются на основе строгих правил, предусматривающих определенное соответствие с совокупностью твердо установленных в данной дисциплине истин и с реальными определениями изучаемой ею области бытия. Значение этих правил, исключающих апелляцию к вненаучной вере как некой решающей инстанции, подчеркивается не только убежденными материалистами, но и теми учеными, которые в своих размышлениях о науке отдавали, подобно французскому математику и физика Анри Пуанкаре

'/. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. Paris, 1971, P. 104.

2 Ibid., P. 104 — 105.

239

(1854 — 1912), известную дань конвенционализму. Лишь на почве игнорирования этих фактов вырастают утверждения Лякруа о том, что «нет чисто объективной науки, в которую в качестве ее части не входила бы вера», и что якобы даже «наука есть только необходимый, но недостаточный элемент всякого верования»¹.

Все это подготавливает почву для того, чтобы сделать следующий, основной и завершающий шаг на пути развертывания персоналистской «теории верования»: объявить, что каждое частное «верование» возможно лишь в силу его приобщенности к фундаментальной «вере», каковой считается вера в бога. Согласно Лякруа, эта связь не осознается большинством людей, но она становится-де явной для философского сознания персоналистского толка, находящего здесь свой самый сильный аргумент в пользу «рационального» доказательства бытия бога. «По нашему мнению... — пишет Лякруа, — верование в бога имплицитовано в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — в факте доверия...»². В другом месте Лякруа высказывается еще категоричнее и, так сказать, теологичнее: «Всякое (?) философское размышление имеет целью установить, что приятие себя предполагает и имплицитует приятие бога и что имплицитная и элементарная вера в себя предполагает и имплицитует эксплицитную и осмысленную веру в Бога. Всякая мысль и всякое действие ведут к Богу того, кто умеет идти до конца по своему пути; мыслить и действовать — это всегда мыслить Бога и действовать с помощью Бога»³.

Известную опору для подобных утверждений Лякруа находит, между прочим, в том, что такие влиятельные разновидности современного пессимизма, как богоборческий экзистенциализм и неоничшеанство, отталкиваются в своем неверии в человека от провозглашенного Ницше тезиса о «смерти бога». Отсюда Лякруа делает вывод, что для восстановления доверия к человеку необходимым предварительным условием является оживление веры в бога. Этот вывод, однако, весьма далек от истины, ибо Лякруа сбросил со счетов многочисленные факты, говорящие о развиваемых на основе материалистических форм атеизма весьма оптимистических концепциях че-

'/. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 104, 114.

2 Ibid., p. 62.

ловеческого бытия. Поэтому ложной является дилемма, согласно которой «надо выбирать между верой (религиозной. — Ред.) и скептицизмом»¹. Лякруа тщетно пытается убедить своих читателей в том, что «человек верит в Бога в той мере, в какой он отказывается от скептицизма»², и что «принять Бога — значит отвергнуть абсурд»³. Вся проблема смысла человеческого бытия получает у Лякруа предельно теологическое разрешение: «Человек — это требование смысла; Бог — это смысл мира и мир — это язык Бога»⁴.

Атеист вправе возразить, что рассуждения Лякруа о том, что при помощи веры в бога как всемогущее и благожелательное по отношению к человеку существо можно преодолеть экзистенциалистский или неоницшеанский пессимизм, отнюдь не доказывают реальности бытия такого существа. Выявление социально- и индивидуально-психологических оснований религиозной веры само по себе не способно придать действительности ее объекту. А других оснований для этой веры Лякруа, по сути дела, не приводит. С логической точки зрения все его рассуждения грешат тем дефектом, что в качестве их скрытых предпосылок с самого начала принимается то, что еще должно быть доказано. Любопытное признание данного факта прорывается у самого Лякруа: «Чтобы прийти к Богу, надо из него исходить. Здесь доказательство есть лишь экспликация естественной и имплицитной веры...»⁵. Но тем самым рушатся все обещания Лякруа открыть философскими средствами «рациональную веру». Используемые Лякруа элементы философского рационализма не могут затушевать того факта, что, в сущности, его «теория верования» является глубоко иррационалистической.

В работах французских персоналистов содержатся красноречивые — прежде всего в силу своей вынужденности — признания, что, несмотря на все усилия церкви, атеистическое мировоззрение все более овладевает массами людей. По мнению Лякруа, атеизм уже в XIX в. вышел за узкие рамки профессиональных мыслителей, перестал быть эзотеричным учением и демократизировался. Что же касается XX в., то «фактом является то, что ныне

1 J. Lacroix. *Le sens de l'athéisme moderne*, p. 62 — 63.

2 Ibid., p. 62 — 63.

3 Ibid., p. 61.

4 / J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 101.

5 Ibidem.

миллионы людей живут атеистическими ценностями...»¹. Лякруа, более других французских персоналистов уделявший внимание осмыслению этого крайне неприятного для религиозных идеологов факта, обнаруживает большую трезвость взгляда, когда, в противоположность традиционалистски настроенным теологам, считает, что в атеистических убеждениях нельзя видеть только заразные плоды

«ложных» умствований ряда философов. Лякруа приходит к пониманию, что атеистические убеждения имеют очень сильные объективные основания как теоретического, так и — это еще важнее — практическо-жизненного характера.

Признавая наличие у атеизма солиднейшего естественнонаучного базиса, Лякруа соглашается с тем, что понятие бога не имеет никакой объяснительной силы в отношении явлений и процессов природы, — актуально или потенциально они вполне удовлетворительно объясняются естественными причинами. С этой точки зрения свойственный естествоиспытателям «методологический атеизм» полностью оправдан. Существенным Лякруа считает и то, что технические свершения современности, основанные на реализации полученных учеными знаний о природных законах и связях, позволяют человечеству переустраивать природу по своим планам и господствовать над ней. Такая природа, естественно, перестает восприниматься как подчиненная богу, она десакрализуется. Учитывая это, Лякруа отнесся с большим недоверием к попытке Тейяра де Шардена вновь представить природу как «храм божий».

Лякруа должен согласиться и с тем, что не только в области теоретического исследования природы и основанного на нем практического подчинения ее человеку, но и в области нравственной жизни люди могут обходиться без веры в бога. Лякруа призывает верующих отрешиться от давнего заблуждения, будто атеизм несовместим с моральностью. Если у отдельных приверженцев атеизма (вроде сравнительно недавно умершего французского философствующего писателя экзистенциалистского толка Жана Батая) и наблюдается проповедь безнравственности, то это, разъясняет Лякруа, лишь исключение из общего правила, тогда как в целом современный атеизм является противником аморализма и характеризуется

' J. Lacroix. Le sens de l'atheisme moderne, ? 56,

242

настойчивым стремлением выработать прочные нравственные императивы человеческой жизни. Лякруа уверен, что в области морали принципиальные разногласия между верующими и атеистами концентрируются вокруг теоретического вопроса об источниках и основаниях нравственности. В плане же практического действия атеисты не сомневаются в том, что поведение человека должно подчиняться определенным нравственным нормам, многие из которых имеют общечеловеческий характер. Таким образом, у атеизма имеется наряду с естественнонаучной также известная нравственная основа, заслуживающая уважения со стороны верующих.

Самым же важным объективным основанием современного атеизма Лякруа считает насущные социально-политические нужды и требования трудящихся. По выражению Лякруа, «культура масс» в настоящее время является «политической, экономической и социальной... Ныне человек решает вопросы о своих конечных целях, религиозные вопросы в частности, в зависимости и по отношению к своей материальной и социальной жизни»¹. На консервативно настроенных руководителей христианских и иных церквей Лякруа возлагает ответственность за то, что в нашу эпоху многие миллионы борющихся за социальное освобождение людей убеждены в том, что вера в бога является «помехой прогрессу»². «Самой тяжелой драмой» называет Лякруа то положение вещей, при котором «само требование справедливости ведет к атеизму»³.

Конечно, истолкование социального консерватизма церковных иерархов их недалекостью, душевной черствостью или недобросовестностью не отличается глубиной и не выходит за рамки идеалистического понимания сущности и функций социальных институтов. Но в рассуждениях Лякруа на эту тему содержится чрезвычайно ценная констатация: не различные религии, включая христианство, а марксизм, рассматриваемый по праву как наиболее влиятельное и последовательное атеистическое мировоззрение современности, ответил на глубочайшие социальные чаяния трудящихся. Лякруа пишет, что марксизм «не перестает жить в сердце и духе

' / Lacroix *Le sens de l'atheisme moderne*, p 30

2 Ibid , ? 28

3 Ibid , p. 30.

243

миллионов людей, вдохновляя самое важное социальное движение нашей эпохи»¹.

Все это, вместе взятое, приводит Лякруа к выводу о том, что атеизм в целом и марксистский атеизм в особенности — это гуманистическое мировоззрение, поскольку оно придает первостепенное значение человеческой способности к творчеству и стимулирует как развитие человеческих потенций, так и освобождение людей от давящих на них природных и социальных сил. Лякруа справедливо полагает, что понимать — как это свойственно марксизму — «судьбу человека лишь в его отношении с природой и с другими людьми, усматривать в трудовой активности не только необходимое освобождение, но и фактор созидания более высокой судьбы»² — значит в принципе исключать возможность воздействия на людей каких-либо сверхъестественных, трансцендентных, божественных сил. Имея в виду марксистское учение о становлении и развитии человечества в процессе преобразующе-созидательного труда, Лякруа замечает, что «именно утверждение о высочайшей независимости человечества и, если можно так выразиться, его самодостаточности придает марксистскому атеизму свойственный ему глубокий смысл».

Нетрудно заметить, что образ «атеистического человека» обрисован Лякруа не только без явной враждебности, но и с известной симпатией. Из произведений Лякруа можно заключить, что современный атеист имеет серьезные теоретические и практические основания отвергать религию.

Но Лякруа не был бы религиозным мыслителем, если бы после признания достоинств атеизма не попытался затем опровергнуть это учение, выискивая какие-то новые теологические аргументы и вместе с тем пытаясь обнаружить некоторые доселе не замеченные «слабости» атеизма. Естественно, что при этом дело не может обойтись без целой серии искажений содержания и смысла марксистского атеизма, на который направлено главное внимание философа-персоналиста. Суть точки зрения Лякруа по данному вопросу можно резюмировать так:

всевозможные гуманистические ценности, выражаемые марксизмом, могут получить свое наиболее адекватное

' / Lacroix *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p 5. 2 Ibid , p. 33.

обоснование не на его собственной основе, а только за счет обращения к религиозным верованиям.

Развивая этот тезис, Лякруа, в частности, утверждает, будто признание ответственности личности перед другими людьми, перед обществом, перед историей является недостаточно широким и глубоким для того, чтобы нравственность имела непоколебимый фундамент. Последнее требование в полной мере удовлетворяется, полагает Лякруа, только в том случае, если дополнительно признается высочайшая ответственность человека перед божественным абсолютом. При разъяснении точки зрения Лякруа обнаруживается, что отнесение нравственных деяний личности к богу мыслится необходимым лишь в силу того, что некритически и бездоказательно воспроизводится христианская догма о «первородном грехе», тяготеющем над всеми людьми. Лякруа находится во власти ложного представления о неискоренимой дуалистичности «человеческой природы», в которой грешная «плоть» постоянно противодействует этическим устремлениям «духа». Как только принимается эта спиритуалистическо-религиозная предпосылка (несостоятельность которой убедительно раскрывалась материалистами всех времен), уже невозможно отделаться от упований на божественную помощь в деле преодоления «врожденной» греховности человека.

Переходя к собственно социальным проблемам, Лякруа утверждает, что выдвинутый марксистами идеал ликвидации человеческого отчуждения в бесклассовом обществе сопряжен якобы с некоторыми невысказанными, но тем не менее очень важными религиозными постулатами. Разбираясь в соответствующих рассуждениях Лякруа, несложно открыть, что он, в сущности, извращает этот идеал, приписывая марксистам чуждую им мысль о том, что неотчужденное бытие человечества — это не только свобода всесторонне развитых людей от эксплуатации и угнетения, но и такое будто бы состояние, при котором устранены буквально все противоречия в общественной и личной жизни, сняты без остатка все возможные в ней конфликты и коллизии. После такого неоправданного допущения Лякруа не составляет труда показать, что жизнь реальных людей во плоти и крови никогда не может соответствовать этой слащаво-идиллической модели будущего, реализация которой могла бы означать только, что в обществе прекратилось всякое дви-

жение и развитие, что люди разрешили все задачи своей жизни и настал, как не без основания замечает Лякруа, «конец истории».

Но Лякруа серьезнейшим образом заблуждается, полагая, что нарисованная им картина — это точка зрения марксизма. В действительности же марксизм учит, что в развитии человечества коммунизм означает переход от стихийно развертывавшейся в социальных антагонизмах «предыстории» к сознательно и планомерно творимой свободными людьми гуманистически ориентированной «истории», знающей свои, неантагонистические противоречия. В свете этого ясна полная беспочвенность торжествующего вывода Лякруа о том, что марксизм в силу положения о «конце истории» формулирует-де «трансисторический идеал», который «выше человечества» и который потому для своей реализации требует божественного «посредника»¹, то есть может быть осуществлен только с божьей помощью, что, естественно, должно

предполагать веру в реальность бога-промыслителя. Лякруа всерьез считает, что «более полная диалектика», чем марксистская, воплощена в религиозном учении о том, что время определяется стоящей над ним вечностью, «имманентное», посюстороннее — «трансцендентным», потусторонним, мирское — божественным².

В параллель этому Лякруа высказывает убеждение, что дружественное взаимопонимание свободных людей, к которому стремятся коммунисты, можно счесть осуществленным только тогда, когда будет достигнута абсолютная «прозрачность» человеческих сознаний друг для друга. Последнее означает, согласно Лякруа, что люди исчерпывающе, разом и без всяких усилий постигают душевные глубины друг друга, обладая в этой области абсолютным знанием. В то же время различные контактирующие сознания полностью согласованы во всех своих чертах, и такая гармония достигается автоматически. Лякруа верно говорит, что подобная «прозрачность» сознаний тоже является «трансгисторическим идеалом», реализацию которого можно мыслить лишь в «супранатуральном» порядке «царства божия», — но ведь к марксизму и этот «идеал», являющийся просто перепевом религиозных представлений о «райском блаженстве» пра-

¹ /. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 44. ² Ibid, p. 47.

246

ведников, никакого отношения, кроме негативного, не имеет.

Попытки Лякруа отыскать в марксистском атеизме религиозные импликации терпят закономерный провал на каждом шагу. Реально демарши Лякруа в этой области сводятся к стремлению — за счет разнообразных натяжек и софизмов — насытить коммунистические идеалы религиозными представлениями, что также оказывается обреченным на неудачу.

Полемику Лякруа с атеизмом своеобразно увенчивает, так сказать, «дерзновенный» замысел не просто отвергнуть и опровергнуть это учение, но и добиться его ассимилирования теологией. Квалифицируя религиозную мысль как существенно «утвердительную» (поскольку в ней утверждается бытие бога), Лякруа замечает, что с теологической точки зрения любому конкретному представлению о боге присущ порок антропоморфизма, в силу чего оно-де неадекватно своему объекту¹. В борьбе с возникающей из-за этого опасностью «идолопоклонства» должна быть использована, по мнению Лякруа, во-первых, «негативная теология» с ее тезисом, что человек может знать лишь, чем бог не является, но ему недоступно положительное знание о том, что представляет собой бог. Во-вторых, нужно использовать «негативную философию» — к ней Лякруа относит различные формы атеистической мысли.

Обеим названным «негативностям» Лякруа отводит роль необходимых «очистительных» средств, помогающих «положительной теологии» (существование ее французские персоналисты считают правомерным) избавиться от своих антропоморфных наростов. Лякруа полагает, что, проходя через горнило такого рода критики, религиозные верования становятся совершеннее и люди продвигаются вперед на пути богопознания. В бесконечной такого вида трансформации религии Лякруа усматривает ее непрекращающийся прогресс и непреходящую жизненность. В свете этого понятен смысл парадоксального утверждения Лякруа: «Глубочайшее доказательство существования бога извлекается из наличия атеизма (??);

1 Следует заметить, что в глазах атеистов антропоморфность религиозных представлений издавна и с полным основанием являлась веским доводом в пользу того, что всевозможные образы богов представляют собой фантастические, деформированные отражения человека.

247

именно благодаря последнему мы получаем импульс, чтобы постоянно двигаться дальше, и этот импульс есть некая бесконечная позитивность, которая проявляется в человеке как откровение Бесконечного»¹.

Конструкции Лякруа, посредством которой религиозный человек по-своему благословляет наличие атеистических учений, нельзя отказать в изобретательности, но она рассыпается как карточный домик, когда под напором фактов из ее фундамента выбивается неоправданное допущение, будто атеизм может быть ограничен «очистительной» функцией по отношению к религии и сведен к роли «негативной философии». В действительности дело всегда обстояло так, что атеисты отрицали и отрицают не только те или иные религиозные представления, подвергая критике их антропоморфизм, но доказательно отвергали и отвергают саму возможность существования сверхъестественного творца мира. Этим они качественно отличались от сторонников «негативной теологии», которые никогда не ставили под сомнение бытие бога. Не менее важно и то, что недопустимой односторонностью является характеристика атеизма только или главным образом как «негативного» учения, состоящего из серии отрицаний. Дело в том, что главнейшие исторически реальные формы атеизма отрицали бытие бога, основываясь на целой системе материалистических утверждений о природе, о месте в ней человека, о человеческом сознании и познании (в домарксовском атеизме Демокрита, Эпикура, Лукреция, Спинозы, Гоббса, Ла-метри, Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Фейербаха), а затем и об обществе (в марксистском атеизме).

С учетом этих фактов атеизм правильнее было бы называть не «негативной», а едва ли не самой «позитивной», «утвердительной» формой философской мысли. Один из самых существенных недостатков анализа французским персоналистом сущности современного атеизма состоит в практически полном игнорировании его солидного материалистического базиса. Конечно, при таком обращении с атеизмом куда легче создать впечатление, что он может быть ассимилирован теологией. Но ведь в этом случае Лякруа имеет дело лишь с бледной тенью

¹ /. Lacroix. Le sens du dialogue, ? 109.

248

атеизма. Реальный же атеизм, высшей и единственно последовательной формой которого является марксизм, продолжает оставаться непоколебимым в своей истинности и силе противником всякого теизма, включая персоналистский. Критические удары этого атеизма наносят смертельные раны всем формам религиозной философии, к каким бы новациям она ни прибегала.

Часть III

КЛЕРИКАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX В.

Глава 8 ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

1. К истории вопроса о философии религии

Осознание глубины и серьезности кризиса религиозной веры в современном обществе, очевидная беспомощность традиционной апологетики христианства вынуждают теологов все в большей мере обращаться к философии в поисках средств преодоления этого кризиса и спасения религиозной веры. Усиливающаяся тенденция к сближению христианской теологии с буржуазной философией обусловлена развивающимся процессом секуляризации. Ныне христианская вера тоже хочет «познать себя в контексте разума»¹. Эта потребность реализуется в многообразных вариантах религиозной философии, в рамках которой (наряду с теологией, прежде утверждавшей за собой монопольное право на любое высказывание о религии) активно разрабатывается и философия религии.

Взяв на вооружение философию в качестве своего рода теории объяснения религии, теологи с самого начала решительно определяют ее границы: философия религии должна заниматься только тем, что можно мыслить «в границах разума», так что сокровенная суть религии всегда остается за пределами возможностей философии — «собственно религия, как таковая, начинается там, где кончается философия религии»². И тем не менее, хотя с точки зрения теологии религия может быть понята только «изнутри», именно сегодня философское рассмотрение религии имеет для ее апологетики существенное

¹ W. Trillhaas. Religionsphilosophie. Berlin, New York, 1972, S. 13. ² Ibid., S. VI.

250

значение, поскольку в задачу последней входит исследование условий возможности религии и ее «негативного модуса». Отмечая, что вера изначально живет под одной крышей с сомнением и религии всегда угрожают упадок и угасание, теолог В. Трильхас подчеркивает, что особенно в современном мире речь о «священном» может идти только в связи с рассмотрением «мирского», о вере в бога — в связи с атеизмом; философия должна обратиться к теме упадка и возрождения религии; осуществляя критическую по отношению к теологии функцию, открыть перед ней определенные новые перспективы. В конечном счете от философии теологи ждут теоретического обоснования религии, достаточно убедительного для современного научно ориентированного мышления. Придерживаясь различной философской ориентации, по-разному понимая задачу философского обоснования религии, христианские теологи довольно единодушно возлагают на философию большие надежды.

Между тем еще в начале прошлого века картина была совсем другой. Гегель отмечал, например, что церковь и теологи с пренебрежением отклоняли или даже высмеивали попытки философии, предлагавшей свои услуги религии в деле обоснования ее «истинности». Гегель уже тогда квалифицировал эту позицию теологов как неуместное, ставшее для самой церкви опасным «тщеславие», коль скоро между общественным сознанием, сформировавшимся на базе идей Просвещения, и религией наметилось явное расхождение, если не прямой разрыв, а вместе с тем в светском сознании появилась потребность в осмыслении религиозного феномена, потребность в объективном его рассмотрении «извне» — с позиций разума, а не самой веры. Собственно, в ответ на эту потребность и складывается в XVII — XVIII вв. философия

религии в качестве самостоятельной дисциплины, в рамках уже философии, а не теологии.

Конечно, и прежде христианская теология предпринимала попытки истолкования библейских текстов и изложения вероучения на языке той или иной эпохи с помощью философских понятий, в первую очередь Платона и Аристотеля. На протяжении многовековой истории христианство с помощью разных вариантов идеалистической философии неоднократно пыталось придать «истинам веры», по церковному определению — вневременным, вечным и неизменным, облик истин, созвучных сознанию

251

каждой данной исторической эпохи, т. е. придать им характер со-временности, по крайней мере в способе их выражения. Философия, таким образом, использовалась теологами главным образом в силу необходимости вводить религиозную «истину не от мира сего» в «этот мир», выражать ее на языке и в понятиях этого мира, излагать «слово божье» в человеческой речи. Откровение как постижение человеком «слова божьего», как познание человеком «истин веры» в этой связи — не меньшее чудо и не менее непостижимая тайна, нежели пресловутое «воплощение» в Иисусе Христе божественного в человеческом¹.

Одной из наиболее влиятельных попыток такого рода был томизм, использовавший для обоснования веры в бога прежде всего аристотелевскую философию, которая воспринималась в XIII в. как вершина доступной человеку мудрости. Католическая церковь и теология провозгласили томизм образцом «христианской философии». Получив, однако, христианскую интерпретацию, аристотелевская философия перестала быть философией: взятая теологией «в дом» в качестве служанки, она превратилась в «естественную теологию».

Хотя христианская традиция знает немало примеров интерпретации религиозного учения в философских понятиях, все предпринимавшиеся в этом роде попытки до последнего времени, включая томизм, представляли собой, в сущности, не философию религии, а теологию. Томизм признает и оправдывает философию в той мере, в какой она представляет собой путь к богу, его познанию;

это — «философия», которая с самого начала отказывается от самостоятельного поиска истины, признавая, что истина заранее дана в «откровении». «Естественный разум» в томистской схоластике был разумом теологическим, он не выходил за узкие пределы авторитарно-догматического мышления. Э. Жильсон, один из крупнейших представителей современного неотомизма, фактически

¹ Здесь уместно напомнить, что теология не только решает проблему «перевода» «слова божьего» на язык человеческий, но и создает эту проблему, постулируя трансцендентное, превращая исторически ограниченное и преходящее содержание человеческого сознания на определенной ступени его развития в некую непреходящую, надчеловеческую и абсолютную истину если бог есть человеческая мысль, вырванная из человеческой головы и превращенная в самостоятельную сущность, то должны быть изысканы средства обратного ее возвращения в человеческую голову, но уже не в качестве ее собственного достояния, а как данного «свыше».

252

признает это, когда отмечает¹, что Фома Аквинский не был философом, что он был теологом, использовавшим философию в нуждах теологии, и что только с XVI в. развитие философского знания в подлинном смысле слова привело к отделению схоластической философии от схоластической теологии.

Конечно, не схоластика привносит в средневековое сознание такие характерные для него черты, как авторитарность и догматизм. Она лишь выражает в теоретической форме определенный, сложившийся в феодальном обществе строй мышления. Томизм возникает в тот переломный момент истории средневекового общества, когда уже зарождается в многообразных формах «сопротивление авторитету», слепой вере, когда растет потребность «понимать, чтобы верить». Пошатнувшаяся «вера в авторитет» церкви и откровения поставила теологов перед необходимостью изыскать средства укрепления «авторитета веры», продиктовала обращение христианской теологии к философии, родившейся и получившей развитие не на христианской, а на «языческой» почве.

Томизм как попытка использования философии в интересах теологии и решения проблемы соотношения веры и знания интересен прежде всего потому, что он надолго определил пути католической теологии, которая развивалась преимущественно в русле именно томистской традиции вплоть до II Ватиканского собора (1962 — 1965 гг.). В связи с рассматриваемыми здесь вопросами важно отметить две черты, характеризующие эту традицию.

1. Проблема соотношения веры и разума в томизме ставится как проблема соотношения «сверхъестественного» и «естественного» знания. Для Фомы еще не существует вопроса о соотношении «откровения» как «вечной истины» с исторически изменчивыми формами религиозного сознания. Для него проблема познания имеет не исторический, но иерархический характер: что может сказать о боге человеческий разум и что лежит за пределами его возможностей, как направить разум на «правильный путь», ведущий к богу. Истина, к которой должен прийти разум, дана заранее. Вопрос заключается в том, в какой мере доступно разуму познание бога, какими путями он должен следовать и в какой мере должен подчиняться руководству теологии, чтобы достичь этой цели.

¹ E. Gilson. Introduction a la philosophic chretienne. Paris, 1960, p. II.

253

2. В томизме теология заговорила философским языком в той мере, в какой здесь можно говорить о философии, ибо это — метафизика, т. е. философия, которая строится как спекулятивное умозрение о сверхчувственном, о бытии как таковом, объяснение которого лежит за пределами научного познания и предполагает бога в качестве последней причины, объясняющей мир. Философское обоснование теистического понимания мира призвано в этом контексте показать, что помимо и независимо от сверхъестественного откровения как истины абсолютной оно является также истиной «естественного разума». Вера в авторитет откровения нуждалась, таким образом, в подкреплении авторитетом разума, познающего бога. Христианская догма получает подкрепление разума, но разума, который сам пропитывается авторитарно-догматическим духом, ставится под жесткий контроль «истин веры», замыкается в узкие рамки схоластических рассуждений.

Просвещение нанесло схоластике удар, провозгласив лозунг освобождения человека от ложных авторитетов и традиций: в познании истины он должен полагаться на себя — должен сам смотреть, судить и решать. Кант определил Просвещение как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — «имей мужество пользоваться собственным умом!» — таков, следовательно, девиз Просвещения»¹.

В гегелевской философии действительность предстала как процесс исторического развития, как процесс все более полного осознания человеком своей свободы и продвижения к обладанию ею. Эта история освобождения достигает, согласно Гегелю, к началу Нового времени такой стадии, когда свобода и мышление становятся сознательными и критическими.

В себе самом человек должен теперь находить меру и критерий своей свободы. Человек становится мерой че-

¹ И. Кант. Сочинения в 6-ти томах, т. 6. ?, 1966, стр. 27.

254

ловека; он как бы находит себя, становится центром всей действительности: человек уже не чувствует себя больше членом ему предписанного или ему данного космоса; мир воспринимается как зависимый от самого человека, его замыслов и деятельности. Этот антропологический поворот, отражение в философии активности субъекта, ведет к гегелевскому тезису о смерти бога.

На основе глубоких перемен в социальной действительности в период буржуазных революций выдвигаются лозунги свободы и равенства, гарантий прав человека. Распад феодально-иерархического строя обусловил глубокий кризис авторитета церкви и религии.

Развитие естественных наук также способствовало развитию критического сознания, пересмотру традиций, рождению новой картины мира и нового отношения к миру, для которого имеет значение не то, что освящено традицией, а то, что обосновано и подкреплено рациональным анализом и эмпирическими данными. Наука и техника способствовали тому, что человек во все большей степени осознавал себя властелином природы. Он начинал ее рационально планировать, управлять ею и преобразовывать. На этой основе развивался процесс секуляризации мира, в котором все реже обнаруживались «следы» бога. Секуляризация означала освобождение человека от религиозных и метафизических норм поведения и категорий мышления, ориентацию на познание и объяснение мира из него самого, на основе имманентно присущих ему закономерностей.

Возникновение философии религии было связано с социальными сдвигами, развитием буржуазной культуры и означало появление нового отправного момента в подходе к рассмотрению религии, предпосылки которого были созданы в XVII — XVIII вв. теми процессами общественно-политического и духовного развития, которые знаменовали собой становление и развитие буржуазного общества, несли с собой эмансипацию в

политически-правовой сфере от феодально-сословных пут, в духовной — освобождение от диктата религии и развитие научных методов мышления, формирование светской философии.

Философия Просвещения осознавала эти процессы становления буржуазной цивилизации как торжество Разума, как созидание разумных порядков самим человеком во имя торжества человечности. Христианское учение и Церковь оказались в состоянии глубокого противоречия,

255

разлада с новой системой общественных отношений и связанной с ними идеологией. Философия сбрасывает иго теологии.

Развивающийся вместе с формированием буржуазного общества процесс секуляризации создал как возможность рационалистического и объективного подхода к объяснению религии, так и потребность в таком объяснении. В этом смысле философия религии — один из плодов Просвещения. Буржуазная идеология столкнулась с необходимостью объяснить религиозный феномен, т. е. вынести его на суд критического разума, в любом случае — шла ли речь о критике религии, о ее отрицании или об оправдании религиозной традиции.

Просвещение в корне расшатало традиционную систему обоснования христианства, подорвало доверие к традиционным аргументам, разработанным на протяжении всей его прошлой истории апологетикой. Христианство оказалось перед лицом нового для него мира, в новой социальной и культурной среде, характеризующейся новой системой мышления, новым видением мира.

На смену геоцентризму приходит антропоцентризм, утверждающий человека в качестве субъекта истории; с помощью разума он открывает истину и создает разумный мир для себя. Французская революция уже отказалась от религиозной мотивации политической деятельности. Немаловажно и то, что появление буржуазного общества и государства как системы институтов, призванных гарантировать соответствующие права и свободы гражданам, привело к изменению или исчезновению тех социальных, политических институтов, нравственных норм и механизмов старого феодального общества, с которыми христианство себя идентифицировало, в которых видело воплощение воли бога-творца, «естественный закон».

Развитие естественных наук и технические достижения в овладении силами природы вместе с научной картиной мира рождали уверенность в способности человека самостоятельно управлять своей жизнью, решать проблемы личного и общественного бытия. Критика схоластической метафизики и метафизики вообще поставила под сомнение те философские основания, которые до тех пор принимала церковь и теология в качестве «вечной философии» и которые использовались в надежде истолковать и обосновать религиозное учение в убедительной

256

и для всех обязательной форме. Развитие методов историко-критического исследования и их применение к библейской экзегезе (толкованию текстов Библии) как критиками религии, так и ее апологетами обнаружило и сделало очевидным разрыв между библейской мифологией и секуляризирующимся сознанием наступившей эпохи.

По существу, уже тогда был поставлен вопрос о демифологизации христианства как насущной задаче теологии (Д. Штраус); развитие науки фактически привело к демифологизации многих религиозных представлений.

В результате традиционные религиозные институты и христианская теология становились все более недееспособными, утрачивая прежние позиции и функции в результате изменения социальной действительности, утрачивая способность эффективно воздействовать на сознание и поведение людей. Внутри церкви росло число тех, кто признавал только частично и с оговорками учение и деятельность церкви, а вне ее усиливалась критика с позиций просветительской философии — рационализма, исторического оптимизма и гуманизма.

Философская критика религии, развивавшаяся в различных формах и разрабатывавшая различную аргументацию, видоизменявшаяся и набиравшая силу на протяжении XVII — XIX вв., отражала отношение к христианству различных социальных сил, равно как и изменение этого отношения со стороны буржуазии вместе с изменением ее общественного положения и целей. Естественно, эта критика в условиях буржуазной революции и утверждения капиталистической формации развивалась прежде всего в рамках буржуазной идеологии.

Радикальная критика религии с позиций французского материализма XVIII в., исходя из понятия природы, существующей в качестве материальной субстанции вне сознания, и концепции «естественного» состояния человека, не испытавшего еще воздействия цивилизации, объявила религию ложным сознанием о внечеловеческой и человеческой природе. Гельвеций (1715 — 1771) и Гольбах (1723 — 1789) надеялись посредством раскрытия причин религиозных заблуждений изменить человеческое сознание и тем самым способствовать разумному устройству жизни. Религия представлялась ими как одна из главных помех на пути к достижению этой цели.

Немецкий философ-материалист Фейербах (1804 — 1872) в своей критике религии также исходил из пред-

257

ставления о естественной жизни человека и человечества как жизни неотчужденной. Преодоление религии представлялось ему возможным на пути возврата к непосредственности чувств, непосредственности отношений между людьми, построенными на чувстве любви. Фейербах предлагал религию любви: для человека нет ничего выше человека. Это был достаточно абстрактный гуманизм, отрицавший религию как акт отчуждения от человека всего человеческого, как акт опустошения человека, подпадающего затем под власть созданного его воображением бога, который лишь олицетворяет собой совокупность отчужденных человеком от самого себя человеческих способностей, качеств, сил и потенциалов. Фейербах как критик религии сводит небесное к земному, раскрывает в самых туманных религиозных представлениях их земные прообразы. Религия — создание человека, бог — не что иное, как проекция человека вовне, как отчуждение человеческого от самого человека.

Французские философы Кондорсе (1743 — 1794), Конт (1798 — 1857), а также левые гегельянцы связывали критику религии с критикой общества. Они критиковали христианство как реакционный социальный и политический институт, который мешает прогрессу человечества. В религии они видели или оправдание существующих далеко не гуманных порядков как творения бога, или примирение с ними посредством ссылки

на потустороннее воздаяние. Кондорсе и Конт возлагали надежды на научный и технический прогресс, покорение человеком природы и утверждение научного мышления и научного подхода к решению общественных проблем. В этой концепции философской критики религии была выражена надежда на достижение гуманного общества в результате дальнейшего развития эмансипации разума, развития науки и техники, покорения человеком сил природы. Во имя этого подвергалась критике и отвергалась христианская религия как пережиток прошлого, как олицетворение пройденной уже стадии развития общества, как антипод и помеха утверждающемуся новому (буржуазному) обществу и человеку.

Очевидно, что эта форма критики религии разделяла иллюзии буржуазного прогрессизма и его слабости: надежду на достижение гуманного общества на путях буржуазного прогресса, без революционной ломки и коренных социальных преобразований антагонистического

258

классового общества, отсюда — сциентистско-технократическая утопия относительно движущих сил и путей прогресса. Эта форма критики религии могла сохранять убедительность до тех только пор, пока еще существовала вера в благотворность буржуазного прогресса.

Традиции просветительского атеизма были продолжены в буржуазной критике религии XIX — XX вв., но они в значительной степени трансформировались в связи с утратой прежних надежд на буржуазный прогресс, его возможности и перспективы.

Подлинное развитие традиций просветительской критики религии, преодоление ее ограниченности и слабостей, подъем на качественно новый, более высокий научный уровень были достигнуты в марксизме.

Маркс не просто показывает ложность религиозного сознания, но он раскрывает его причины и механизм, он видит в религии «превратное сознание, порожденное превратным миром»; религиозное отчуждение приобретает конкретные социально-классовые черты отчуждения, как порождения и проявления социальных антагонизмов в обществе, основывающемся на частной собственности на орудия и средства производства. Религия предстает не как обособленный институт и система представлений, но как одно из проявлений и порождений общества, которое характеризует «товарный фетишизм». Религия предстает как «сердце бессердечного мира», как «дух бездушных порядков», — как порождение и в то же время оправдание этих порядков или протест, но возлагающий надежды на их преодоление извне, на чудо, т. е. фактическое примирение человека с ними («религия опиум народа»). Не сам по себе научный и технический прогресс ведет к преодолению религии, корни религии не в отвлеченном созерцании, а в определенной системе социальных отношений.

Преодоление религии становится не исходной отправной точкой движения к гуманному обществу, но составной частью борьбы за его революционное преобразование. Критика неба превращается в критику политики. Объективные закономерности исторического процесса должны быть осознаны пролетариатом, он должен отразить в классовом сознании эти объективные тенденции к революционному преобразованию существующего буржуазного общества, чтобы подняться до уровня субъекта революционной деятельности — изменения и преобразо-

вания мира во имя блага человека, тогда как без социальной революции призывы к благу человека остаются бессильными заклинаниями, если не заведомым обманом.

Таким образом, развитие процесса секуляризации и углубление противоречий, пропасти между современным миром и человеком, с одной стороны, и религией — с другой, непрекращающаяся и углубляющаяся критика религии создавали для христианства потребность в апологии религии, в поиске новых аргументов, более действенных, способных противостоять доводам критики религии, дать ответ на вопросы, волнующие современного человека с его сегодняшними проблемами и заботами. Христианская философия религии разрабатывается, начиная с XVII — XVIII вв., как серия апологетических попыток обоснования и оправдания религии.

Христианская апологетика — в особенности католическая — на протяжении всего XIX в. (за немногими исключениями) проявляет поразительную слепоту по отношению к проблемам, выдвигаемым развитием общества, новым, критическим сознанием, пронизанным научным духом, методами и стилем мышления. Она с порога отвергала сами эти вопросы, саму правомерность их постановки, вместо того чтобы попытаться, решая эти вопросы, вступить в полемику с отвергавшими религию концепциями и утвердить ее в сознании современного человека. Она проявляла поразительное отсутствие понимания значения исторических событий, смысла изменений, происходивших в умонастроениях, в общественных взглядах и представлениях. Речь не шла ни в коей мере о попытках изыскать новые возможности для религии в секуляризирующемся обществе, вместо этого тщетно изыскивались средства противодействия секуляризации. Христианская апологетика крайне подозрительно, а чаще всего просто враждебно относилась к современной философской мысли, выходящей за рамки «естественной теологии».

Правда, в XIX в. были предприняты некоторые попытки «открыть» в католическую апологетику доступ современной светской философии — Канту, Гегелю, но в конечном счете эти попытки были осуждены и отвергнуты церковью, решительно взявшей курс на «естественную теологию» в духе томистской схоластики и предпринявшей самые жесткие меры для подавления ереси модернизма.

2. «Естественная теология» и философия. Возможна ли «христианская философия»?

Основная посылка «естественной теологии» заключалась в том, что признавалось возможным вывести из некоей постулируемой разумной природы человека содержательные («материальные»), раз и навсегда обязательные (и в этом смысле вечные) суждения о всегда равной себе самой, вечной сущности бога, мира и человека. Речь шла, следовательно, о том, чтобы с помощью методов рационального мышления и тех средств, которыми оно располагает, получить обоснование религии, которое было бы для всех и приемлемо и понятно.

Тем самым «естественная теология» шла вразрез с развивающимся в философии XVII — XVIII вв. критическим мышлением, направленным как раз против постулатов «естественной теологии», а именно — что человек безусловно стремится к познанию того, что средневековая схоластика называла Абсолютом — вечно существующим и всегда пребывающим, равным самому себе, неизменным бытием, чем оправдывалось

притязание христианства на обладание вечной (вне- и надысторической) истиной. «Естественная теология» игнорировала исторически преходящий характер всего существующего, она представляла собой отрицание идеи историзма: историческое мышление и подход к бытию были ей органически чужды, она меньше всего была нацелена на выявление исторической традиции в обществе и духовной культуре, она не воспринимала их под углом зрения движения современности в будущее. В условиях усиливающегося динамизма общества в эпоху буржуазных революций и пробуждающегося интереса к истории природы и общества непригодность томистской традиции для решения проблем, выдвигаемых общественным развитием, становилась все более явной.

Апология религии в духе «естественной теологии» и после того, как светская философия обратилась к разработке диалектического метода, после утверждения в широком общественном сознании идеи эволюции, идеи развития предлагала концепцию бога как совокупности всегда сохраняющих значение и неизменных положений относительно всегда пребывающей неизменной сущности бога, мира и человека.

Между тем католическая теология, развивавшаяся в

261

русле томистской традиции, вплоть до II Ватиканского собора (1962 — 1965 гг.) утверждала возможность рационального познания существования и атрибутов бога. Эта посылка католической теологии служит обоснованием и одновременно является основным тезисом католической философии, определяющим ее содержание и цели. Христианская философия с этой точки зрения не может быть чем-либо иным, нежели «истинной философией бога».

Конечно, объектом философской рефлексии выступает непосредственно не бог, но природа и человек. Дело философа, как это подчеркивает неотомист А. Дондейн, заключается в том, чтобы «рассматривать проблемы природы и человека в их подлинных измерениях» 1, доходя до «корня вещей», рассматривая проблемы в самых глубоких их основах: «Философия имеет в виду раскрыть первоосновы бытия и познания...» 2. Но если при этом бог определяется как «само бытие» во всей его полноте и совершенстве, то в таком случае философия является по своему существу не чем иным, как теологией.

Философию, понимаемую в духе томистской традиции, и теологию объединяет то, что они имеют своим предметом бога. Различие между ними обусловлено тем, что философия относится к области естественного познания, тогда как теология — к области сверхъестественного откровения. Понимание и оценка философии связываются с вопросом о том, что она может сказать о боге.

Томизму свойственно представление о частичном совпадении теологии и философии: человеческому разуму не дано естественным образом познать бога, бог открывается ему только частично. Сама возможность существования философии дана лишь постольку, поскольку среди истин, открытых богом или связанных с откровением, имеются и такие, которые наш ум может с большей или меньшей уверенностью постигать своими собственными силами. Такие истины, будучи достоянием теологии, в то же время относятся и к области философии. Это — проблема бытия бога, бессмертия души, так называемая естественная мораль. Такова философия в теологической

перспективе: она должна рассматривать мир в его «подлинных измерениях», т. е. так, чтобы в нем познавался бог. Она должна видеть смысл своего существования и

1 Л Дондейн. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974, стр. 11.

2 Там же, стр. 25.

262

конечную цель в познании бога, но при этом она с самого начала должна исходить из того, что познать бога ей не дано. Бог, который был бы постижим естественным образом, который был бы доступен для познавательных способностей человека, уже не был бы истинным богом.

Ограниченное применение разума в познании бога то-мизм считает оправданным и даже необходимым, ибо «нет ничего более опасного, — утверждает современный томист Ж. Даниелу, — чем религия, которая претендует обойтись без разума. Она приводит к фанатизму, к иллю-минизму, к обскурантизму, вырождается в суеверие. Она рискует стать убежищем для лени, слишком упрощенным решением. Обращение к сверхъестественному — это легкий выход, позволяющий находить тайну там, где нет ничего, кроме невежества, и оправдывающий, таким образом, позитивистскую критику, для которой религия соответствует донаучной стадии мышления»¹. Вера должна пройти «испытание разумом», чтобы обрести достоверность убеждения, очищенного от суеверия и обмана иллюзий.

Протестантской теологии, отрицающей значение разума в богопознании, основывающей веру в бога на личном религиозном опыте, томисты предъявляют обвинение в том, что тем самым она сводит веру к явлению чисто психологического порядка, растворяет бога в эмоциональных переживаниях субъекта, лишает веру в бога всякой объективной достоверности и критериев, позволяющих судить о его реальном существовании. Эта позиция представляется католическим теологам опасной потому, что она подтверждает частое обвинение со стороны неверующих, которые полагают, что в бога веруют из потребности безопасности, внутреннего комфорта и утешения.

Правда, по мнению томистов, сомнения в разуме как средстве богопознания имеют достаточно веские основания или «отчасти верны». Хотя энциклика «Гумани гене-рис», например, подтверждала традиционный для католицизма тезис о том, что разум может познать существование бога, в ней одновременно подчеркивалось, что фактически человеку «без благодати» очень трудно достигнуть такого познания, и эта мысль иллюстрировалась тем, что древние философы-язычники смогли достичь только до

¹ / Danielou. Dieu et nous Paris, 1956. Здесь и далее перевод Дается по тексту журнала «Логос», 1971, № 4, стр. 25 — 26.

263

«несовершенных и противоречивых понятий о боге», поскольку адекватного познания бога разум может достичь только с помощью откровения.

Если католическим философам представляется опасной вера, игнорирующая разум, то еще большую опасность они усматривают в «рационализме и гордыне духа, претендующих овладеть и распорядиться богом». Фома Аквинский воспринимается

как образец трудно достижимого равновесия между безднами фидеизма и рационализма. «Вероятно, — пишет Ж. Даниелу, — церковь, когда она провозгласила Фому главою теологов, инстинктивно почувствовала именно это совершенное равновесие»¹.

«Совершенное равновесие» сводится к тому, что, признавая возможность рационального познания бога, томи-сты отнюдь не утверждают тем самым безграничные возможности разума. Они подчеркивают, что, обращаясь к познанию бога, разум посягает тем самым на познание «тайны» и залогом успеха в этой попытке является готовность разума «преклониться перед тайной». Претензия разума овладеть богом не частично, но полностью как раз и знаменует собой ту «страшную опасность», тот «ложный путь», который обрекает разум на поражение.

Таким образом, томизм направлен не столько против крайностей попирающего разум фидеизма, который отвергает «познаваемого разумом бога», «бога философов» как ложного бога и противопоставившего ему «бога, познаваемого верой»; он направлен также и против «искушения», перед которым не устояли многие христианские философы, видеть в божественном объект разума.

Неотомист Ж. Даниелу считает Фому теологом, который нашел в себе мужество порвать радикальным образом с этой тенденцией и который отказался от мысли, что Мы можем сами создать сколько-нибудь верное понятие о боге, поскольку все человеческие понятия всегда коренятся в чувственном. Тем самым отвергался онтологизм, всякое допущение какой-либо возможности интуитивного постижения бога.

Философия предстает в результате как естественная теология, т. е. как человеческая наука о божественном. Философия пытается дать человеку тот максимум «истины», на который способен разум, действуя в пределах «истины откровения». Но сама эта «истина откровения»

¹ «Логос», 1971, № 4, стр. 26.

264

никоим образом не должна отождествляться с философской истиной. Философия приходит в конце концов к тому, чему учит католическая вера, но всегда — несовершенным образом.

Парадоксальность предлагаемого томизмом «равновесия» между верой и разумом, его внутренняя противоречивость определяются тем, что на разум возлагается задача подтверждения существования трансцендентного бога, т. е. суждения о таком объекте, который, по определению, лежит за пределами доступного человеческому разуму, о бытии, которое являет собой предел для естественного познания. Речь идет, иными словами, о познании непознаваемого.

Отсюда — две характерные черты томистской трактовки познания бога. Во-первых, признание того, что разум нуждается в поддержке извне, в «благодати», в откровении. И во-вторых, признание того, что разум постигает бога только опосредовано, постулируя его существование из случайного характера всего, с чем ему приходится иметь дело. Только таким образом разум подтверждает бытие и трансцендентность бога.

Разум, и в этом его величие, может познать бога, резюмирует Ж. Даниелу, но он может познать его только извне, и в этом его ничтожность. Разум обязан признать бога, чтобы остаться верным самому себе; и посредством самого этого признания он признает свои пределы¹.

Томисты полагают, что разум познает достаточно достоверно существование бога: как необходимая причина он подразумевается существованием случайного бытия;

в качестве абсолютной истины он предполагается самой деятельностью разума; как совершенное благо он постулируется существованием нравственности.

Разум не только познает существование бога, но и способен дать некоторое представление о нем, поскольку случайное бытие сопричастно богу и поскольку все совершенства этого случайного бытия — неполный, но реальный образ божественного бесконечного совершенства. Таким образом, непосредственно сотворенный человеческий разум имеет своим объектом сотворенное бытие, но это сотворенное бытие не исчерпывает его возможностей — в нем, в этом сотворенном бытии, человеческий разум познает трансцендентного божественного творца.

¹ См. «Логос», 1971, № 4.

265

Человеческий разум по своему статусу оказывается в томизме как бы рубежом между двумя мирами — он за пределами всем определенным существам, но не достигает пределов бытия, которое превосходит всякое определение. Если он не в силах непосредственно постичь это бытие, в нем есть все же предрасположение его постичь, реальное, хотя само по себе недейственное, «природное стремление» к видению, которое благодать божия может развить, сообщая ему таинственную соразмерность с божественным бытием¹.

Итак, философское познание носит парадоксальный характер. Философия есть теология, хотя «теос» лежит за пределами человеческого «логоса»: бог есть объект философского познания и вместе с тем его граница, главная, высшая цель и вместе с тем реальность, ставящая его под вопрос. «Цель философии — доказать бога, но, только признав свою беспомощность, она может этого достичь. В той мере, в какой она отказывается от признания своих границ, уступая платоновскому искушению, бог, до которого она доходит, уже не есть истинный бог. Очевидно, как говорит Григорий Нисский, «поскольку бог выше всякого определения, тот, кто думает, что бог есть нечто определенное, обманывается, когда принимает познаваемое им за бога». Так проблема бога выявляет внутреннее противоречие философии. И этим она оправдывает существование философии и вместе с тем определяет ее место².

Главная ошибка, которую с точки зрения христианства может допустить и допускает философия, — это отказ признать нечто такое, что не было бы полностью умопостижимым. «Большинство философов», сетует Ж. Даниелу, не приемлет предлагаемое христианством понимание положения философии: «Им кажется, что философия потеряет свое значение, если она не будет полным постижением бытия в его интеллигибельности, если она не будет высшим знанием. Они не соглашаются признать никакого принципа, который не был бы полностью умопостижимым. Именно эту совершенную умопостижимость они и называют богом. Вот этого-то ложного бога

философов С полным основанием можно противопоставить богу Авраама, Исаака и Иакова. Этот ложный бог не есть бог,

' E. Gilson. *Esprit de la philosophie medievale*, p. 258 — 259. 2 «Логос», 1971, № 4, стр. 27 — 28.

266

которого признает разум; он есть идол рационализма»¹.

Философское познание руководствуется принципом «постижимости умом», «умопостигаемости» своего объекта или предмета. В мире, к познанию которого обращена философия, она стремится выявить некий порядок, проследить цепь причин, выявить за конкретными реальностями «саму структуру бытия». В поисках этого бытия, как такового, «философский ум» стремится достичь первого принципа, который есть одновременно причина, образец и цель всего существующего. Этот принцип и называется богом. Философский подход доводит таким образом до проблемы бога. По существу, только она и представляет для него интерес.

Именно здесь философию и поджидает искушение — стремление предъявить требование умопостигаемости самому этому найденному ею принципу — богу: философия применяет к нему принцип, который ее к нему привел, и хочет, чтобы он тоже был умопостигаемым, ибо умопостигаемость, которую она к нему применяет, есть принцип человеческого мышления. Реализуя это требование, «многие крупные философы свели всю реальность к полностью согласованной системе, для которой бог служит имманентным законом. Таким образом, их рассудок освоил всю совокупность бытия и получил полное удовлетворение». Но парадоксальным образом «оказывается, что они потеряли бога в тот самый момент, когда дерзновенно мыслили, что достигли его». Дело в том, что, сделав бога умопостигаемым, они превратили человеческий ум в мерило бога, тогда как «самая сущность бога в том, что он не может быть измерен ничем, но сам есть мерило всего»².

Итак, «на уровне бога проблема умопостигаемости превращается в свою противоположность. Бог есть непостижимое уму, через которое становится постижимым все остальное. Если же мы сводим его самого к постижимому, мы отрицаем свойственную ему реальность. Он вне пределов интеллигибельности, но образует ее. Поэтому, как сказал Паскаль, самая разумная позиция — это отказ от разума, и только так возможно познать бога»³.

Поражение разума, а не триумф разума есть богопо-

' «Логос», 1971, № 4, стр. 28.

² Там же, стр. 28 — 29.

³ Там же, стр. 29.

267

знание. Вера в бога, «нахождение», «обладание» богом несовместимы с притязаниями разума.

Разум должен отказаться от своих притязаний, чтобы человек пробился к богу, нашел, обрел его. Если разум не отказывается от своих притязаний («если он возводит в абсолют 'свойственную ему интеллигибельность'», если он не хочет мириться с этой «трещиной в своем здании», этой «раной в своей груди»), если «он не мирится с тем, что нечто от него ускользает», если он «отказывается признать свое поражение» — бог есть поражение разума, поражение разума есть богопознание, открывающее разум к принятию тайны, — то он впадает в страшную ошибку рационализма: «рассматривает бога в том же плане, что и другие объекты разума», как «объект высший, но не действительно иной природы». «Разум находит бога, признавая свою слабость, и теряет его, притязая на овладение им. Единое Плотина, Брахман Шанкары, Бытие Спинозы, Абсолютный Дух Гегеля — все это в конечном счете идола, и не потому, что они объекты разума, но потому, что они суть самодовольство разума»¹.

Современные католические философы называют познание бога диалектическим, имея в виду то, что Фома Аквинский утверждал в своем учении об аналогии. Всякое утверждение о боге влечет за собой противоположное утверждение. Фома Аквинский показал уже, что все, что говорится о боге, должно тут же отрицаться. Таким образом, отрицательное богословие есть необходимое дополнение позитивного богословия. Это и есть доктрина аналогии: о боге мы говорим словами, означающими предметы сотворенного мира, но при условии, что они верны в применении к богу в некотором ином смысле, нежели в применении к сотворенным вещам.

В этом смысле, по мнению Ж. Даниелу, сказанное о боге верно и по отношению к так называемым «предельным вопросам» (о свободе, о зле, т. е. о всех подлинно «метафизических» проблемах), заключающим в себе кажущееся противоречие: о них можно формулировать только такие предложения, которые кажутся несовместимыми друг с другом, ибо точка их встречи находится за пределами человеческого горизонта. Предельные проблемы не являются полностью умопостигаемыми: зло — трагическая реальность, которая несовместима с благостью

¹ «Логос», 1971, № 4, стр. 29.

263

божьей, человек свободен — и бог есть причина всего. Таким образом, «предельные проблемы» — «открытые окна в тайну бытия»; разум не может исследовать эту тайну, но может только к ней подвести. Собственно, функция разума — в том, что «он подводит мысль к ее границам, очерчивает круг тайны. Освещая все, что находится в его пределах, разум препятствует видеть эту тайну там, где ее нет. Он вскрывает сущность естественных реальностей, которые пытались превратить в тайны. В этом его критическая и очищающая роль. С другой стороны, разум показывает, где истинные тайны. Он предал бы свою миссию, если бы отказался их признать и оспаривал реальность того, во что не могут проникнуть светлые лучи его взгляда»¹.

«Предельные проблемы» обозначают те «пороги» для разума, дальше которых он двинуться не может, все, что лежит за ними, не может быть заключено в его определения, не может быть рассматриваемо с дискурсивной точки зрения. В противоположность этому они требуют экзистенциального обращения, контакта с человеком в его целостности. Так, бесплодна любая попытка объяснить страдание, и потому нельзя обращаться к страдающему человеку с рассуждениями. Можно только разделять страдание и преодолевать его. «Поэтому Христос есть единственный ответ на

страдание, ибо не разъясняет его рационально, но дает ему экзистенциальное разрешение!»²

Философия «духовного реализма» характеризуется именно тем, что бог рассматривается прежде всего и в первую очередь как личность, как «тот, кем я не могу располагать». В отличие от «ложных философий», эта философия не делает из бога объект и не претендует на овладение им с помощью интеллекта: «То, чем овладевает интеллект, не может быть богом»; «К богу нельзя обратиться иначе, как к существу, и существу лично». На этом Уровне сам акт понимания предстает как экзистенциальный акт, акт существующего, и, как таковой, он зависит от бога; Ж. Даниелу утверждает, что познать бога — это не значит содержать его в своем рассудке, но, наоборот, осознать себя как измеренного им. Таким образом, встреча с богом обязывает интеллект к «радикальному» обра-

¹ «Логос», 1971, № 4, стр. 30.

² Там же.

269

щению, к «смещению собственного центра». Вот почему, по мнению томистов, познание бога есть одновременно и дело разума, и постановка разума под вопрос; вот почему в богопознании ничто не может быть более разумным, чем непризнание разума.

Если философия есть познание бога, то в каком отношении находится познаваемый философским разумом бог, «бог философов», — к богу, познаваемому и утверждаемому верой, «богу Авраама, Исаака и Иакова»? Очевидно, они должны находиться в согласии. Христианский философ, иными словами, должен философствовать в согласии с верой, с учением церкви и на основании определенных церковных документов, формулирующих догматические основы вероучения.

Здесь возникает вопрос, породивший спор относительно самой возможности христианской философии. «Если философствовать в свете определенного учительства или исходя из него, то будет ли это еще философией?» — вопрошает А. Дондейн, ясно сознавая при этом, что «философия представляет собой независимое мышление или ее совсем нет»¹.

Он полагает, однако, что трудность здесь кажущаяся, но не действительная. Церковь не должна требовать от христианского философа, чтобы он философствовал, исходя из веры, ибо это было бы богословствованием. Но она может и должна требовать, чтобы он философствовал «правильно», «по всем правилам здоровой философии, потому что это важно для веры»².

Католические философы признают за церковью право «объявлять отвод той или другой философской системы или тенденции, которые признаны несовместимыми с религиозной верой»³. Любопытно, что А. Дондейн считает нужным, принося философскую истину в жертву догме, подчеркнуть, что церковь не претендует на философский авторитет, как таковой, и не приписывает себе никакой философской компетенции: она вмешивается в вопросы, касающиеся философии, «не по философским причинам и не исходя из собственно философских оснований, но исходя из веры и ради веры». Она «может объявить, что та или другая определенная философия расходится с верой и опасна для веры, но избегает прямого вмешательства

' А. Дондейн. Христианская вера и современная мысль, стр. 11.

2 Там же.

3 Там же, стр. 12.

270

и просто требует от христианина, чтобы он серьезно относился к философии, как таковой, и больше всех других следовал требованиям философского мышления»¹.

Исторические факты свидетельствуют, однако, о том, что церковь отнюдь не избегала «прямого вмешательства» в дела философии. Право теологии осуществлять диктат в философии обосновывалось провозглашением примата веры над разумом: естественный путь познания бога — низший и несовершенный вид познания; он ограничен в своих возможностях и сопряжен с опасностью заблуждения. Только подчинение теологии гарантирует схорощее использование философии» и предохраняет от сдурного».

Таким образом, христианская философия — это философия, которая следует предписаниям и требованиям церкви, которая определяет, каким должно быть правильное философствование, «потому что это важно для веры» (А. Дондейн): «здравая философия» признает учительскую власть церкви и не противоречит «самому богооткровенному учению» и «истинам, связанным с откровением», а в случае надобности делает все, чтобы «предохранить» эти «истины» от тех учений и направлений, которые могут быть опасными для них.

3. Философская апологетика веры

Католическая апологетика призвана ответить на вопрос: «Как можно рационально оправдать христианскую веру?» Правда, христианская традиция включает и противоположную точку зрения, согласно которой сама постановка этой задачи и попытка ее решить незаконны и кощунственны. Еще Паскаль (1623 — 1662) говорил о том, что бог познается верой, и только верой, это «бог Авраама, Исаака и Иакова», а не «бог философов и ученых». Кьеркегор учил, что разум ведет к отчаянию, а Л. Шестов (1866 — 1938) противопоставлял Иова как истинно христианского философа Сократу, «мудрецу по плоти».

В протестантском богословии особенно сильны позиции тех, кто отказывается от рационального обоснования веры. С точки зрения теолога Барта, вера есть дар, которого можно лишь ожидать, пребывая в смиренной молитве и не пытаясь овладеть им путем рассуждений. В «боге

1 А. Дондейн. Христианская вера и современная мысль, стр. 12.

271

философов» Барт усматривал лишь проекцию человеческого ума, некую разновидность идола высшего порядка.

Поэтому, когда апологеты стремились продемонстрировать «разумность» христианской веры, они прибегали к различным способам в достижении этой цели, поскольку каждый раз должны были учитывать, к кому они обращаются, какие проблемы волнуют их оппонентов и как найти с ними общий язык. Так, «Сумма против язычников» Фомы Аквинского демонстрирует собой апологетику того периода средневековья, когда церковь столкнулась с угрозой со стороны мусульманства, приверженцы которого были не только «людьми Корана», но и обладали определенными научными знаниями и хорошим знанием Аристотеля. Апологетика в духе томизма противопоставляла «латинскому аверроизму» «христианский аристо-телизм».

Современные католические апологеты, к которым, в частности, относятся Морис Блондель и Карл Ранер, считают необходимым условием выполнения своей задачи изучение «современного человека», особенностей «современного сознания» и культуры, ставшей «плюралистич-ной». Они вынуждены обращаться к современной философии, чтобы раскрыть и понять те духовные факторы, которые оказывают влияние и формируют сознание современного человека, поскольку к числу таких факторов относится, скажем, позитивизм, сциентистские иллюзии или фрейдовский психоанализ. Они вынуждены в этих целях обращаться и к марксизму, признавая в нем величайшую духовную силу современности.

Теологи вынуждены обращаться к современной философии также и в поисках приемлемой для них и достаточно работоспособной модели «современного человека», характеристик, особенностей его сознания. В этих целях К. Ранер, например, обращается к философии Хайдеггера. Современная католическая апологетика пытается учесть уроки поражений, выработать новые методы и аргументы. В связи с этим появляются некоторые новые моменты в трактовке задач философии, в ее использовании и в оценке современной философской мысли.

Отмечая, что «плохая апологетика», излишней самоуверенностью дискредитировавшая себя, опровергала любые возражения заранее готовым ответом, прибегая к прокрустову ложу своих заранее установленных категорий, упрощая или представляя в смехотворном виде

272

утверждения оппонентов, современные католические авторы констатируют, что сегодня «настоящий апологет» должен серьезно относиться к вопросам, которые ставятся жизнью. Он должен знать, что ему есть чему поучиться у Других, кем бы они ни были. Он должен быть готов к риску серьезного сопоставления веры с другими установками.

- «Плохая апологетика» не признавала активности познающего субъекта. Само слово «субъективный» было у нее самым бранным. Однако, сколько бы не подчеркивался объективный момент в познании, нельзя уйти от того факта, что никакое знание невозможно без проявления активности со стороны субъекта.

Признание активности познающего субъекта вынуждает изменить весь стиль апологетики. Задача заключается не в том, чтобы предложить человеку готовую всеобъемлющую схему, но в том, чтобы понять, каковы подлинные ценности, которых человек придерживается, чтобы в них найти те семена, которые делают возможным сам разговор с ним и из которых может прорасти вера. Этим «семенем» может быть опыт

любви и бескорыстия или тяжелая потеря, которая дает ощущение радикальной бессмысленности смерти и приводит к размышлению о том, что конца не должно быть, или неприятие несправедливости и попрания человеческого достоинства в определенных социальных системах и т. д.

Апологетика ищет, таким образом, почву для «диалога» с современным человеком, не довольствуясь готовыми заранее схемами и ответами — «вчерашними ответами на завтрашние вопросы», — но ищет интеллектуальный эквивалент того, что ап. Павел называл «всяческим для всех». Она стремится показать, что в каждом человеке заложены семена веры, хотя он может прожить жизнь, не заметив попросту некоторых из тех истин, которые по существу являются христианскими. Так изыскивается материал для диалога с «неверующими», «с теми, кого, как замечает один католический автор, мы, может быть слишком поспешно, называем «неверующими». Благодать есть и на них всех»¹.

О том, что эта «перемена стиля» является продуманным и богословски мотивированным шагом, свидетельству-

¹ Л. Хебблетуэйт. Будущее апологетики. — «Логос», 1973, №9-10, стр. 44.

273

ет пастырская конституция «*Gaudium et spes*» («О церкви в современном мире», 1965): «Христос, последний Адам, в откровении тайны отца и его любви, в полноте являет человека самому человеку и ясно показывает ему его наивысшее призвание»¹. Отсюда далее следует, что «всякий следующий за Христом, совершенным человеком, сам становится более человеческим».

Вот как интерпретируется этот документ II Ватиканского собора католическими теологами, разрабатывающими проблемы христианской апологетики в условиях нашего времени: «Этим сказано, что «быть человеком» и «быть христианином» — понятия, которые в конечном итоге нельзя противопоставлять. Этим сказано, далее, что антропология может завершаться в богословии и что выражение: «Человек есть мерило всех вещей» — уже не обязательно выражает прометеевскую попытку незаконно поставить себя на место бога. Этим становится возможным христианский гуманизм, при условии, что его динамической нормой мы признаем Христа, конечного Адама».

Если прежде акцент делался на то, что в Христе человеку открывается нечто о боге, что таким образом — через Христа — ему дается «особое и иначе недоступное осведомление о внутренней жизни отца, сына и святого духа», то теперь подчеркивается, что в Христе человеку «нечто открыто и о человеке», ибо «Христос есть эсхатологический Адам, Человек с большой буквы, окончательный человек, человек согласно воле отца». Вот почему «Христос открывает человеку его самого». И «открывает» при этом так, что самое сокровенное в человеке остается для него все же «тайной»: «в человеке, сотворенном по образу божью, отражается и божия тайна»².

Метод современной христианской апологетики заключается в том, чтобы принять самым серьезным образом заботы и усилия человека, «погрузиться в них и в конце концов показать их завершение и исполнение во Христе».

Обоснование традиционного для католицизма тезиса о том, что понимание бога как высшего разума возможно лишь путем косвенного вывода из рассмотрения человека и

отражений божества, которые мы находим в самом человеке и в мире, в котором живем, приобретает антро-

'? Хебблетуэйт. Будущее апологетики. — «Логос», 1973, № 9-10, стр. 44

2 «Логос», 1973, № 9-10, стр. 44 — 45.

274

пологический оттенок. Человек осознает свою собственную ограниченность, неспособность к абсолютному пониманию, но он может представить — хотя понять до конца и не может — существо, способное к совершенному познанию и абсолютному пониманию.

Такой вывод о боге имеет эвристическую функцию. Она заключается в ответе на вопрос: отчего вообще существует все? Если наука отодвигает и будет все дальше отодвигать область тайны, то это будет совершаться только в свойственном ей порядке вещей, в той системе, которая «неадекватна для создания теоремы о самом существовании как таковом». Так католическая апологетика приводит к представлению о боге как о «том, который дает объяснение тайны».

Итак, готово объяснение: «Вселенная не непроницаема и не необъяснима, ни в своих частях, ни в целом» (вообще «тайны объяснимы на том или другом уровне рассуждения», а поэтому «должно иметься объяснение и для неустранимой тайны»). Христос есть «слово», умопостигаемый Логос, который «как бы вводит человека в новую языковую структуру, в которой рассуждение о назначении человека и о конечном смысле вселенной становится возможным», хотя «тайна» остается «неустранимой».

Для метода апологетики, стремящейся к «перемене стиля», характерны попытки отыскать признаки или сигналы трансцендентности в современном обществе, которое кажется или считается совершенно обмирщенным или замкнутым для всего священного. Современный апологет считает возможным усматривать трансцендентное в самых простых жизненных ситуациях: если мать, успокаивая ребенка, укачивает его и говорит ему: «Успокойся, все в порядке, все будет хорошо», то здесь он видит «утверждение космической упорядоченности», проявление «основного доверия ко вселенной, которое может затем перейти в чудо доверия к людям».

Богословие представляет собой интеллектуальное выражение веры. Оно связано с попытками найти подтверждение или проверить некоторые основные утверждения Христианства. Представление о том, каково это подтверждение по своему характеру, может быть и было различным.

В настоящее время в христианской апологетике широко распространено стремление показать, что структура

275

человеческого опыта и опыта христианского одна и та же. Например, «человек не желает оставаться одиноким сиротой в холодной, бесчувственной вселенной, но не хочет он и быть захлестнутым или поглощенным другой личностью. Он хочет трансцендированной разделенности и подтвержденного различия». И вот

«оказывается», что именно такова та любовь, которой любит нас, согласно Новому завету, Христос, и что именно в такой любви заключена единственная возможность осуществить оба стремления, свойственные человеку.

От утверждения божественности евангелия как «истины не от мира сего», истины не человеческой, сверхразумной богословие вынуждается ныне к утверждению человеческого в этой «божественной истине». Этим подчеркивается не контраст, но соответствие, не углубляется пропасть, но перебрасывается через нее мост. Божественное заземляется, привязывается к земле, и это тогда, когда она «утратила все священное».

Глава 9 ТОМИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

1. Томизм и буржуазная философия XX в.

В начале XX в. заметно возрастает интерес к проблеме религии со стороны ряда течений буржуазной философии. В первую очередь это относится к неокантианству, исходившему из кантовской критики метафизических доказательств существования бога и попытки обоснования «бытия бога» и «бессмертия души» как не подлежащих критике «постулатов чистого практического разума»¹. Неокантианская философия религии оказала влияние на ряд направлений философской интерпретации религии, включая не только протестантскую, но и католическую религиозную философию.

¹ Марбургская школа неокантианства в лице христианина? На-торпа признавала единственным подлинным содержанием «религии в пределах границ гуманности» нормативные требования нравственного долга. Г. Коген, стоявший на позициях иудаизма, не отрицая связи между религией и этикой, признавал их своеобразие. В этическом учении Канта он видел выражение ветхозаветной морали. В учении Когена бог есть «центр всех идей, идея истины». В отношении человека к богу он усматривал непосредственную связь «Я — Ты».

276

Попытка ассимиляции кантовского критицизма католической мыслью была предпринята Ж. Марешалем (1878 — 1944) и его школой (К. Ранер, Э. Корет). В соответствии с методами трансцендентальной философии эта форма апологии религии исходит из того, что человек и без сознательной рефлексии относительно «материального» содержания истин, черпаемых им из религиозной традиции, является антропологически и «формально» открытым для христианского послания.

Попытка сопоставить системы Канта и Фомы Аквинского и найти связь между трансцендентальной философией и традиционной метафизикой означала признание несостоятельности тех средств апологии религии, которыми располагала неотомистская философия. Это был шаг в сторону «светской» философии, отход от тех изоляционистских позиций, которые предписывались антимодернистским курсом церкви. Однако шаг неуверенный, сам по себе ничего не решавший, а только намечавший тенденцию, которой предстояло получить развитие.

Современные католические философы, признающие необходимым решительное обновление философских основ доктрины церкви, указывают на то, что трансцендентально-философское обоснование религии по своим исходным посылкам и конечным выводам, подобно естественной теологии, заключено в границах

внеисторического способа рассмотрения. Трансцендентальное «эго» остается амбивалентным: оно должно быть вне времени и пространства, независимым от всех исторических опосредований и в то же время оставаться именно моим «я». Такая форма философии религии приемлема до тех пор, пока христианский мир еще относительно устойчив и сохраняет свои традиции. Но когда разрыв общественного сознания с религиозной традицией становится очевидным, трансцендентальная философия в качестве апологии религии становится неудовлетворительной. Она предстает лишь как видоизменение изжившей себя естественной теологии, претендующей на обладание вечной истиной о вечно пребывающей сущности бога, мира и человека. В тех случаях, когда, ощущая слабость трансцендентальной философии, некоторые ее сторонники пытаются внести определенные коррективы и исходить не из трансцендентального «эго», а из «историчности человека», сама эта «историчность» остается формальной, не связанной с реальной историей.

277

На протяжении 20 — 40-х годов XX в. католическая церковь настойчиво проводила курс реставрации томизма. Подавляющее большинство католических философов и теологов сохраняли верность томизму, хотя со временем становилось все более очевидным, что антимодернистский курс не только не приносит желаемых результатов, но и усугубляет разрыв церкви с современной действительностью. К 40-м годам кризис томизма стал уже очевидным, но церковь еще боялась предпринимать сколько-нибудь существенные изменения в философско-теологической доктрине, тогда как отдельные католические теологи все больше отходили от «школьного томизма», используя в целях апологетики развивающиеся в это время экзистенциализм и персонализм.

Появившаяся в 1926 г. «Философия религии католической теологии» видного католического теолога Э. Пши-вары¹ оставалась в общем и целом в рамках предписываемой церковью традиции. В качестве исходного принципа обоснования религии Э. Пшивара использовал учение об «анalogии бытия» («*anologia entis*»), согласно которому бог и его творение «сходны» и в то же время именно из-за этой своей схожести полностью отличны друг от друга — «несхожи», так как по способу своего бытия не идентичны, но аналогичны. Эта аналогия обнаруживается в соотношении имманентного и трансцендентного, тела и духа, необходимости и свободы и т. д. Однако учение об «анalogии бытия», составлявшее ядро томистской метафизики, Э. Пшивара пытался разрабатывать при помощи новых приемов мышления, используя философию Кьеркегора и экзистенциализм вообще, а также кантианство. Кроме того, он явно тяготел к традициям августианства.

Влияние экзистенциализма на личностную проблематику веры особенно сильно сказалось в работах самого крупного современного томиста Ж. Маритена, о котором уже шла речь. Он стремился решать с позиций томизма философские проблемы, возникшие сегодня в различных областях жизни — политической, научной, художественной. Маритен как бы вводит томизм в современную культуру, обновляет его проблематику, отходя от школьного изложения томизма в духе аристотелевской философии,

1 E. Przywara. Religionsphilosophie katholischer Theologie. Oldenburg, 1926.

278

совершенно чуждого проблемам современности. Подчеркивая необходимость синтеза метафизики, теологии и мистики в познании истины, Маритен под метафизикой понимает отражение экзистенциальной, актуальной действительности. С его точки зрения, философия и теология имеют предметом своих исследований одного и того же бога. Человек, стремящийся к подлинной мудрости, не может остановиться на ответах, даваемых философией, которая исследует бытие в его отношении к естественной «тайне бытия». В конце концов он приходит к тому богу, которого ему указывает откровение; только вера и теология полностью приближают человека к действительности и помогают ее объяснить.

Маритен осознавал свою философию как философию антисовременную, особенно со времен «Антимодерниста» (1922 г.). Направление современной мысли — против нас, заявлял он неоднократно. Ему представлялось, что отказ от рационального богопознания обесценивает человеческий разум. И в то же время метафизика, ведущая к богу, не означает высшей, подлинной близости к нему: бог стоит выше всякой идеи бытия. Его созерцают не для того, чтобы познать, но для того, чтобы любить. Последователи Маритена воспринимали его метод как критический реализм, обязывающий внимательно отнестись к разнообразию путей к единому.

Персонализм Маритена заключал в себе, несомненно, определенное отступление от позиций «школьного томизма», считавшего чисто рациональную аргументацию достаточной для богопознания¹. Свойственное Маритену различие спекулятивной и практической философии дополнялось подчеркиванием большого различия между тем, на что способна философия по своему существу, и тем, на что способна та или иная реально существующая философия. Хотя де-юре разум способен познать бога из творения, это еще не означает, что он осуществляет это познание де-факто.

У истоков томистской реставрации стояли теологи, для которых философская проблематика ограничивалась исключительно внутренними потребностями католицизма. Утверждение о возможности чисто логически-рационального познания бога, например, для теолога И. Гредта в

1 / . Great. Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg, 1935.

279

1900 г. означало лишь подтверждение католической концепции богопознания в противовес протестантизму и его «союзнику» в католических рядах — «модернизму».

Спустя полвека более настойчиво подчеркивается тот момент, что фактически мышление, постигающее бога, может иметь место, только исходя из церковной христианской традиции и на основе опирающейся на веру экзистенции. Все чаще обращается внимание на то, что «естественное познание бога» в своих последних основаниях есть явление не имманентное полностью миру и не исключительно теоретическое, но совершающееся всей личностью в целом, при участии не только разума, но и воли. И хотя разум в сфере философии сохраняет самостоятельность по отношению к теологии и откровению, в сфере реальной жизни, реально протекающего познания он совершенно подчинен личности божественного «творца» и «управителя» мира.

Ограниченность и консервативность маритеновского экзистенциального томизма отчетливо сказались в его последних работах, особенно в «Крестьянине с Гаронны»

(1966 г.)¹. Эти работы подтвердили, что персонализм и экзистенциализм в философии религии себя исчерпали и в изменившейся ситуации совсем не кажутся чем-то самоочевидным и даже достаточно приемлемым, хотя в период между первой и второй мировыми войнами они имели определенную значимость.

Персонализм явился вынужденным, но недостаточно решительным коррективом неосхоластики. Это была попытка показать непреходящую, лежащую за пределами изменчивого социального бытия основу веры в условиях возрастающей секуляризации мира. Такую основу представители католического персонализма искали в некоем изначальном акте связи человека с богом, в антропологически трактуемом первоначальном отношении человека к «святому», которое характеризуется непосредственностью связи «я — ты». Однако отношение личности как основы, из которой вырастает вера, к «миру» социальных, политических и прочих институтов католический персонализм рассматривает весьма абстрактно, вся сфера intersubъективного подвергается как бы приватизации, и религия утрачивает «социальное измерение», отрывается от мира. С позиций теологического персонализма и экзи-

¹ J. Maritain. *Le Paysan de la Garonne*. Paris, 1966.

280

стенциального томизма христианство не видит и не стремится искать в изменяющемся мире новых шансов для веры в самих этих изменениях; оно оценивает их только негативно, оставляет вне рассмотрения как нечто лежащее за пределами христианской рефлексии, как относящееся исключительно к секуляризирующемуся миру.

Маритеновская христианская философия оказалась явно несостоятельной формой апологетики. Ей было чуждо понимание того, что человек включен не только в непосредственные отношения «я — ты», но и опосредован многими другими отношениями, живет в системе intersubъективных связей, так или иначе связан с многообразными общественными институтами. По мнению католических критиков маритеновской концепции, религиозная жизнь в современных условиях должна иметь характер критической субъективности и в то же время — быть связанной с социально-политической действительностью. Персонализм и экзистенциализм разрешают это противоречие в оторванной от мира сфере «субъективного», «внутреннего», «внутри человека», т. е. в оторванной от реальной современной социальной действительности «субъективности», тогда как сегодня эта оторванная от мира «замкнутая, внутренняя субъективность» все больше разрушается, становится окончательно непригодной для оправдания и обоснования религии.

К концу 40-х годов неотомизм столкнулся с растущей оппозицией внутри церкви, в среде католических философов и теологов.

Все томистское мышление движется вокруг вопроса о боге. Христианской вере в трансцендентного бога, бога-творца, соответствует предлагаемая томизмом теистическая и глубоко дуалистическая метафизика, в которой бог и мир противостоят друг другу как абсолютное бытие и первая причина — и как конечное и сотворенное бытие. Эта метафизика призвана подкрепить веру в бога «доказательствами» его существования, логически убедительно вывести существование бога из «проявлений» его в этом мире.

С этой целью заранее предполагается, что между «вечным, совершенным» бытием бога и преходящим, несовершенным бытием мира существует сходство — аналогия бытия, которая и дает возможность заключать от конечного бытия к бесконечному и посредством ряда отрицаний совершить восхождение от свойств, характери-

281

зующих мир (изменчивость, конечность, несовершенство и пр.), к свойствам бога (вечный и непреходящий, совершенный — всемогущий, всезнающий, всеблагий). В абсолютном божественном бытии снимаются все противоположности, для него не существует никакого различия между возможностью и действительностью.

Сотворенный богом мир представляется как осмысленно расчлененный, иерархически упорядоченный: материя, растения, животные, бессмертная душа, дух. Самым совершенным творением божьим является человек, обладающий бессмертной душой, свободой воли и духом. В отличие от менее совершенных существ, человек способен порвать узы животного существования и возвыситься до чисто духовного бытия, доказывая тем самым свою свободу и утверждая свое достоинство. Но человеческий дух нельзя сравнивать с божественным, человек — ничто в сравнении со всемогущим богом.

Метафизическая сущность бога в томистской доктрине заключается в том, что он есть «само бытие». Поскольку бог есть «само бытие», он не просто обладает бытием, как все вообще существующее, — сущность и существование в боге совпадают, и, следовательно, он означает всю полноту бытия, не ограниченную небытием. Он заключает в себе все совершенство бытия. Бог есть «чистое бытие», «чистая актуальность» (*actus purus*). Он с самого начала представляет собой чистое совершенство и покоится в себе, ибо всякое изменение предполагает наличие еще не существующего, т. е. несовершенного. Изменчивость — признак несовершенства бытия, бог пребывает неизменным. Бог противопоставляется, таким образом, в томистской теологии миру как бытие абсолютное — бытию обусловленному, как совершенное и неизменное — контингентному, несовершенному миру, где все преходяще и изменчиво. И поскольку все телесное изменчиво и преходяще, т. е. с необходимостью содержит в себе небытие, бог в качестве чистого и абсолютного бытия есть чистый дух, есть духовная личность.

Поскольку бог есть причина бытия всех вещей, внутренне присущая им и в них действующая, постольку следует признать, что «бог действует во всех вещах изнутри». В этом смысле томистское учение о взаимодействии бога с сотворенным им миром противостоит деизму, позволяя утверждать постоянное присутствие бога в мире и сверхъестественное вторжение в него в виде чуда.

282

Таким образом, идея трансцендентности бога миру, выраженная в понятии бога как бытия, существующего самого по себе, дополняется в томизме идеей имманентного присутствия бога в мире сотворенных вещей. Трансцендентный миру бог одновременно оказывается имманентно присущим ему.

Католические теологи видят достоинство томистской концепции бога и богопознания в том, что она позволяет якобы ос'4'ить две важнейшие проблемы. Во-первых,

разработать «доказательства бытия бога» в согласии с наукой и, во-вторых, признать ценность земной жизни, но не в ущерб богу.

Однако к настоящему времени ситуация для религии изменилась настолько, что томизм во многом потерял для церкви прежнее значение. Решающим является то обстоятельство, что томистское понимание бога, развитое на основе идеалистической онтологии, оказалось не только уязвимым для критики со стороны науки и научной философии, но оно стало также препятствием на пути создания такого варианта христианства, которое не уводило бы человека от мира во имя бога, а, наоборот, стимулировало бы его активную деятельность в этом мире. Католические философы характеризуют существо данной проблемы таким образом: если бог понимается как само бытие, то бытие за пределами бога теряет ценность и самостоятельность.

В силу этого традиционное для католицизма томистское понятие бога все больше подвергается критике со стороны католических теологов, которые в поисках ново-то понятия бога идут путями, аналогичными тем, которыми шла протестантская теология.

Если суммировать и изложить вкратце те мотивы, которые заставили католических теологов заняться переосмыслением схоластически-томистской доктрины, то они сводились в основном к следующим моментам.

Бог, понимаемый как «само-по-себе-бытие», как метафизическая сущность, бытие которой обосновывается томистской «естественной теологией», представляет собой некую отвлеченность, абстракцию. Это — «бог философов». Он имеет мало общего с богом христианской веры как личностью, с которой человека связывают отношения глубокого интимного, личного порядка. Томизму предъявляется обвинение в том, что он схоластически умерщвляет «живую веру» сухой рассудочностью там, где она

283

вовсе неуместна. Кроме того, отношение между богом, понимаемым как первопричина всего сущего, и человеком оказывается, при всех оговорках, в конце концов отношением не «диалога», а скорее — отношением детерминации. Такая концепция правомерна и естественна в условиях средневекового сословного регламентирования личности, но не в нынешних условиях, когда требование свободы становится лозунгом борьбы масс.

Немало трудностей томистская концепция бога создает и в отношениях теологии с современным естествознанием. В конце концов, вторжение трансцендентного бога в «мир» нельзя понимать иначе как манифестацию в этом мире «сверхъестественного», т. е. как чудо. Как совместить ее с одним из устоев современной естественнонаучной мысли — с принципом всеобщей детерминированности явлений природы? Можно ли вообще мыслить бога как трансцендентную сущность?

К этому добавляется еще одна проблема, которая даже более существенна не в естественнонаучном, а в социальном аспекте. В томистском понимании бог оказывается синонимом неизменности, вечности. Такое понимание бога было само собой разумеющимся, когда господствовало убеждение в том, что за внешне изменчивой действительностью кроется некая неизменная сущность. Современное мышление под воздействием естествознания радикально порвало с таким представлением и в принципе отказалось от поисков неизменной сущности вещей. Признание неизменного первоначала, неизменной сущности и первоосновы бытия

предопределяет общий характер христианского мировоззрения, исключая из него идею развития в подлинном и полном смысле слова. Христианская концепция в такой традиционной интерпретации исключает возможность признания революционного преобразования мира. Божественный «порядок» исключает революцию, он вечен так же, как вечна и абсолютна «божественная истина».

Вполне естественно, что католицизм, основывающийся на томистской доктрине, отверг идею эволюции в природе и истории, включая и революционные преобразования общества. Все больше католические теологи начинают осознавать, что томизму чужда идея развития, что он лишен историзма, что эти идеи — завоевания позднейших стадий развития человеческого мышления, которые

284

требуют внести коррективы в христианское мировоззрение.

Католические критики томизма считают необходимым переработать его космологию на основе результатов современных естественных наук; они считают, что представления о мире в томизме чрезвычайно статичны, что томизм игнорирует изменения, развитие мира.

Еще настойчивее подчеркивается сегодня необходимость познать роль субъекта, человека в познании и в истории; обновление томизма идет по пути антропологизации. В связи с этим аргументы в пользу существования бога предлагается черпать не в устаревших положениях аристотелевской физики или в пробелах современных научных знаний, но обратиться к более широкой онтологической проблематике и, что еще более важно, — к поискам бога в истории.

Наконец, определенные сомнения томизм внушает современным католическим философам в связи с тем, что он не преодолел кантовскую критику, а лишь отбросил ее.

Ортодоксальный томизм современные католические мыслители упрекают в узости и ограниченности, в том, что он был «закрыт» для доступа идей Канта, Гегеля, Дарвина, Маркса, Хайдеггера. Вот почему многие католические философы считают, что нельзя вернуться к томизму Жильсона или Маритена, что необходим новый синтез — не томизм, но «философствование в духе томизма»¹.

Значительной вехой на пути католической мысли к «аджорнаменто» была феноменология Тейяра де Шардена (1881 — 1955). Она была порождена стремлением органически включить христианство в контекст современной действительности как движущую силу ее развития. По его мнению, христианство, прежде чем стимулировать развитие мира, должно само быть оплодотворено плодами его развития на современном уровне — оно должно быть преобразовано соответственно новой действительности, в которой видение мира формируется наукой, а сам мир становится ареной активной деятельности человека, созидającego свое будущее.

Тейяр искал такого «видения мира», которое позволило бы не противопоставлять естественную закономер-

¹ K. Rahner, *Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin*. — «Thomas von Aquin 1274 — 1974», München, 1974.

ность деятельности бога-творца, совместить признание существования бога с признанием причинной обусловленности явлений природы. Тейяр признавал за материей определенные созидательные возможности, он видел в ней источник силы и радости, а не только зла и греха. Он намеревался основать свое видение мира на научной основе, хотя оно должно было остаться религиозным. Саму науку Тейяр рассматривал как разновидность «божественного откровения», как форму «естественной религиозности», способную ускорить продвижение человека к богу. В попытке приспособить религию к науке Тейяр пришел к тому, что его собратья по церкви квалифицировали как «натурализацию сверхъестественного», как растворение божественного в мирском. Поэтому его концепция «христианского эволюционизма» была подвергнута критике в энциклике «*Humani generis*» («Род человеческий», 1950 г.). Эта энциклика была главным официальным ответом на неомодернизм. Ее направленность достаточно ясно характеризует подзаголовок — «О некоторых ложных воззрениях, которые угрожают основам католического учения».

Среди «заблуждений времени» названа прежде всего эволюционная теория. Опасность ее, согласно энциклике, состоит в том, что она чревата монистическими и пантеистическими выводами, и все это — на руку «коммунизму» и «диалектическому материализму». Кроме того, эволюционное учение, отвергая все абсолютное, прочное и неизменное, подготавливает почву для появления такого заблуждения новейшей философии, как экзистенциализм, который «пренебрегает неизменной сущностью вещей и сосредоточивает свое внимание только на существовании отдельных предметов». Рядом стоит ложный «историзм», «обращающий внимание только на события в человеческой жизни и уничтожающий основы любой истины и любого общепринятого закона, как в философии, так и в христианских принципах веры».

Энциклика «*Humani generis*» подтверждает тезис I Ватиканского собора о «естественном познании» бога. Но теперь оно признается делом несравненно более трудным, чем это казалось в конце XIX столетия, ибо на пути к познанию разум человеческий подстерегают многочисленные помехи практического и морального характера, сбивают с истинного пути многочисленные заблуждения.

Для того чтобы разум выполнил свою религиозную задачу, утверждается в энциклике, он должен опираться на традиционную «здоровую философию», основы и главные положения которой проверены и одобрены учением церкви и соответствуют божественному откровению. И в этой философии церковь представляет решать некоторые вопросы специалистам, разумеется вопросы второстепенные. Что же касается основных принципов и главных положений «здоровой философии», то они «не могут быть предоставлены свободному решению». Здесь можно стремиться только к чисто формальному совершенствованию, так как «никто никогда не имеет права исправлять их в основном, или сблизать с ложными принципами, или рассматривать их как величественный, но устаревший памятник». Поэтому, резюмируется в энциклике, церковь требует, чтобы будущие пастыри проходили философское обучение на основе учения Фомы Аквинского. Оно находится в полном согласии с божественным откровением, дает прочный фундамент вере и служит «здоровому прогрессу». Обвинение в «рационализме» не заслужено то-мизмом. Он представляет собой единственную, абсолютную по своему значению метафизику. И в то же время, по мнению папы Пия XII, томизм имеет огромное значение потому, что он отвечает

потребностям современной культуры. Католическая догма не может быть соединена ни с какой другой философией, кроме «вечной философии», т. е. томистской метафизики.

Современная мысль в энциклике «*Humani generis*» характеризуется тем, что в ней остро ощутимы история, развитие. Становление в ней превращается в «историзм» и «философский релятивизм», которые несовместимы с аонятием откровения, ибо подрывают в самой основе всякую истину и всякий абсолютный закон, как в области философии, так и в области христианского догмата (6, 7, 8)'. Тем самым определяется отношение не только к диалектическому материализму, но и к экзистенциализму, к эволюционизму в биологии, а также к «христианскому эволюционизму» Тейяра де Шардена, к философскому историзму в любых формах его проявления.

Другую черту современной мысли энциклика видит в «попытке... исследовать иррациональное и ввести его в

' «*Humani generis*» — «*Revue thomisme*», t 50 (1950), p. 5 — 31. (Цифры в скобках указывают соответствующие разделы энциклики)

287

расширенный разум». Современная (буржуазная), философия, говорится в энциклике, полярно противоположна рационализму прошлого века, как сциентистскому, так и идеалистическому, и в этом якобы состоит прогресс философской мысли, но и одновременно опасность, поскольку в лоне этой реакции против рационализма наблюдается тенденция дискредитировать интеллект и выработанные им понятия и «объявить невозможным получение объективной истины, имеющей универсальное значение, кроме как в пределах положительной науки и математики». Но это тоже не согласуется с «духом христианства», т. е. с католическим пониманием веры и путей богопознания.

В энциклике решительно отвергалось мнение, что любая философия, любой способ высказывания, при некоторых исправлениях или некоторых дополнениях в случае надобности, может согласоваться с католическим догматом, и перечислялись некоторые из тех теорий, расхождение которых с католическим догматом представлялось очевидным. Это — «экзистенциализм, как тот, который исповедует атеизм, так и тот, который вообще отрицает значение метафизического рассуждения» (49) и, «пренебрегая неизменными эссенциями существ, интересуется только экзистенцией единичного» (6).

Энциклика «*Humani generis*» была завершающей акцией католического антимодернизма, призванной продемонстрировать его торжество. В действительности он ч явилась симптомом полного бессилия и предвестником полного краха.

II Ватиканский собор (1962 — 1965) знаменовал собой попытку придать христианскому учению такой вид, который бы соответствовал современному уровню развития общества. Чтобы найти свое место в современном мире, церковь ищет возможность противопоставить марксизму христианскую альтернативу. Перед католической теологией эта задача поставила сложную проблему, связанную с необходимостью пересмотреть традиционную для христианства оценку «земного» и его соотношения с «небесным». Чтобы сформулировать альтернативу марксистскому реальному гуманизму, надлежало признать значение «земных целей» и в то же время избежать опасности «преумножения сверхъестественной цели». Церковь вообще не может

предстать перед миром как институт, предназначенный для того, чтобы способствовать именно

288

земному благополучию человека, и в то же время она не может игнорировать его реальные нужды и заботы.

Сторонники обновления оказались вынужденными самой логикой своей позиции пойти на известного рода «возвышение мира», как того «места», где совершается откровение бога: в истории и в человеческих деяниях открывается и обнаруживается божественное. В противоположность этому консерваторы подчеркивали «греховность» мира, противоречивость и слабость человека, его (неспособность направлять свою собственную историю.

В принятой II Ватиканским собором догматической конституции о божественном откровении было подтверждено главенство иерархии в аутентичном истолковании смысла откровения. В понятии веры подчеркивался момент «переживания таинства», вера представлялась как «диалог» человека и бога. Эти формулировки обнаруживают влияние теологического персонализма и экзистенциализма. II Ватиканский собор признал, что чтение «священного писания» и доступ к богу открыты всем, но тем более важна и необходима направляющая рука иерархии.

В документах собора в то же время отмечалось, что откровение выражается в евангелиях через посредство «человеческих авторов». Следовательно, они несут черты определенной исторической эпохи. Таким образом, при прочтении евангелия можно и нужно учитывать «социальный контекст». Но тут конституция предписывает отказаться от намерений искать подлинный смысл христианских текстов в социальной действительности определенной исторической эпохи.

Итак, II Ватиканский собор, созванный в 1962 — 1965 гг. с целью обновления доктрин и структур католицизма применительно к современному миру, красноречиво засвидетельствовал признание церковью необходимости изменения той философско-теологической ориентации, которая была выработана I Ватиканским собором и настойчиво проводилась на протяжении последних ста

лет, когда в католической мысли безусловно доминировал томизм.

В послесоборном католицизме на смену былой монополии томизма пришел своего рода плюрализм. Так, широко распространившийся тейярдизм воспринимался как течение оппозиционное томизму. Католические философы охотнее и чаще, чем раньше, стали обращаться к фе-

289

номенологии, экзистенциализму и другим течениям современной буржуазной философии, ища новый духовный синтез, новую философскую ориентацию церкви.

Сегодня, как это отмечают сторонники обновления католической философии, времена энциклики «Aeterni patris» и опубликованных по инициативе Пия ? 24-х то-мистских тезисов (1914), которые предписывали членам церкви строго следовать учению Фомы Аквинского и широко его распространять, уже миновали.

Можно достаточно уверенно констатировать, что многих католических философов ныне стесняет или даже шокирует «школьный неотомизм» как свидетельство конфессиональной ограниченности и предвзятости, как симптом консерватизма и закостенелости философской мысли католицизма.

Сторонники новой философской ориентации католицизма признают, как правило, значение томистской традиции в более широких рамках неосхоластики, которую старательно пытаются приобщить к современной философской мысли. Былые притязания католической философии на монопольное обладание истиной начинают тем самым уступать место стремлениям к «диалогу» с современным миром и его философией, поиску новой по своему духу философии, «открытой» для такого диалога и достаточно «универсальной». В результате в послесо-борное время наметилась тенденция к развитию плюралистически ориентированной католической философии.

Направленная к тому, чтобы обновить и тем самым упрочить идейные устои католицизма, эта тенденция могла внушить опасение приверженцам не только консервативного, но и умеренного курса. Достаточно сказать, что в некоторых крайних своих проявлениях она была связана с призывом отказаться от томистской традиции вообще. Ватикан счел необходимым положить конец опасному брожению и вновь обратиться к томизму. В этих целях были использованы мероприятия по случаю 700-летия со дня смерти Фомы Аквинского.

Когда сейчас папа Павел VI утверждает, что «многочисленные элементы доктрины св. Фомы сохраняют свою актуальность и в наши дни» \ то он говорит о Фоме как «великом Докторе церкви», поясняя сразу же, что «в пер-

' «Lettre de Paul VI pour le septieme centenaire de saint Thomas d'Aquin». Rome, 1975.

290

вую очередь это относится к защите и углублению Ак-винатом истин божественного откровения». Иными словами, папа поддерживает своим авторитетом тех католических теологов и философов, которые следуют томистской традиции, считая ее наиболее эффективной в деле защиты и обоснования «истин католической веры».

В этом контексте утверждение Павла VI о «непреходящем значении св. Фомы» приобретает явно антимодернистский смысл, как бы суммируя и в конечном счете отвергая активные поиски в последние послесоборные годы новой философской ориентации католицизма, ориентации за пределами томизма как средневековой, безнадежно устаревшей системы, неспособной «защитить и утвердить веру» в сознании современного человека.

Признав, что в современной церкви есть теологи, которые «не желают прислушиваться к рекомендациям св. Фомы», папа Павел VI утверждает, что «св. Фома находится среди тех, кто продолжает приносить пользу вере и распространению истины христианства», и что глубоко ошибаются те приверженцы новшеств, которые полагают, что он препятствует этому. Как бы подводя итог дискуссии о том, помогает или мешает ныне томизм церкви ввиду тех опасностей, которые таят в себе для католицизма происходящие в мире перемены, Павел VI призывает покончить с этими спорами и считает, что было бы полезнее «серьезно поразмыслить над тем, каким образом можно

использовать его (Аквината. — Ред.) труды, так необходимые сегодня для оживления духа и мысли».

Глава католической церкви осуждает тех, кто полагает необходимым отказаться от томизма во имя обновления доктрины церкви. Он утверждает в противовес им, что якобы «Фома Аквинский и в нашу эпоху не потерял значения как создатель плодотворного направления в развитии мысли, как человек, которому удалось проникнуть в суть вещей». Выступление папы, таким образом, определенно направлено против тех, «кто, заведомо отвергая учения и опыт классиков католицизма, пытается искусственно приспособиться к нашему времени».

Когда Павел VI говорит об актуальности и непреходящем значении учения Фомы Аквинского, он имеет в виду не только его значение для церкви в деле защиты и обоснования «божественного откровения». Он берет на себя смелость «рекомендовать Фому Аквинского как большого мастера в искусстве правильно мыслить и пра-

291

вильно решать важнейшие философские и теологические проблемы». Он предлагает средневековую схоластическую доктрину как инструмент «для широкого диалога церкви с современным миром».

2. По ту сторону томизма

Однако те католические теологи и философы, для которых диалог представляет нечто большее, нежели просто модный лозунг, приходят к выводу (как, например, К. Ранер), что томизм непригоден для анализа современности, что он говорит на устаревшем языке, языке непонятном современному верующему. Поэтому католическая философия должна выйти за рамки томизма. Если исходным пунктом томистской философии является вне-субъектный мир, космос, то сегодняшняя действительность ставит в центр внимания человека, ей нужна антропологически ориентированная философия.

Одной из попыток католической философии преодолеть рамки томизма, сохраняя в то же время определенную преемственность с ним, является трансцендентальный томизм, который первоначально получил развитие на основе диалога с Кантом. Вслед за Марешалем его сторонники принимают исходные положения субъективизма Канта, но добавляют к нему, что в любом суждении имплицитно (неявно) присутствует еще более основополагающее суждение о его истинности. Это утверждение объективной истины также неизбежно присутствует всюду — даже в суждениях, отрицающих объективную ценность человеческих знаний, — потому что субъект, его разум априори «настроен» на объект, на полную истину. Именно такое устремление и указывает человеку бесконечность, ведет к богу.

Мысли Марешаля и некоторые положения экзистенциализма Хайдеггера получили развитие в работах К. Ранера¹. Он также считает, что познание содержит наряду с познанием конкретного утверждение о том, что нечто вообще существует. Человек непрерывно стремится к познанию, постоянно спрашивает, ставя вопрос о существовании. И любой вопрос предполагает некое предварительное познание, поскольку о совершенно неизвестном

¹ К. Rahner. *Höher des Wortes. Zur Grundlegung einer Religi-onsphilosophie*. Freiburg, 1971.

спрашивать невозможно. Человеческое познание всегда находится на пути к познанию сущего, но это познание каким-то образом уже обладает сущим.

Следовательно, в основе познания заложено определенное тождество владеющего сущим познающего и познанного сущего. Вопрос состоит не в том, как преодолеть пропасть между познающим и познанным, а в том, как появляется эта пропасть. Человек открывает самого себя и*сущее в себе только путем познания отличного от него мира. Возможности метафизики покоятся на том, что человек в любом акте познания познает сущее, в конечном счете — абсолютно существующее, ибо непрерывно задается вопросами относительно «сущего в целом».

В силу различия между тем содержанием познания, которое выражено в понятиях, и тем, что неизбежно присутствует в любой интеллектуальной деятельности, хотя и не выражено явно, человек может формально отрицать то, что имплицитно считает правдой. Это составляет основу антропологии трансцендентального томизма: человек открыт в сторону бесконечного, но стремление познать бесконечное он может реализовать лишь через развивающееся познание материального мира. Человек знает о бесконечном, каким-то образом приобщен к нему, хотя непосредственно имеет дело только с преходящим, временным, относительным. Доказательство существования бога призвано не формулировать нечто новое, но сознательно выразить то, о чем человек уже знает, ибо человек знает о боге, независимо от того, называет ли его богом, признает его существование или отрицает, поскольку трансцендентальная основа познания или решения присутствует в любом индивидуальном познании или решении человека.

Среди католиков, пытающихся совершить переход из мира томистской схоластики в мир критической философии и исторической рефлексии, особенно большое влияние получил в последнее время Б. Лонерган. Главное его произведение — «Способность проникновения: изучение человеческого понимания» (1957) ¹.

Представители правого крыла церкви видят в Лонергане нового Фому Аквинского, который через современную теорию познания возвращается к классической теистической метафизике, на фундаменте которой могут

¹ B. Lonergan. *Insight: A Study of Human Understanding*. 1957.

быть возведены старые догмы. Действительно, Лонерган никогда не подвергал сомнению или изменению хотя бы одно из традиционных положений учения и веры католической церкви. В то же время представители левого крыла видят в Лонергане нового Канта, развивающего не столько систему, сколько метод. Этот метод они используют для развития индивидуального познания. «Философия познания (*insight*), — писал Лонерган, — составляет тот путь, на котором отдельный человек способен открывать самого себя, становится самим собой, способен усваивать свое рациональное самосознание». Это отнюдь не система, которую можно бы зазубрить как новую сумму истин, а объективация способов сознания, которые каждый может открыть в себе самом. Это — философия, которая начинается с саморефлексии отдельного субъекта.

Трансценденталии встречаются в различных контекстах и инвариантны (неизменны) по отношению к культурному изменению. В то время как категории нуждаются в определяющих вопросах и дают определяющие ответы, Трансценденталии содержатся в вопросах до ответов. Они суть радикальное интендирование, которое движет нас от невежества к знанию'. Интеллект выводит нас за рамки опыта, задавая вопросы «что», «как» и «почему». Разум ведет дальше, он судит о правильности ответов интеллекта. Поиски смысла и ценности устремлены за рамки факта, желания и возможности, чтобы судить о том, что есть благо, а что лишь кажется им. «Так что, если мы объективируем содержание интендирования интеллекта, мы образуем трансцендентальное понятие интеллигибельного. Если мы объективируем содержание разумного интендирования, мы образуем трансцендентальные понятия истинного и реального. Если мы объективируем содержание респонсивного интендирования, мы получаем трансцендентальные понятия ценности, истинного блага»².

Трансцендентальный метод имеет ряд функций и характеризуется причастностью к теологии, поскольку объекты теологии не выходят за пределы трансцендентальной сферы. Но эта сфера не ограничена таким образом, что

' В Lonergan Method in Theology, 2 ed. New York, 1973, ? 11.

2 Ibid, p. H-12.

294

«за» ее пределами нет ничего: трансцендентальные понятия интендируют все относительно всего, включая и то, что остается непознанным. «Иными словами, трансцендентальное поле определяется не тем, что человек знает, и не тем, что он может знать, но тем, о чем он может спросить; и только поскольку мы можем задать больше вопросов, чем на них ответить, мы знаем об ограниченности нашего знания»¹. Трансцендентальный метод обес-печивает антропологический компонент теологии.

Личность достигает аутентичности в самотрансцендировании. Сначала самотрансцендирование — познава-

тельное, затем оно становится моральным, что предполагает благодеяние, которое возможно лишь в обществе. Способность самотрансцендирования актуализируется в любви — человек становится бытием-в-любви. Любовь вообще, без конкретного объекта — это любовь к чему-то трансцендентному, т. е. к тому, что реально во мне, в моем сердце. Способами религиозного выражения являются уже известные стадии значения, вследствие чего бог Представляется и понимается различно. «Когда различаются и соотносятся сферы здравого смысла, теории, внутреннего чувства (inferiority) и трансцендентности, легко понять многообразие религиозных высказываний. Ибо источник и ядро религии — в опыте тайны любви и благоговейного страха, а это относится к сфере трансцендентного. Ее [религии] основы, главные понятия и отношения, ее метод получают из сферы внутреннего чувства. Ее техника раскрывается в области теории. Ее поклонение и учение — в сфере здравого смысла»².

Религиозное обращение означает любовь к совершенно иному миру. Все виды обращения реализуются через са-мотрансцендирование. Когда интеллектуальное, моральное; а религиозное обращение имеют место в одном соз-

нении, происходит снятие, вводящее нечто новое, но не отвергающее старое целиком, а включающее его в себя. В этом смысле религиозное обращение включает в себя моральное, а моральное — интеллектуальное. Рассматривая соотношение изменчивых и постоянных элементов догм, Лонерган исходит из того, что они развиваются в контексте культуры, но их основное содержание не является эмпирическим. «Постоянство догм является резуль-

' В. Lonergan. *Method in Theology*, p 24.

2 Ibid, p. 114.

295

татом того факта, что они выражают тайны откровения С другой стороны, их историзм есть следствие того, что (1) высказывания имеют смысл только в своих контекстах, (2) контексты развиваются, а развивающиеся контексты многообразятся» *.

Лонерган приходит к выводу, что главную опасность единству религии представляют не лингвистические или социокультурные различия (такой плюрализм терпим), а отсутствие или недостаток в человеке интеллектуально-морально-религиозного обращения.

В конечном счете бог живет «в душе каждого», включая и атеиста. Религия делает его достоянием сознания Вот почему проблемы методов теологии, способствующих «обращению», приобретают в этом контексте столь большое значение. Что касается самого обращения, то оно сводится к проблеме адаптации религии к современным социальным, политическим, научным и культурным процессам общественной жизни, ее истории.

В этой связи заметное явление в современной католической теологии представляет собой упоминавшийся ранее К. Ранер. Прежде всего потому, что он олицетворяет разрыв с застывшим, окостеневшим миром неосхоластического образа мышления, основательную по существу, хотя умеренную по форме, конфронтацию схоластической традиции с позиций трансцендентальной и экзистенциалистской философии. Он стремится вывести католицизм из своего рода духовного гетто на пути диалога с современным миром, который воспринимается как плюралистическая действительность. Ранер оказал определенное влияние на ход дискуссий и решения II Ватиканского собора.

Его отношение к томистской традиции определяется тем, что он ценит в ней не готовые формулы, понятия, слова, но свойственное Фоме Аквинскому стремление к христианскому синтезу действительности, включая и те формы ее проявления, которые кажутся враждебными христианству. Католицизму нужен, по мнению Ранера, не томизм, но философствование в духе томизма. Сам он интерпретирует томистскую метафизику познания с позиций трансцендентальной философии, представляя человека как существо, трансцендирующее бога, поскольку, объясняя мир, человек якобы всегда исходит из пред-

' В Lonergan. *Method in Theology*, p. 326.

296

ставления о боге. Эта посылка является в теологии Ранера основополагающей: поскольку человек понят как абсолютная трансценденция к богу, «антропоцентричность» и «теоцентричность» в теологии перестают быть противоположностями, но представляют, строго говоря, одно и то же, рассматриваемое лишь с двух разных сторон, и один аспект не может быть понят без другого. Антропоцентричность в теологии никоим образом не противостоит строжайшей ее теоцентричности, но противостоит мнению о том, что человек для теологии является частной темой, наряду с другими, или тому, что в теологии можно что-то сказать о боге, не говоря при этом о человеке, и наоборот. Для Ранера характерна именно антропоцентрически ориентированная теология.

Схоластическому объективизму Ранер противопоставляет, таким образом, антропологически разрабатываемую теологию. Но при этом он исходит из того, что теология представляет собой «слушание личного откровения бога человеку»¹ Она всегда покоится на факте существования божественного «Логоса». В отличие от всех других наук, которые представляют собой антропологию и базируются на человеческом «логосе», теология существует лишь потому, что «слово божье» исторически дается человеку.

Позитивная теология есть сама кериigma, есть слушание непосредственно «слова божьего», а не метафизическая рефлексия по поводу того, что человек услышал в откровении и во что он уверовал. Позитивная теология существует потому, что говорит бог, а не потому, что человек размышляет о боге. Но такая теология предполагает «теологическую антропологию» как неосознанное самосознание человека, как предпосылку самой теологии. Эта фундаментально-теологическая антропология (в отличие от «позитивной») является метафизической наукой, охватывает всю область метафизики. Эта фундаментально-теологическая теология и является, по мнению Ранера, философией религии в собственном смысле слова. Поскольку в ней речь идет о человеке, она выступает

¹ Для «новой теологии», представляемой Ранером, характерно преодоление схоластической, построенной на противопоставлении природы и благодати «теологии неба», обращение к «теологии земли», к «политической теологии» (K. Rahner. *Höher der Wortes*, S. 179 — 192, а также "Chancen des Glaubens — Fragmente einer modernen Spiritualität". Freiburg, 1971).

297

в качестве антропологии. Поскольку человек понимается здесь как существо, которое в своей истории свободно внемлет откровению божьему, это — «теологическая» антропология. Она является философией религии, поскольку религия рассматривается в ней не просто как культурный феномен, но познается как экзистенциальная связь человека с живым богом.

Философское познание бога возможно только в рамках метафизики. Поэтому естественная теология является сердцевинной общего учения о бытии, метафизики. Но общая онтология есть именно метафизическая антропология, знание человека в первую очередь о своем собственном бытии. Философия религии есть поэтому естественная теология, которая возможна лишь в неразрывной связи с метафизической антропологией. К. Ранер стремится приблизить христианство к сознанию современного человека, показать своеобразие эсхатологических высказываний христианства в их

отношении к современной практике прогнозирования будущего, опирающейся на конкретные науки.

Католическая теология рассматривает историю человечества как историю спасения людей богом и как мирскую историю. Ранер подчеркивает, что история спасения есть событие мирской истории, но спасение человека окончательно завершает его существование, дается ему богом и иначе невозможно: «Свершившееся спасение — не момент истории, а ее снятие, не предмет обладания или производства, а предмет веры, надежды и молитвы, и тем самым все мирские утопии спасения уже отвергнуты и осуждены как учения. История объявляется пространством, в котором нельзя найти спасения»¹.

Но несущая спасение благодать бога обладает действительностью «теперь», как воспринятая и внутренне изменяющая сила, хотя история спасения «скрыта» в мирской истории и исторические события сами по себе ничего не говорят о том, совершается через них спасение или нет². Ранер возражает против попыток свести содержание истин откровения к чисто индивидуальным экзистенциальным проектам. «Интерпретация эсхатологических высказываний писания, которая в ходе их «демифологи-

¹ К. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*. Munchen, 1971, S. 9.

² Однако историю спасения, по Ранеру, нельзя сводить и к трансэмпирической истории отдельного существования, происходящей «позади» мирской истории.

298

зации» просто «деэсхатологизирует» их таким образом, что все подобные... высказывания писания приобретают значение события, свершающегося в существовании отдельного человека и его решении, не может быть принята» католической теологией. Трактую бога как абсолютное непостижимое будущее человека, Ранер признает, однако, возможность некоторого косвенного, трансцендентального, метафизического знания о нем.

Вместе с тем история спасения проявляет себя в измерениях мирской истории: с помощью пророков, эмпирических фактов, которые названы «чудесами», в явлении Христа, в «знаках», показывающих, где именно произошло в истории спасение.

История спасения отлична от мирской истории потому, что спасительный характер свободных исторических решений человека остается для него скрытым, и вообще он не может быть исторически данным. Историческим, по мнению Ранера, свободное действие человека становится тогда, когда оно объективируется в слове, в образах объективного духа, в науке, искусстве, обществе и т. д. и становится предметом коммуникации между людьми. Но содержание свободного действия человека, которое связано со спасением, не может быть объективировано, ибо свобода действия не является рациональной, а содержание сознания мира — глубже и изначальней, чем содержание самосознания, и поэтому не может быть историческим. Спасение человека не достигается в результате принятых им решений: оно есть самоизъявление бога, есть свободное деяние бога. Таким образом, событие спасения содержится в мирской истории, но не дано в ней:

в спасение можно лишь верить и надеяться на него.

Откровение не является положительно высказанным сообщением об отдельном предмете, но есть изменение сознания, проистекающее из божественной благодати. «Если человек принимает такую возвышающуюся над природой трансценденцию, сверхприродный горизонт... он совершает то, что... христиане назвали бы верой. Из этого вытекает, что... история откровения и веры сосуществует с общей мирской историей»¹.

История спасения, отделяя от себя мирскую историю, демифологизирует и денуминизирует ее: христианство отказывается рассматривать «мир» как тело бога, подобно

¹ K. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 16 — 17.

299

тому как это делали греки. В этом отъединенном от бога мире, а не внутри одной лишь истории спасения живет христианин. Он вынужден иметь дело с реальностью мира. История спасения создает свою предпосылку, когда она божьим повелением создает мир и мирскую историю, как атмосферу веры и оправдания. «Ищущих спасения людей история спасения отсылает обратно в историю мира, которая остается темной, неистолкованной, необозримой, загадочной, и дает им завет оправдать себя в ней... Когда история спасения отделяет от себя отличную от нее мирскую историю, она посылает человека в демифологизированный мир, который есть не столько сфера управления богов, сколько материал для решения задачи, которая поставлена перед человеком...»¹

К фундаментальным основам теологии и самой христианской догмы Ранер относит тезис о том, что откровение, данная богом истина спасения, имеет историю. Именно потому, что наличествует история откровения истины спасения, имеет место и историчность теологии. Эту тему Ранер связывает с более широкой философской проблемой: возможно ли соединение абсолютности и историчности в истине?

Историю откровения нельзя представлять в виде суммирования сообщенных по отдельности истин: есть лишь одна-единственная истина, но она всякий раз имеет все более широкий горизонт. Для теологии сознание своей историчности означает, что она «должна считаться с изменениями, обусловленными совокупной ситуацией, в которой она исторически живет... Вера есть последнее, широкое и совокупное истолкование человеческого существования, ориентированное на ту его реальную конкретность, в которой должно быть достигнуто спасение всего этого существования... Суждение веры о человеке... должно ввести нас в его историческую ситуацию. Это предполагает как диалог с этой ситуацией, поскольку она уже осмыслена научно и теоретически, так и мужество войти в еще не рефлексированную ситуацию, принять ее и говорить из нее»².

Эта ситуация теологии сегодня определена в значи' тельной степени рационально-естественнонаучной картиной мира. Кроме того, ситуация теологии, в рамках ко-

¹ K. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 73. ² Ibid., S. 81.

300

торой она ведет беседу с «миром», обусловлена также грехом. Грех есть экзистенциальное определение человеческого существования и потому обуславливает также и познавательные акты человека. Поэтому историчность теологии как науки, как познания определена также и грехом, и это обстоятельство теологи должны учитывать при диалоге с миром.

Историчность теологии включает возможность и действительность заблуждения. «Возможность заблуждения в теологии есть радикальное свидетельство историчности теологии, поскольку теология относится к познанию истины как таковой»¹. Осознание этой историчности означает для теологии необходимость постоянно поддерживать диалог с духом конкретной эпохи, выражающимся в науках.

К. Ранер полемизирует с марксизмом и другими социально-философскими теориями по вопросу о временной и исторической специфичности человеческого бытия, ориентированного в будущее и будущем. Он утверждает, что религия постигает человека глубже и «первоначальней», чем все мирские учения, обнажая связь человеческого бытия с божественной трансценденцией, — связь, которая лишь затемняется «мирскими» идеологиями и утопиями. Поэтому последние не могут адекватно понять будущее человека, а их истины о человеке не могут сделать излишними положения религии.

Ранер полагает, что христианство содержит высказывания, которые можно назвать «метафизическими», так как они не могут считаться значимыми в области естественнонаучной эмпирии. Ранер подчеркивает, что отрицание всякой метафизики как ложной и недоказуемой необходимо ведет к признанию христианства идеологией:

там, где принципиально оспаривается возможность метафизических высказываний, там и христианство низводится до уровня субъективной идеологии.

Защищая христианство от обвинения в идеологичности, Ранер подчеркивает, что «метафизика дана неизбежно вместе с существованием человека. Он всегда интерпретирует свой опыт, исходя из предшествующего опыта, охватывающего этот опыт горизонта априорных предрешений. Действительная и истинная метафизика как раз состоит в рефлексии этих трансцендентальных, неизбеж-

¹ К. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 91.

но данных, несущих в себе свой свет и достоверность, имплицитно присутствующих в каждом духовном и свободном изъяснении существования. Поскольку метафизика как рефлексивное познание не создает эти импликации впервые, а рефлектирует всегда уже данные и делает их темой исследования, т. е. является тематизацией трансцендентального опыта, который, будучи неявной основой всякого эмпирического опыта и познания истины, превосходит последнее глубиной своего усмотрения и достоверностью, то именно поэтому метафизика может... выдержать незавершенность своей рефлексии, всегдашнюю необходимость начинать ее сначала, и ее несовершенство, и тем не менее может с уверенностью сказать, что искомое ею, сам трансцендентальный опыт... обнаруживается и в плюралистичности метафизических систем, которые кажутся поверхностному взгляду человека и историка философии худшего рода просто противоречивыми и создают таким образом впечатление одной лишь «поэзии в понятиях» и субъективного произвола»¹.

Если в принципе может существовать метафизика, которую нельзя разрушить средствами идеологической критики, то и христианство не может быть опровергнуто как идеология, потому что горизонт его высказываний не совпадает с горизонтом предметного повседневного опыта и естествознания. Христианство не дает "христианам конкретно-исторических императивов деятельности, не говорит им, что они должны делать «здесь и теперь», а возлагает на них всю тяжесть исторического решения.

Современный человек живет в эпоху техники, автоматизации и кибернетики. Он не просто существует в данной ему природной среде. Он сам создает себе свою среду, тогда как раньше культура лишь немного модифицировала среду. Основой существования всего современного мира стала планирующая рациональность, расчет, которые снимают «нуминозный» характер, свойственный ранее миру непосредственного опыта человека, человеческой активности. Согласно Ранеру, христианство не содержит никаких предсказаний, никакой программы будущего, ибо с самого начала знает, что человек не имеет такого будущего. Христианская эсхатология не есть мирская утопия. Тем не менее мирское будущее человека для христианства небезразлично. Овладение мирской ей-

' К. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 99 — 100.

302

туацией есть истинно христианская задача. Христианин призван подвергнуть критике существующее и принять участие в построении будущего вместе с другими людьми, которые это будущее стараются осуществить.

Христианство, однако, говорит человеку, что такое намеченное и осуществляемое будущее неизбежно будет конечным. Христианство утверждает конец истории как абсолютное будущее мира, но об этом конце христианство может сказать немного: об абсолютной трансцендентности можно говорить лишь негативно. Поскольку церковь существует как единство людей и их истории и она есть необходимое место спасения, теология всегда должна быть «политической». Христианство утверждает, что спасение совершается не только в сфере религиозного, но во всех измерениях человеческого существования. Однако в силу тяготения греха над человеком историческое развитие не только обнаруживает «попятные движения», но всегда стоит под угрозой абсурдности вины, которую мы не можем снять. Таким образом, для христианского теолога все человеческое религиозно, а все религиозное человечно: христианство возвещает истинный гуманизм.

Теолог знает, что человек есть существо, которое теряет себя в боге. И только то, что говорится о человеке в этом горизонте, является действительным теологическим высказыванием в его антропологии. Но если бог есть тайна, которая не присутствует как момент в мире человека, то представляет ли собой теология нечто большее, чем «негативная антропология»? И каково значение этой мысли для гуманизма?

По мысли Ранера, теизм, как род сведения «наличного», манипулируемого и служащего наслаждению существования к тайне бога, в любом случае есть снятие всякого определенного, конкретного гуманизма, как вечной, абсолютно прочной величины. Он релятивирует каждый конкретный гуманизм. И так как действительный гуманизм не есть утверждение абстрактной формальной идеи «человека», но «утверждение

конкретной.... конституции существования, то христианский теизм есть отрицание такого гуманизма как абсолютной величины»¹.

Ранер считает, что вопрос об абсолютном будущем человека заключает в себе вопрос о боге и человек, кото-

¹ К. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 137.

303

рый открывается абсолютному будущему, имеет опыт того, что христиане называют именем бога. Христианство является религией абсолютного будущего: если человек (и человечество) есть действительность, которая в знании и волеизъявлении наличествует «впереди» себя, которая конституирует себя, проектируя будущее, то решающим для метафизической антропологии является вопрос, является ли будущее, в которое устремляется человек, конечным. Для христианства абсолютное будущее и есть истинное будущее человека, а его принятие — конечная цель человеческого бытия. Целостность абсолютного будущего не может быть предметом категориального высказывания, оно — неизреченная тайна.

В христианской терминологии абсолютное будущее мира и человека называется богом, а событие его ниспосланного богом пришествия есть окончательное соединение мира с богом, человека с абсолютной тайной. То, что христианство называет «благодатью», есть сообщение бога о себе как абсолютное будущее, а воплощение «Логоса» в Христе означает, что это самоизъявление является историческим.

Если будущее, планируемое и созидаемое человеком при помощи имеющихся в его распоряжении мирских средств, полагается как абсолютное будущее, за которым ничего нет и нечего ждать, то такое ожидание будущего христианство отклоняет как утопическую идеологию. «Христианство благодаря своему ожиданию абсолютного будущего уберегает человека от попыток проводить насильем справедливые стремления к будущему таким образом, что каждое поколение жестоко приносится в жертву последующему, так что будущее становится Молохом»¹.

Что касается перспектив христианства в мирском будущем, то христианство как религия абсолютной свободы будет продолжать существовать, так как «никакое экономическое изменение и никакая общественная система не могут изменить того обстоятельства, что человек знает и переживает смерть как границу своего существования и благодаря этому ставит себя как целое под вопрос... Всегда будут существовать люди, которые найдут мужество ответить на этот вопрос ответом религии абсолютного будущего»².

¹ К. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 155. ² Ibid., S. 156 — 157.

304

Эта религия останется институциональной. «Человек осуществляет свое трансцендентальное отношение к тотальности своего существования, мира и будущего... в категориальных понятиях, в конкретных делах, в общественном порядке, короче — церковно... И если всегда будет существовать религия будущего, то она всегда будет общественно значимой величиной. Эта величина в ее исторической конкретности всегда будет зависеть от... порядка мирского общества»¹.

Ранер делает попытку раскрыть социальное значение христианской надежды. В общественной жизни надежда реализуется путем длительного преобразования структур мирской жизни, причем и христианская надежда выступает как основа постоянно революционной позиции христиан в мире.

Главным императивом материалов II Ватиканского собора по вопросу о месте церкви в современном мире, по мнению Ранера, было требование участия христиан в созидании нового, достойного человека мира. Это требование, выдвинутое собором, исходит из всего христианского понимания человеческого существования, а не из того только, что христиане являются «людьми в мире». Задача построения лучшего мира, «новой земли» — это задача, которую христиане разделяют со всеми людьми доброй воли, но теолог должен рассмотреть ее также и с точки зрения христианской эсхатологической надежды.

Вопрос об отношении между христианской эсхатологической надеждой и современными идеологиями мирского будущего есть в первую очередь вопрос об отношении между христианством и марксизмом. «Мы, христиане... должны, — пишет Ранер, — допустить вопрос со стороны марксизма, насколько серьезно мы, христиане, принимаем мир, который предназначен нам для деяния. Не является ли он для нас безразличным материалом, на котором мы упражняем наши добродетели? И если мы, христиане, будем отвечать на этот вопрос, то мы не можем искать себе ситуацию оправдания для царства небесного, мы должны оправдать наши единственные непреходящие «небесные» добродетели именно «в материале», который ниспослан нам движением мира»². Царство бо-жие, резюмирует Ранер, которое заканчивает историю и

¹ K. Rahner. Zur Theologie der Zukunft, S. 157. ² Ibid., S. 189 — 190.

305

снимает ее, приходит само от себя, но не как конечная стадия истории и результат запланированной деятельности человека, а как деяние бога.

Теолог развивает мысль о том, что «имманентное завершение истории свободного духа есть ее трансцендентное завершение» и, наоборот, трансцендентное завершение персональной свободы выступает как ее единственно истинное имманентное завершение.

Благодаря росту активности творческой свободы человека в отношении его мирского будущего растет число возможностей этого будущего, и потому остается открытым вопрос, какая из них будет осуществлена, ибо их осуществление происходит через свободный и не из чего не выводимый акт решения. Следовательно, и здесь невозможно точное знание о будущем. «Теология, исходя из своего назначения, выступает как хранительница этого ученого незнания о будущем... Ученое незнание о будущем есть основа для постоянной критики современности, которая всегда слишком охотно выдает себя за единственно правильную современность». Тем самым она служит человеку как творчески свободному субъекту, поскольку современность имеет тенденцию рассматривать себя как осуществление рационалистически спроектированного и потому единственного будущего.

Во всех теологических высказываниях имеет место, согласно Ранеру, отнесенность их содержания к человеку, как субъекту, как свободе, как творцу своего мира. Теология

должна давать христианам и церквям мужество для конкретных решений и конкретных дел, ориентированных на будущее. В ней должен утвердиться примат практического разума над сущностным созерцанием.

Таким образом, вместе с изменением социальной действительности и характера религиозности в 60-х годах наблюдается также изменение основных тенденций и самой направленности католической теологии. В своих «живых», не застывших в догматической закостенелости формах она констатирует конец, разрушение существовавшей до сих пор религиозности, необходимость изыскания новых способов обоснования веры, поисков новой философии религии.

Если в дособорном католицизме вплоть до 50-х годов церковь выполняла функцию хранилища «сокровищ веры», оберегала их как нечто от мира сокрытое, то «соборный католицизм» провозглашает «открытость» ми-

306

ру — необходимость повернуться лицом к его заботам и интересам, заговорить на его языке, признать и подтвердить его самостоятельное бытие и свойственную ему закономерность во имя служения этому миру. Центральной темой становится не соотношение природы и благодати, как это было, например, у Э. Пшивары, но ответственность церкви и теологии перед миром. Речь идет теперь уже не о замкнутой, обращенной целиком на саму себя церковности, не об эзотерической вере, направленной к сверхъестественным тайнам, и не о разработке догматических систем, но о поиске ответов на конкретные вопросы современности, волнующие людей сегодня, об испытании истинности христианской веры жизнью, о понимании современной ситуации для веры и перспектив человека, его надежд, о приобщении к ним, о поиске нового языка. Христианство не может больше выступать только как призыв обратить надежды и взоры к «другому», обратиться к поискам спасения в пределах церковной жизни. Оно не может больше претендовать и на монопольное владение «спасением». Появляющиеся в последние годы работы, посвященные не христианским религиям, видят в них самостоятельный «путь к спасению». Появляется тема «анонимных христиан» (К. Ранер), о которой будет сказано ниже.

В эсхатологии происходит поворот к тематике будущего веры., не в прежнем смысле проповеди невозможности обладания им, но в качестве ориентации на будущее, целью которой является не повторение старых посулов райского блаженства, а выработка в полемике с современными социально-политическими «утопиями» образа мира будущего, исходя из христианской надежды, такого будущего, которое было бы связано с надеждами на прогресс этого мира.

Динамический образ мира, предложенный Тейяром де Шарденом, понимание Христа как альфы и омеги, значение эволюции и историчности — все это ведет к новому пониманию задач христиан в их устремлении к «пункту омега». Тейярдизм демонстрирует, таким образом, отнюдь не случайное в современном католицизме истолкование христианства как «религии эволюции». Христианская надежда интерпретируется как активная надежда, способствующая изменению мира.

Ситуацию в католической теологии и церкви характеризует полемика между сторонниками сохранения тради-

307

ционной веры и теми, кто склонен к эксперименту и диалогу с миром, его философией и наукой, считает необходимым «открытость» современным способам и методам мышления, постановкам проблем, вытекающих из развития науки, кто допускает внутрицерковный плюрализм во взглядах и направлениях теологии, определенную конкуренцию в попытках целостного объяснения христианства.

От персоналистского и экзистенциалистского истолкования веры как личного акта свободного следования богу, индивидуального приобщения к богу, которые сосредоточили интерес на проблемах поиска личных, индивидуальных путей спасения, католическая теология и философия все больше обращаются к социальным, общественно-политическим измерениям веры и церкви, подчеркивая их социально-критические потенции. В этом отношении особенно показательна «политическая теология» И. Метца 1.

Основные, наиболее значительные направления современной католической теологии обращаются к интерпретации мира и истории. Они проявляют большое внимание к человеку, так что эти направления можно характеризовать как определенный антропологический поворот в проблематике и содержании современной католической теологии. Этот поворот преследует цели двоякого порядка. Во-первых, интерпретация догматической теологии как трансцендентальной антропологии (К. Ранер) призвана дать ответ на критику религии, исходившую от философии, ставившей в центр внимания человека и выступавшей поборницей гуманизма (Фейербах, Маркс). С другой стороны, этот поворот необходим и для того, чтобы найти убедительные аргументы против получившего развитие в середине XX в. «христианского атеизма» или «не-теизма», который пытается приспособить лишенное бога христианство к безбожному миру.

Центральное место в философском истолковании религии занимают вопросы о боге, откровении, вере — кто был в действительности Иисус Христос и в чем его значение? В чем спасение и избавление? В чем смысл церкви и какой должна быть ее структура? Каковы цели и методы теологии? В соответствии с какими принципами понимания следует интерпретировать писание и догму? Вот

1/. и. Metz. *Zur Theologie der Welt*. Mainz, 1968; он же. *Christ-lische Philosophie*. — «Lexikon für Theologie und Kirche», Bd. II. Freiburg, 1958, S. 1141 — 1147.

308

вопросы, которые составляют основную проблематику католической философии религии сегодня.

По мнению католических философов, философия религии должна решать проблемы, поставленные перед верой общественным развитием, характеризующимся процессами секуляризации и эмансипации духовной жизни, начало которым было положено Просвещением. Философия религии должна поэтому выйти за пределы теологии, она не должна выступать в качестве специальной дисциплины. Ныне возрастает ее роль как формы философской рефлексии мыслящего человека о всей совокупности проблем, связанных с верой и жизнью.

Философии религии вменяется в обязанность подвергнуть критике «непросвещенные» религиозные представления и аргументы, которые не могут быть приемлемы сегодня,

так как неубедительны в силу социально-психологических изменений. Так она завоевывает право вместе с критикой традиционных доказательств существования бога подвергнуть критике как равно односторонние и крайние те взгляды, которые противопоставляет традиционной религиозной вере Просвещение. Вместо того чтобы принять альтернативу «природа или бог», «естественное или сверхъестественное», «имманентное или трансцендентное», философия религии может выполнить более эффективно апологетическую функцию, если подвергнет критике и покажет неприемлемость самой этой альтернативы, ложное истолкование компонентов, ее составляющих, как традиционной теологией, так и атеизмом.

Философия религии, по мнению сторонников «аджор-наменто», должна формулировать вопросы, которые ставят сегодня личность и общество, попытаться дать на них ответы, выступая в качестве органа познания истины. К числу самых острых и нерешенных проблем католические авторы, работающие в области философии религии, относят растущее расхождение между религиозной традицией и духовным опытом современного человека;

отношение и оценка христианством нехристианских религий; место и функции религии в новых социально-политических условиях мира, вступившего в эпоху перехода от капитализма к социализму.

Для «критической субъективности», возникшей вместе с Просвещением, неприемлемо слепое, принудительное принятие как истины того, что однажды было приня-

309

то верой как истинное; она может признать достоверной только такую информацию, содержащуюся в откровении, которая может быть воспринята как ответ на стоящие перед ней сейчас проблемы.

Процесс просвещения по отношению к религиозной традиции представляется как диалектический, включающий и отрицание, разрушение и утверждение. Оно разрушает прежние представления о боге, который не может больше мыслиться как причина тех процессов природы и общества, которые получают научное объяснение. Недостоверным представляется современному сознанию и такое понятие бога, которое санкционирует неприемлемые для современности политические системы и нравственные взгляды. Таким образом, ставится задача очищения понятия бога, освоения «истины откровения» в новых условиях и заново. Но даже в тех случаях, когда философия религии не может сказать о боге больше, чем традиционная вера, она полезна как критика недостоверных, неприемлемых представлений о боге.

Проблема отношения христианства к другим религиям приобрела в новое время остроту в связи с тем, что в современном обществе христианство уже не может претендовать на силу, интегрирующую общество в целом, так что «язычники» представляются чем-то стоящим вне подлинной истории и подлинного общественного порядка. Оказались совершенно несостоятельными надежды с помощью метафизических доводов сделать для всех убедительной истинность христианства. Современный опыт свидетельствует о том, что христианство является одной из религий, существует наряду с многими другими. Чтобы сделать более убедительными его притязания на универсальность и истинность, нужна иная система доводов, нежели традиционная метафизика и философия истории в духе Августина. К числу таковых относятся представления о том, что все исторические религии суть не что иное, как

цифры некой философской веры или что все нехристиане являются «анонимными христианами».

Наконец, христианство должно внести свой вклад в достижение достойной человека жизни в условиях общества, которое развивается по пути научно-технического прогресса, рационального планирования и управления, осуществления религиозной свободы и отделения церкви от государства. При этом следует избежать двух ошибок — политизации теологии и теологизации политики.

310

Специфическую функцию религии современные католические философы видят в критическом обращении к тем проблемам, которые ставит современное общественное развитие и которые должны подтверждать существование потребности в познании религиозной истины. Католические теологи обнаруживают рациональный смысл в бартовском подчеркивании качественного различия между верой и мышлением, в подчеркивании диалектической теологией того, что бог познается как совсем «другое», и утверждении авторитета «слова божьего» вопреки «ложным» притязаниям на автономию человеческого разума. Правда, в диалектической теологии достигнута не вся истина: она не заполнила, а углубила пропасть между верой и современным человеком, способствовала дальнейшему отчуждению христианской веры от конкретного опыта и жизни человека. Она создала предпосылки для решения проблемы, но ее не только не решила, но и усугубила. Диалектическая теология права только в своем обличительном пафосе критики теологического либерализма, который слишком поспешно и опрометчиво берется решать социальные проблемы с помощью христианского послания, нанося ущерб тем самым как разуму, так и вере. Как замечает католический теолог В. Каспер¹, свойственная теологическому либерализму форма связи религиозной традиции с действительностью под предлогом того, чтобы сделать верующих разумными христианами, на деле превращают их в весьма неразумных философов.

В. Каспер отвергает такое «идеологическое извращение религии», которое может иметь место не только тогда, когда религия используется для оправдания и сохранения существующих социальных порядков, но и тогда, когда она выступает с провозглашением революционного движения (повторяя другими словами то, что до нее и лучше уже сказано другими, без теологии и помимо нее).

Усматривая причину кризиса религии в отчуждении христианской веры от конкретного опыта действительности, католические философы видят свою задачу в том, чтобы связать их воедино, отыскать бога в сфере человеческого опыта, найти его в теологии в процессе решения кардинальных для современной веры проблем

¹ W. Kasper. Einführung in den Glauben. Mainz, 1978.

311

соотношения между разумом и историей, свободой и авторитетом, церковью и современным обществом.

Современную социальную ситуацию В. Каспер характеризует как ситуацию кризиса, как осознание проблематичности его завоеваний и целей, во имя которых они совершались. Свобода совести уже не кажется само собой разумеющимся, как прежде,

она стала в высшей степени проблематичной. Вопросы о разуме и его свободе есть исторически обусловленные вопросы: следует спросить — свободны ли мы вообще? Является ли разумной надежда на разум? С точки зрения католического теолога, вера во всеобщую разумность существенно преодолена в результате опыта XX в. Он доводит до нашего сознания принципиальную конечность человека и глубокое осознание относительности самой действительности и изменчивости, приблизительности всех наших понятий и моделей ее понимания. По мнению В. Каспера, этот новый опыт конечности человека, границ его разума и проблематичности свободы и ведет к новому открытию религиозной проблематики.

В сложившейся ситуации перед человеком встает во весь рост проблема смысла его существования и действительности вообще: как в этих условиях может он быть самим собой? Как достичь счастливой полноценной жизни? Эта ситуация — критическая, и в ней традиционные взгляды, способы понимания и выражения веры в значительной мере перестали действовать. Но сама такая ситуация должна, по мнению В. Каспера, открывать новые возможности говорить о боге. Это — человек, ставящий вопрос о счастье, о полноте и смысле жизни, человек в поиске человечности своего человеческого существования есть основа этой надежды. Такова основа ране-ровской религиозной философии. Но человек не может исходить просто из того, что есть: вопрос человека о себе самом и о человечности его существования — вызов и требование к откровению и теологии.

Все больше становится людей, которые и без веры в бога находят счастливую и полноценную жизнь. Они убеждаются, что вера ничего им не может дать; происходит разрыв между верой и опытом. Задача теологии — «найти вере место в жизни». Речь идет о естественной «точке соприкосновения» веры с жизнью.

Признавая определенную оправданность бартовской теологии откровения и в то же время — либерализма и

312

модернизма, В. Каспер подчеркивает, что вера все-таки является целиком и полностью человеческим актом, верит человек, а не святой дух в человека. Вера должна быть человечески осмысленной и интеллектуально честной. Недостаточно провозглашать формальный авторитет бога или церкви. Веру нельзя сводить к антропологическому и социальному опыту, но и нельзя полностью переселять в потустороннее, так чтобы она не касалась посюстороннего. Эта последняя опасность в XX в. особенно для католической теологии представляется актуальной. По мере того как развивается наука и открывает естественные причины явлений, бог вытесняется за пределы «естественного» опыта. В постановке вопроса о смысле действительности католическая философия религии видит подход к «разумному» и «ответственному» разговору о боге.

Глава 10

ТЕЙЯРДИЗМ

В середине 50-х годов во Франции распространилось и быстро приобрело большое число сторонников новое религиозно-философское учение — тейярдизм. Оно получило свое название от имени недавно скончавшегося члена ордена иезуитов и одновременно крупного ученого-антрополога Пьера Тейяра де Шардена (1881 — 1955), жизнь и деятельность которого были по-своему драматичны и вместе с тем поучительны. С

юных лет де Шарден проявлял большой интерес к философии, но не стал сторонником официальной католической философии томизма. Его привлек осужденный католической церковью бергсо низм, содержащиеся в нем эволюционистские идеи, которые весьма импонировали вдумчивому биологу. На формирование мировоззрения Тейяра определенное влияние оказала и выдвинутая в 20-х годах нашего столетия английскими философами К. Л. Морганом и С. Александером концепция «эмержентной эволюции», а также «философская космология» А. Н. Уайтаеда. Идеалистический характер и бергсонизма, и «эмержентизма», постулировавших существование высшего духовного начала в качестве движущей силы и источника эволюционного процесса, как нельзя более соответствовал религиозной настроенности Тейяра. Он постоянно стремился к то-

313

му, чтобы новейшая биологическая наука, которая после открытия Дарвина оказалась особенно остро повернутой против теологических представлений, была полностью «примирена» и настолько «согласована» с религией, чтобы превратилась в ее естественнонаучную опору.

Католическая церковь в XX в. перестала отвергать биологический трансформизм (отрицая, однако, возможность возникновения в ходе естественной эволюции человеческого сознания) и настойчиво призывала верных ей философов к осмыслению этого процесса с ортодоксально-религиозных позиций. Решение же поставленной задачи Тейяром было сочтено руководителями церкви недопустимо отклоняющимся от ортодоксии. Ему было запрещено публичное изложение (письменное или устное) своих философских воззрений. Тейяр подчинился этому решению, но в накапливавшихся у него рукописях продолжал разрабатывать свою мировоззренческую концепцию. Смерть Тейяра сделала недействительным данный запрет, и с 1955 г. его рукописи начали одна за другой появляться в печати¹. Доселе малоизвестный опальный иезуит (по решению ордена Тейяр был вынужден провести большую часть своей жизни вне Франции — 23 года он находился в Китае, а последние годы жизни — в США, где и умер) сразу стал одним из самых модных французских философов.

С самого начала публикации произведений Тейяра они оказались предметом ожесточенной полемики и вызвали диаметрально противоположные оценки. Одни считали, что Тейяру удалось (в отличие от современных томистов) осуществить давно желаемое верующими гармоническое соединение науки и религии. По мнению других, он подрывает самые основы религии и развивает едва замаскированный «мистический материализм». Одни видят в Тейяре мыслителя, который при помощи научных аргументов опроверг марксистскую концепцию развития. Другие отмечают знаменательное приближение некоторых его идей к положениям диалектического материализма. Эти споры не улеглись и по сей день, сти-

¹ Главным философским произведением Тейяра является «Фе-гомен человека», написанный в 1940 г. В собрании сочинений Тейяра опубликованы также многие другие его работы. «Появление человека», «Видение прошлого», «Божественная среда», «Будущее человека», «Человеческая энергия», «Активация энергии», «Место человека в природе», «Наука и Христос».

314

мулируя продолжающийся интерес к творческому наследию Тейяра и к попыткам его дальнейшей разработки рядом религиозных философов-тейярдистов.

Философия Тейяра концентрируется вокруг двух главных проблем: развития природы и развития общества. Именно через принцип развития обе проблемы связываются Тейяром (правда, во многом очень некорректно) в единый комплекс. Подчеркнутый эволюционизм и историзм — ярчайшая черта мировоззрения Тейяра. Он убежден, что в настоящее время понимание действительности как эволюционного процесса — единственно верное и полностью обоснованное. Оно есть поэтому «основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, — вот что такое эволюция»¹. Тейяр пишет, что эволюционизм прочно утвердился не только в биологии, но и в физике, космологии, социологии; время осознано как неотъемлемое «четвертое измерение» всего существующего — универсума. Ныне, полагает Тейяр, речь идет уже не об утверждении или отрицании факта развития, но лишь о то¹.», как понимать его характер, движущие силы и направленность.

При ответе на все эти вопросы Тейяр стремится опереться на данные современной науки, а не заниматься чисто умозрительными построениями. Здесь Тейяр (в отличие от стимулировавшего его на размышления об эволюции Бергсона) не является иррационалистом и глубоко уверен в том, что именно понятийное мышление, а не окрашенная в мистические тона интуиция позволяет раскрыть сущность универсальной эволюции, или космо-генеза. Тейяр делает большой шаг вперед по сравнению с бергсоновской концепцией эволюции, признавая, что возникновение нового означает перерыв постепенности, качественный скачок. В отличие от «эммерджентистов», Тейяр приходит к пониманию того, что скачок не является необъяснимой естественными причинами данностью, а представляет собой необходимый результат перехода количественных изменений в качественные.

«Во всех областях, — писал Тейяр, — когда какая-либо величина достаточно выросла, она резко изменяет свой

¹ Л. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, стр. 215.

315

вид, состояние или природу. Кривая меняет направление, плоскость переходит в точку, устойчивое рушится, жидкость кипит, яйцо делится на сегменты, вспышка интуиции освещает нагромождение фактов... Критические точки изменения состояний, ступени на наклонной линии, в общем разного рода скачки в ходе развития — это для науки отныне единственный, но зато истинный способ представить себе и уловить «первый момент»¹. Такая трактовка скачка является, несомненно, диалектической;

в ней чувствуется знакомство с гегелевским учением об «узловой линии мер» и, возможно, с учением о диалектике природы, развитым в работах Энгельса.

Известно, что диалектика в своей рациональной форме, каковую ей придал марксизм, неразрывно связана с материализмом и ведет к радикальному отрицанию религиозных взглядов. Тейяр не мог бы остаться приверженцем последних, если бы он — в соответствии с настоятельными внутренними требованиями естествознания — последовательно проводил диалектическую точку зрения на развитие природы. Между

тем Тейяр лишь в некоторых вопросах понимания природы мыслил диалектически, а в большинстве случаев оставался на метафизических позициях. В частности, Тейяр соскальзывает с диалектической точки зрения на метафизическую, когда в противоречии с ранее высказанными им мыслями заявляет, что всякое качество, выглядящее вновь возникшим в процессе развития, всякая «природная аномалия — это всегда лишь преувеличение до осязательности какого-либо свойства, всюду распространенного в неосязаемом виде»². Тейяр необоснованно принимает антидиалектическое воззрение об изначальном существовании всех качественных определенностей, утверждая, что «всякая вещь самой своей сутью продолжает свою структуру, уходя корнями все дальше в прошлое. Пусть в каком-то очень разжиженном виде, но все начинается с самого начала»³.

Можно сказать, что, констатируя наличие скачков в развитии, коренных изменений качественных состояний в результате нарастания количественных сдвигов, Тейяр в этом вопросе вплотную подходит к диалектическому пониманию природы. Но, толкуя возникающие при этом

' П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 80,

2 Там же, стр. 56. 3 Там же, стр. 80.

316

новые качественные определенности лишь как доведение до осязательной величины изначальное существовавших качеств, он возвращается на метафизические позиции, под которыми оказываются погребенными проблески диалектического подхода. В изображении Тейяра, таким образом, скачок предстает не как объективный переход количества в качество, а как превращение не осязательного из-за своей количественной малости качества в такое качество, которое по своей величине может быть воспринято человеком. Поэтому тейяровский скачок характеризует не качественное преобразование объекта, а лишь известный порог в восприятии субъекта. Метафизическое извращение проблемы качественных новообразований органически связывается, таким образом, с их субъективистской трактовкой, а все это, вместе взятое, подготавливает почву для идеалистической, в конечном счете и прямо теологической, интерпретации процесса развития в природе.

Прежде всего это проявляется при подходе Тейяра к пониманию сущности органической природы. Правильно констатируя глубокое качественное своеобразие явлений жизни и их нередуцируемость к низшим формам существования материи, Тейяр в то же время бездоказательно рассматривает жизнь как универсальный и изначальное данное феномен. Натурфилософскую концепцию Тейяра можно назвать — в первом приближении — панбиологизмом (или ограницизмом), утверждающим, что всякое природное тело — это, в сущности, живой организм, и в природе нет ничего неживого. По мнению Тейяра, вся разница между тем, что именуют неорганическим миром и органическим миром, сводится лишь к тому, что в первом жизнь существует в неразвитой и скрытой от человеческого восприятия форме, тогда как во втором биологические процессы мощно развились и потому выступили, так сказать, на самой поверхности вещей. В тейяровском панбиологизме проблема происхождения жизни снимается как якобы ненаучная и подменяется проблемой роста и усиления биологических определенностей от первоначально не осязательных величин до пределов их воспринимаемости человеком.

Хотя Тейяр говорит о необходимости рассматривать жизнь в связи с материальной организацией, являющейся ее носителем, и даже провозглашает прямую зависимость между сложностью материальных структур и сте-

317

пенью высоты характеризующих их биологических процессов, его панбиологизм по своей сути ориентирует на дуалистическое расщепление живых существ как образуемых двумя различными онтологическими началами — материей, как таковой, и имматериальным фактором, в роли которого выступает «жизнь», неправомерно, без всяких на то научных оснований дематериализуемая. Тейяр видит в жизни не форму существования высокоорганизованной материи, а некое духовное начало, являющееся активной и определяющей силой по отношению к ропплющающей его материальной организации. Тейяр отнюдь не оригинален, когда в качестве модели такого начала берет антиматериалистически истолкованное сознание. Понятие жизни спиритуализируется Тейяром, и его панбиологизм закономерным образом трансформируется в идеалистический панпсихизм. «В самой своей основе живой мир, — утверждает Тейяр, — образован сознанием, облеченным телом и костями. Так что, от биосферы до вида — все это лишь огромное разветвление психизма, ищущего себя в различных формах»¹.

Неудивительно, что при обсуждении вопроса о движущих силах биологической эволюции Тейяр полемизирует с материалистической сутью дарвинизма и принимает сторону идеалистического неоламаркизма. В изображении Тейяра жизнь — это «развитие сознания, завуалированное морфологией...»². При попытках обосновать свой панпсихизм Тейяр снова исходит из метафизического представления об изначальности существования всех качественных определенностей. «Сознание³, — пишет он, — проявляется с очевидностью у человека, следовательно [?!], обнаруживаемое в этой единичной вспышке, оно имеет космическое распространение и как таковое окружено ореолом, продлевающим его в пространстве и времени беспредельно»⁴.

Важно отметить, что пронизывающий эту панпсихистскую концепцию антропоморфизм сознательно принимается Тейяром в качестве одного из основополагающих

¹ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 151.

² Там же, стр. 167.

³ Тейяр поясняет, что им «термин «сознание» берется в его наиболее общем значении, как обозначающий психику всякого рода, от самых элементарных форм внутреннего восприятия до человеческого феномена мыслительного познания».

⁴ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 57.

318

принципов его натурфилософии. Тейяр все время подчеркивает, что ключ к решению проблемы развития универсума он видит в человеке. Данный принцип Тейяр обосновывает тем, что, во-первых, при взгляде на универсум человек для самого себя неизбежно является «центром перспективы» и что, во-вторых, объективно человек-де является «центром бытия», поскольку он есть «ось и вершина эволюции...»¹.

Хотя правомерность привлечения высших форм развития для лучшего понимания его начальных этапов не вызывает сомнения (Маркс широко применял данный методологический прием в своих политэкономических исследованиях, замечая в связи с этим, что анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны), существует большая опасность финалистской и телеологической интерпретации названного приема, если высшая форма рассматривается как изначально положенная цель, к которой устремлено все предшествующее развитие. Именно такого рода извращенная интерпретация содержится в трудах Тейяра. В результате защищаемый им принцип антропоморфизма (отвергнутый всем ходом развития естественных наук Нового времени) становится принципом необоснованного приписывания универсуму специфически человеческих черт и свойств, которые в отрыве от действительно характеризуемой ими материальной организации мистифицируются вначале на идеалистический, а затем и на теологический лад, связываясь со сверхъестественными духовными носителями.

Надо подчеркнуть, что проявившуюся в своих трудах дуалистическую онтологию Тейяр стремился преодолеть. В попытках выработать монистическое воззрение на бытие Тейяр де Шарден пошел по пути спиритуализации самой материи, используя в этом плане такую сформировавшуюся на рубеже XIX — XX вв. идеалистическую философскую доктрину, как энергетизм. С одной стороны, Тейяр упрекал большинство естествоиспытателей и философов-материалистов в том, что в материальных вещах они якобы замечают лишь внешнюю, «механическую» сторону их бытия и действия. Настаивая на том, что «вещи имеют свое внутренне, свою, так сказать, «сокровенность»², Тейяр трактовал такое «внутренне» как пси-

¹ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 38.

² Там же, стр 55.

319

хическое начало, которое «с необходимостью везде дублирует «материальную», внешнюю сторону...»¹. «Психический слой» бытия Тейяр рассматривает как особую энергию, называя ее «радиальной», в отличие от «механической» (точнее: непсихической) энергии, которая именуется «тангенциальной». По мнению Тейяра, именно «радиальная», психическая энергия обуславливает развитие материи и влечет каждый материальный элемент «в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния»².

Не ограничиваясь спиритуализацией той энергии, которая объявляется психической, Тейяр, с другой стороны, доводит процесс такого произвольного конструирования до его логического конца. Он провозглашает, что «материальная и духовная энергии чем-то связаны между собой и продолжают друг друга. В самой основе каким-то образом должна существовать и действовать в мире единая энергия»³. Вслед за неоправданным допущением в материальных вещах в качестве их глубокой сущности духовной энергии Тейяр затем «подтягивает» к этому фиктивному началу и всевозможные реальные виды энергии, которые им самим признавались вначале чисто материальными. Он заявляет, что «по существу всякая энергия имеет психическую природу»⁴. Так, посредством психологической разновидности энергетизма Тейяр спиритуализирует само понятие материи. В своих итогах тейяровская натурфилософия вплотную подходит к теологии, поскольку в качестве источника и движущей силы космогенеза принимает некое наделенное сверхъестественными свойствами и

сверхъестественным модусом бытия психическое начало, представляющее собой одновременно и сциен-тизированный (по внешнему виду), и теологизированный (по сути дела) вариант бергсоновского «сверхсознания».

Непримиримое внутреннее противоречие пронизывает эволюционистскую натурфилософию Тейяра, которая на первый взгляд может показаться монолитной. Это противоречие между ее естественнонаучным базисом и собственно философским содержанием. Данный базис является весьма солидным. Тейяр стоит на самом высоком уровне современной науки и выступает как ее выдаю-

' П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр 59.

2 Там же, стр. 65.

3 Там же, стр 63

4 Там же, стр 65.

320

щийся специалист, когда он пишет о структуре живого вещества или характеризует определенный биологический тип, отряд, семейство, вид. Но научная обоснованность свойственна лишь тем положениям Тейяра, которые относятся к тому, что можно назвать статикой природы, т. е. к структуре и функционированию ее образований, когда они рассматриваются вне процесса развития. Как только Тейяр переходит к изложению своих воззрений на сущность самого этого процесса, находящегося в центре его внимания, он покидает почву научных фактов и обобщений, выдвигая (це,) 1ый ряд гипотетических положений философского характера, которые для него являются настолько очевидными, что он не считает нужным даже их обосновывать. Эти положения ни в коей мере не являются выводами из того естественнонаучного материала, которым оперирует Тейяр в качестве биолога и антрополога. Поэтому то, что говорит Тейяр о движущих силах и сущности эволюции, идет не от крупного и критически мыслящего естествоиспытателя, а от неглубокого и догматического философа-идеалиста. Динамику природы Тейяр рассматривает с антинаучных позиций. Космо-генез остается у него не только непонятым и необъясненным, но и мистифицируется в идеалистическом и теологическом смысле.

При всем внимании Тейяра к эволюции природы его больше всего интересует все же «феномен человека» как развивающееся культурно-социальное бытие. Если учение о человеке считалось Тейяром ключом к пониманию универсума, то последнее, по его мнению, призвано было помочь выявлению смысла и направленности человеческой истории.

Социально-историческая концепция Тейяра была в сильнейшей мере «ангажирована» идеологической «злостью дня» 30 — 50-х годов. Обеспокоенный свидетель широкого распространения в буржуазном обществе настроений отчаяния и страха, Тейяр стремился понять их источники и выработать — на основе критического преодоления «чувства бесперспективности», называемого им также «недугом тупика», — оптимистическое мировоззрение.

Главным философским противником Тейяра был в этом плане экзистенциализм, учивший о мучительной «заброшенности» человека в чуждом и безысходно

враждебном ему мире. Экзистенциалистскому пессимистическому утверждению Тейяр противопоставил свой эволю-

321

ционизм, в котором проводится мысль об интимной близости человека всему бытию. Тейяровская концепция указывала, что, начинаясь стадией преджизни (в которой различаются последовательные этапы космогенеза в узком смысле слова, геогенеза и «химизма»), универсальная эволюция, где нарастают ее «изначальные» биопсихические ингредиенты, необходимым образом преобразуется в биогенез. Смыслом же биогенеза, согласно Тейяру, является «цефализация», т. е. появление и совершенствование спинного и головного мозга как носителей прогрессирующего сознания. С этой точки зрения человеческая мысль является новой закономерно образующейся формой универсальной эволюции; в дополнение к чисто вещественным оболочкам Земли (литосфере, гидросфере, атмосфере) возникает еще одна, на этот раз абсолютно духовная, невидимая сама по себе, но весьма реальная, могущественная и приводящая к колоссальным видимым преобразованиям материальных масс сфера мысли — «ноосфера». Ноогенез, т. е. развитие мысли, считается Тейяром сущностным стержнем не только антропогенеза, но всего биогенеза. В мире, вся эволюция которого интерпретируется как подготовка к появлению мыслящего человека, для людей не может быть ни онтологического, ни гносеологического отчуждения: природа не враждебна по отношению к порожденному ею человеку, и она полностью раскрыта для его познающей мысли.

Несмотря на содержащиеся в развиваемой Тейяром концепции спиритуалистическо-финалистские мистификации, она справедливо делает антиэкзистенциалистские выводы из того факта, что человечество возникает в ходе эволюции органического мира и что человек при всей социальной сущности его бытия является в то же время в определенном аспекте природным существом (а не таким мыслящим «бытием-для-себя», которое есть некая специфическая и необъяснимая данность, абсолютно противостоящая окружающему предчеловеческому и нечеловеческому «бытию-в-себе»). Конечно, коренной слабостью этой концепции является невнимание Тейяра к фундаментальной роли труда в процессе антропогенеза.

Нелишне заметить, что тейяровский взгляд на антропогенез вступал в противоречие с такими важнейшими моментами христианской ортодоксии, как догматы о творении человеческой души богом, о грехопадении и искуплении человечества, а также с моногенизмом, т. е. биб-

322

лейским представлением о происхождении всего человечества от одной пары людей.

Тейяр понимал, однако, что в основе констатируемого им «недуга тупика» лежит не только чувство «космического одиночества», а также определенные социальные явления. «Феномен человека» писался в конце 30-х годов, когда капиталистический мир еще сохранял тревожную память о бедствиях недавно потрясшего его величайшего экономического кризиса и когда фашизм, одерживая успех за успехом в ряде районов земного шара, втягивал человечество в ужасы и страдания второй мировой войны. Все это нашло определенное отражение в концепции Тейяра. Он с тревогой говорит о развитии «абсолютного индивидуализма», свойственного буржуазному обществу, с одной стороны, а с другой стороны — такого опасного суррогата коллективности, как

неразрывно связанный с фашизмом расизм. Тейяр видит также происходящий в окружающем его мире процесс бюрократизации и стандартизации, вызывающий отчуждение и разобщенность людей: «Людской миллион, стандартизированный на заводе. Моторизированный людской миллион... И все это приводит лишь к самому ужасному порабощению!»¹.

Вместе с тем Тейяр проявляет социальную близорукость, не видя обусловленности всех этих негативных явлений капиталистической действительностью. Естественно, что он не может наметить и правильного пути их преодоления. Марксистское учение об антагонистических классах буржуазного общества и непримиримой социальной борьбе между ними Тейяр объявил «устаревшим» и «примитивным», противопоставляя ему далекое от реальности убеждение, что «в конечном счете деление людей на два лагеря производится не классом, а духом — духом движения. Здесь — те, кто видит Мир, который надо построить как комфортабельное жилище; а там — те, кто может его представить лишь как совершенствуемую машину или, лучше, как организм, находящийся в прогрессивном развитии. Здесь — «буржуазный дух» в его сущности, а там — настоящие «работники Земли»...»². Понятно, что при таком подчеркнута внеклассовом воззрении на прогресс он лишается социальной определенности и превращается в объект крайне абстрактного понятия, а задача

¹ П. Тейяр де Шарден Феномен человека, стр. 251. ² Teilhard de Chardin. L'Avenir de l'homme. Paris, 1959, p. 174 — 175.

323

революционного преобразования общественно-экономических структур снимается. Отсюда идиллическая и в то же время безнадежно утопическая надежда Тейяра, что «работники Земли» без всякой борьбы, «без насилия и ненависти, но исключительно в силу биологического преобладания (?) будут завтра родом человеческим»¹.

В дополнение ко всем этим иллюзиям Тейяр оказывается прочно стоящим на позициях буржуазного индивидуализма (несмотря на критику ряда его проявлений), поскольку, во-первых, считает, что какая бы то ни было перестройка социальных отношений и создание обществ нового типа принципиально не в состоянии разрешить никаких существенных человеческих проблем. Во-вторых, Тейяр рассматривает всякий человеческий коллектив как неискоренимо антигуманный в своей основе. Проницательное усмотрение того, что в рамках доступного тейяровскому взгляду буржуазного общества извращенные формы коллективности не обеспечивают действительного объединения людей в гуманистическом духе (созданию такого рода «духа Земли» Тейяр придавал первостепенное значение), сопровождалось неоправданным распространением этого вывода на все типы обществ, включая социалистическое.

В этих условиях Тейяр мог выдвинуть только нереалистический план преодоления разобщенности, отчужденности и открытой враждебности в отношениях между людьми современной ему эпохи. Искомое Тейяром гуманистическое объединение людей мыслится им как чисто духовная общность, не связанная ни с какими социальными институтами, существующая как бы обособленно от них, даже в противовес им, и сплавиваемая одним лишь чувством взаимной любви. Тейяр подчеркивает, что «только любовь по той простой причине, что лишь она берет и соединяет существа их сутью, способна... завершить существа как таковые, объединив их»².

Дезориентирующая утопичность надежд на разрешение противоречий антагонистического общества посредством всеобъемлющей любви не раз подвергалась убедительной критике классиками марксизма, показавшими, в частности, несостоятельность упований Фейербаха на всемогущество данного чувства в деле гуманизации отно-

' Р. Teilhard de Char din. L'Avenir de l'homme. Paris, 1959, ? 175.

2 ?. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 260.

324

шений между людьми. Тейяровская концепция универсальной любви как единственного гуманистического фактора разделяет все слабости социальной утопии Фейербаха, делая к тому же резкий крен в сторону теологических мистификаций. Если для материалиста Фейербаха, требовавшего на место «религии бога» поставить «религию человека», объектами перевозносимой им любви должны были стать реальные люди, навсегда распростившиеся с каким бы то ни было благоговением перед сотворенным их воображением, трансцендентным подателем всех благ, то Тейяр ставит развитие любви людей друг к другу в прямую зависимость от разрастания и углубления настоятельно предписываемой им любви к богу. По мнению Тейяра, могучая сила подлинного единения, которой якобы от природы преисполнены все люди, не переходит в соответствующие альтруистические поступки лишь потому, что «мы все еще не решились допустить возможность, реальность существования у вершины мира над нашими головами какого-то любящего и любимого»¹.

Дойдя до этого пункта, социально-историческая философия Тейяра непосредственно приобретает значение обновленного варианта апологии религиозной веры, еще одного аргумента в пользу бытия бога. Тейяр предлагает «согласиться и признать реальность существования и свечения уже б данный момент этого загадочного центра наших центров, названного... Омегой...»². Тейяровский «Омега» — это бог-творец, хогя и весьма своеобразный, нетрадиционный, что подчеркивается уже самим его именем. В отличие от христианской ортодоксии, Тейяр трактует своего «Омегу» во многом пантеистически, потому что мыслит его в начале космогенеза существующим в нераздельном единстве с материально-вещественным универсумом, хотя и не тождественным последнему: «Омега» приравнивается к той «психической энергии», которая выступает в виде движущей силы эволюции. Догматам христианства противоречит и убеждение Тейяра в том, что «Омега» постепенно развивается по мере универсальной эволюции, а не является неизменным и изначально всесовершенным бытием³.

' ? Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 261.

2 Там же, стр. 262.

3 Католическим иерархам, приходившим в ужас от новаций теологических размышлений Тейяра, он тщетно пытался внушить мысль о том, что в сущности «Омега» тождественна Иисусу Христу.

325

Тейяровское понимание бога возникло не случайно. Выводы естествознания, которые говорили о вечности и несотворенности материальной природы, о длительном процессе усложнения и развития неорганического мира, о естественном возникновении на Земле растений и животных, о происхождении человека в ходе биологической эволюции, разрушали библейскую космогонию, религиозный догмат о божественном творце. Самое большее, на что пошел Тейяр в борьбе с неприемлемыми для него атеистическими выводами из научной трактовки развития природы, так это постулирование некоего имматериально-божественного внутреннего импульса данного процесса, а этого оказалось явно недостаточно для христианской ортодоксии.

Пример Тейяра еще раз свидетельствует о том, что хотя бы ограниченный учет религиозной философией действительного смысла естествознания неизбежно ведет к более или менее значительному разрушению традиционной теологической догматики. Известным приближением к ортодоксальной теологии является лишь утверждение Тейяра, что в конце глобального эволюционного процесса «Омега» отделяется от мира и становится трансцендентным по отношению к нему, всемогущим существом чисто духовного характера. Мировоззренчески самым существенным в тейяровской «омегиологии» является, однако, ее принципиальная принадлежность к сфере религиозной мысли — в качестве одной из модернистских версий теологических исканий XX в.

Оформляясь к концу тейяровской «философии истории», учение о божественном «Омеге» призвано не только вскрыть сущностный смысл человеческого прошлого, но главным образом дать определенную вдохновляющую ориентацию современному человечеству к будущим свершениям. Отвергая мрачные прогнозы о неизбежности тупика в историческом прогрессе и нависающей над человечеством угрозе уничтожения, Тейяр убежденно заявляет, что по природе творения и соответственно по требованиям творца тотальная смерть, непреодолимая стена, натолкнувшись на которую окончательно исчезло бы сознание, «несовместимы» с механизмом сознательной деятельности. Другими словами, «ноосфера», однажды возникнув в ходе универсальной эволюции, затем имеет в самой себе и в породивших ее силах надежную гарантию своей неуничтожимости и бесконечного существования.

326

Разбираясь в смысле этой столь категорической убежденности, преподносимой в качестве единственно возможной формы современного оптимистического мировоззрения, нужно подчеркнуть, что Тейяр вовсе не отрицает возможности в будущем физического уничтожения человеческой жизни, а даже считает такой финал неизбежным. Тейяр основывается на том, что в более или менее отдаленные времена Земля разделит участь всех других небесных тел и прекратит существование по космогоническим причинам. Способность самой высокоразвитой цивилизации эффективно противодействовать им или обеспечить переселение людей на другие планеты, сделав их пригодными для своей жизни, Тейяр решительно отрицает — без каких бы то ни было серьезных оснований в пользу столь безотрадного вывода¹. Но разрушение Земли и уничтожение всех населяющих ее биологических существ все же не будет означать, уверяет Тейяр, тотальной гибели человечества, потому что-де «нашей ноосфере предназначено обособленно замкнуться в себе и... не в пространственном, а в психическом направлении она найдет, не покидая Земли и не выходя за ее пределы, линию своего бегства»². Это «замыкание ноосферы» Тейяр представляет как некое слияние человеческих личностей в самой существенной части их бытия с «Омегой». При этом Тейяр специально обращает внимание на то, что если

до сих пор психика всегда была связана с определенной материальной структурой, то предрекаемый им «конец света» (выражение самого Тейяра) — это «переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в боге-омега»³.

Отсюда видно, что, согласно Тейяру, в «Омеге» сливаются и сохраняются (в обстановке всеуничтожающей планетной катастрофы) лишь «чистые» человеческие сознания, и только в таком бесплотном «существовании» он

' Тейяр неоправданно сбрасывает со счетов то неизмеримое возрастание материальной мощи человечества, которое закономерно должно было вытекать из осуществления им же начертанной еще для «земного бытия» программы «психической экспансии», предусматривающей всемерное развертывание научных исследований и обеспечение расцвета физических, интеллектуальных и нравственных сил всех людей.

2 ? Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 281.

3 Там же, стр. 282.

327

усматривает якобы ожидающую людей счастливую «сверхжизнь». Легко заметить, что Тейяр воспроизводит здесь в модернизированной форме древний несостоятельный религиозный миф о бессмертии человеческой души и ее вечном блаженстве в царстве божием. В глазах людей, освободившихся из плена религиозных иллюзий, подобная фикция о «сверхжизни», венчающей космогенез, выглядит крайне пессимистичной, так как ее реальный смысл сводится к фактическому согласию с перспективой полного исчезновения человечества из мира. Тейяр как философ оказался способным выработать лишь религиозный суррогат оптимизма, который мог психологически разоружить принимавших его верующих перед лицом угрожающих современному человечеству реальных опасностей социального и природного характера — в уповании на то, что для них уготована «сверхжизнь» и для созидания лучшего будущего достаточно одной только веры в бога — «Омегу».

Трагедией Тейяра было как раз неумение увидеть существовавших при его жизни реальных и эффективных путей осуществления принимавшихся им хотя бы отчасти гуманистических идеалов нашей эпохи. В этих условиях Тейяр попытался обосновать «эволютивный неогуманизм, господствующим убеждением которого является то, что имеется некое Сверх-Человеческое бытие»¹. Такое принесение подлинно человеческих реальностей в жертву созданному религиозным сознанием иллюзорному бытию, до которого люди должны «возвыситься» и «слиться» с ним на стадии «сверхжизни», объективно является антигуманистической стороной тейярдизма, общей у него со всякой религией.

Будучи противоречивым учением, тейярдизм смог рядом своих моментов сыграть относительно прогрессивную роль для определенных кругов верующих в странах католического вероисповедания. Во-первых, он в известной мере подрывал официальные философские догмы католицизма. Во-вторых, тейярдизм послужил для верующих стимулом к размышлению над некоторыми важнейшими мировоззренческими уроками современного естествознания. Даже фрагментарное и

непоследовательное отражение в тейярдизме диалектики природы способствовало более внимательному и непредвзятому отношению рели-

' Цит. по: М. N. Wildiers. Teilhard de Chardin. Paris, 1960, p. 120.

328

гиозно настроенных людей к диалектическому материализму. В-третьих, призыв Тейяра к решительному улучшению условий человеческой жизни на Земле был с энтузиазмом встречен католическими обновленцами, многие из которых были склонны видеть сущность тейярдизма именно в программе «психической экспансии», предусматривающей гуманистическую ориентацию научно-технического прогресса.

Тейярдизм — симптом и выражение кризиса религиозной философии, а отнюдь не свидетельство ее жизненных сил и способности осуществить гармонию веры и разума, религии и науки. Напротив, он по-своему очень ярко демонстрирует их коренную противоположность, выражающуюся в непримиримых внутренних противоречиях учения самого Тейяра.

Глава 11

ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ

Термином «модернизм» обозначают широкий круг явлений, относящихся к сфере религиозной мысли и практики. Нет ни одного религиозного учения, которому были бы чужды попытки адаптироваться к изменяющимся социальным условиям, прикрыть свои слабые места и противоречия, которые нещадно обнажает научно-технический и социальный прогресс.

Модернизм предполагает изменение прежде всего в вероучении (особенно в теологии), однако его прямыми последствиями или аспектами могут быть изменения в церковной организации и практике. Модернистский характер имеют богоискательство и богостроительство, даже если они выходят за существующие конфессиональные рамки, ибо их конечный смысл сводится к приспособлению религиозной веры к изменившимся условиям. Вместе с тем справедливо мнение, что не всякое изменение в вероисповедной области является модернизмом. Иногда обновленчество имеет целью обосновать правомерность прежних форм религиозной деятельности, т. е. оно выступает формой традиционализма¹.

¹ Подробнее о природе, корнях и специфике религиозного модернизма см. М. П. Новиков. Современный религиозный модернизм. М., 1973.

329

Религиозный модернизм связан, как правило, с более или менее существенным обновлением исторически сложившихся религиозных систем, но при этом он часто стремится сохранить их изначальные основоположения. Модернизм в религии — это форма преодоления или предупреждения кризисных явлений путем лучшей адаптации к общественному развитию. Модернизм может касаться любых сторон вероучения. Он может также ориентироваться на радикальные и крупномасштабные изменения в религиозной теории и практике, такие, как осуществление экуменических проектов, синтез традиционных западных верований с восточным мистицизмом, введение новых

культов. В большинстве случаев намерения модернистов оказываются нереализованными (ибо традиционные религии обладают значительной устойчивостью), однако широкие и непрекращающиеся в этом направлении усилия позволяют говорить о наличии сильных обновленческих тенденций, стратегической целью которых является сохранение религии как таковой.

Философские основания модернизма нельзя строго однозначно соотносить с конкретными формами религиозных исканий. Их связь носит более широкий и многосторонний характер. Безусловно, у тех или иных религиозно-модернистских тенденций могут существовать преимущественные философские ориентации (например, естественно взаимное тяготение и даже своеобразное «кооперирование» философского иррационализма и религиозного мистицизма), однако жесткая связь типа «религиозная доктрина — философская концепция» скорее исключение, чем правило.

Религиозное обновленчество нуждается в методологии и теоретическом оправдании, поэтому оно неизбежно зависит от философии. Перечень и конкретизация многообразных форм связи современного философского идеализма и религиозного модернизма выходят за рамки задач и возможностей настоящего исследования, поэтому мы ограничимся рассмотрением, с одной стороны, ряда особенностей идеалистического подхода к общим философским проблемам (особенно проблеме человека), наиболее активно используемых современным религиозным модернизмом, и, с другой стороны, некоторых характерных форм сегодняшних религиозных исканий и их философских основоположений.

330

1. Антропологический подход к человеку и модернизм

Два важнейших теоретических фактора, определяющие историческую бесперспективность теистического мировосприятия, являются одновременно и непосредственными стимулами религиозного модернизма. Во-первых, это общий прогресс научного знания, знаменующий неудержимое проникновение человека в тайны вселенной и неизбежность полного торжества материалистического мировоззрения; во-вторых, успехи в познании человеческой природы, неразрывно связанные с марксистско-ленинской философией и практикой коммунистического преобразования общества. Противодействие этим факторам заставляет религиозных мыслителей прибегать к всевозможным средствам нейтрализации мировоззренческих выводов современных наук о природе и обществе, не исключая попыток теистической интерпретации научных данных. Однако основным средством философской защиты религии был и остается иррационализм, значение которого для религии в условиях бурного научного прогресса возрастает.

Резко противопоставляя сферы рационального и иррационального познания, теологи пытаются сохранить и в онтологии, и в гносеологии своеобразные «опорные пункты» фидеизма. Концентрированное выражение эта тенденция находит в иррационалистической трактовке человеческой природы, несомненно главной общефилософской основе современных религиозных исканий. Теи-стическо-антропологическая ориентация свойственна не только таким школам и направлениям, как философская антропология, психоанализ, экзистенциализм, которые приобрели репутацию «философии человека», но также «реалистическому», структуралистскому, феноменологическому подходам к вопросам религиозной веры. Если буржуазное

свободомыслие XVIII — XIX вв. сводило «тайну религии» к природе человека, то современный теизм пытается сделать тайну человека прибежищем бога.

Обращение к проблеме человека создает значительные возможности для защиты важнейших принципов традиционных религиозных систем, а также для религиозного модернизма. Дело в том, что в условиях глубокого социального кризиса мир человека (в качестве наиболее сложного объекта научного познания) лучше всего может быть использован для реабилитации иррационализма

331

как теоретической основы религиозной мысли. Борьба против научно-рационалистических методов, приложимых ко всем возможным объектам мысли, приобрела чрезвычайно широкий характер, причем отправной точкой в возрастающей мере становится агностическая трактовка человека, даже когда предметом рассмотрения является мир в целом.

Так, профессор теологии университета Сан-Франциско Джеймс П. Маккей считает, что иррациональность мира коренится в человеческом духе. Если «мать» веры — традиционная религия данной культуры, то ее «отцом» является «чувство контингентности существования... которое каждый человек может обнаружить в глубине собственного духа и экстраполировать на весь свой эмпирический мир»¹. Контингентность (случайность), противопоставляемая логике и регулярности, выводит природное бытие из-под юрисдикции рационального. Это облегчает Маккею задачу подведения под человеческое существование более «надежного» основания — бога.

Другой американский теолог — Дж. Ф. Томас отмечает особую роль в обосновании надежности человеческого существования экзистенциалистской философии (даже «атеистической»), которая сумела, опираясь на современный материал, придать смысл человеческому страданию, чувству вины, смерти. Заслуга экзистенциализма, по мысли Томаса, не в его собственных выводах, а в подготовке человека к принятию религии как выхода из того состояния безнадежности и отчаяния, в котором он находится. «Он, подобно некоторым современным атеистическим экзистенциалистам, может почувствовать, что существование бессмысленно и абсурдно. Однако он может в рамках своей свободы быть приведен к подтверждению его веры и зависимости от трансцендентного за пределами мира явлений. Пауль Тиллих... подтверждает, что человек может быть спасен от отчаяния посредством веры в бога как ту силу бытия, которая способна преодолеть угрозу небытия и дать человеку «мужество быть»»².

Для религиозной мысли недостаточна констатация «потребности» человека в боге. Она стремится подвести под эту потребность несомненное основание и поэтому

¹ }. P. Mackey. The Problems of Religious Faith. Dublin, 1972, p. 338.

² G. F. Thomas. Philosophy and Religious Belief. New York, 1970, p. 123.

332

обращается к анализу природы самой религиозности. Любой модернизм имеет своей теологической предпосылкой веру по крайней мере в религиозную предрасположенность человека, которой должна отвечать адекватная форма религии. Среди христианских мыслителей довольно большую популярность приобрела одна из

теорий такой предрасположенности — концепция «анонимного христианства» уже упоминавшегося западногерманского теолога-иезуита Карла Ранера. Она была призвана разрешить теоретическую трудность, смущавшую умы не одного поколения теологов: если путь к спасению лежит через церковь и веру в Иисуса Христа, то как быть с благодатью и любовью всевышнего, распространяющимися на всех людей безотносительно их церковной принадлежности?

По мнению Ранера, поскольку весь мир воплощает божье слово, то независимо от субъективных религиозных установок людей искупительная жертва Христа распространяется на всех, и каждый человек предрасположен к благодати. Это не означает, однако, что каждый человек автоматически становится «анонимным христианином». Таковым является лишь тот, кто склонен принимать благодать, фактически следуя нормам христианства, в частности может отказаться от себя, проявляя готовность к послушанию (*potentia oboedientialis*).

Многие критики Ранера указывали на то, что принцип «анонимности» представляет собой не способ снятия межконфессиональной напряженности в условиях мировоззренческого плюрализма (как утверждал сам Ранер), а модернизацию принципа католической исключительности. Так, американский теолог Дж. Рапп писал: «Концепция анонимного христианства Карла Ранера является..., формулой попытки либеральных римско-католических теологов подтвердить традиционную исключительность, по возможности в неоскорбительной форме, для тех, кто находится вне институциональной церкви»¹.

Такая критика не лишена оснований, однако она ничуть не снизила популярности концепции Ранера, в частности неожиданного интереса к идее «анонимного христианства» со стороны не католических мыслителей. Объясняется этот интерес тем, что эпоха кризиса религии и значительной активизации свободомыслия резко повы-

¹ /. Rupp. *Christologies and Cultures*. Hague — Paris, 1974, p. 204

сила акции доктрин скрытой религиозности человека, которые были призваны сыграть сложную и важную идейно-теоретическую роль. Они представляли удобную форму теологического компромисса, предотвращающего в условиях «религиозного плюрализма» эксцессы «священных войн»; создавали теоретическую базу экуменических программ; представлялись эффективным средством борьбы против атеизма; наконец, они ослабляли узкий догматизм — серьезное препятствие на пути религиозного модернизма.

Все это, вместе взятое, объясняет, почему феномен «анонимного христианина» не стал исключительным достоянием «левой» католической мысли, а в том или ином виде обнаруживается во многих теологических системах. Так, голландский протестант Х. Кремер доказывал, что религиозность человека не всегда выливается в какую-либо определенную внешнюю форму, а выражается в чувствах пиететы, благоговения и т. п. Это явление, названное им «бездомной религией», свидетельствовало о неправомоности гегемонистских притязаний какой-либо одной деноминации.

Формула Ранера была использована канадским томи-стом Бернардом Лонерганом, влиятельным сторонником решительного обновления католицизма. Лонерган считает, что отрицание человеком существования бога еще не лишает его божественной любви,

хотя в таком случае благотворное божественное влияние практически сказывается на жизни человека, но не осознается им интеллектуально. Учет этого обстоятельства имеет исключительно важные последствия для религии. Каждый человек теперь обладает неискоренимыми религиозными задатками, позволяющими надеяться на приобщение его к вере. Отсюда Лонерган делает важный практический вывод о необходимости активной работы среди иноверцев и неверующих, ибо исходящая от бога любовь создает базу для диалога католиков со всеми христианами, нехристианами, «и даже с атеистами, которые могут в своих сердцах любить бога, не зная его умом» 1.

Идея антропологической природы христианства свойственна и концепции «религии без бога» Д. Бонхеффера, который в этом отношении был, пожалуй, более последователен, чем Ранер, ибо считал христианином, в сущно-

' В. 1. F. Lonergan. *Method in Theology*. New York, 1973, ? 278.

334

сти, каждого человека, а не только тех, кто попадал под благодать или каким-либо образом проявлял приверженность нормам и идеалам, которые могли неформально квалифицироваться как христианские.

Все варианты идеи «скрытой веры» или «незримого верующего» остаются лишь программой (точнее, богословской мечтой), пока они не соединяются с одной из конкретных наукообразных концепций имманентного религиозного чувства. Отсюда ясно, какую неопределимую услугу теизму оказывают экзистенциалистские, феноменологические, психоаналитические обоснования исходной религиозности человека. По существу, это теоретическое подкрепление и перевод на философский язык теологических идей «бездомной религии», «анонимного христианства» и т. п. Здесь находит наглядное подтверждение мысль В. И. Ленина о том, что философский идеализм ведет к фидеизму. Вместе с тем ленинское положение напоминает о фидеистических потенциях любых идеалистических подходов к проблемам человека, мира, познания даже если субъективно они противопоставляются религии.

Пожалуй, самым поучительным в этой связи примером может служить фрейдовская попытка осмыслить религию с позиций биологизированного антропологизма. Фрейд, как отмечалось, довольно резко критиковал религию и полагал, что в обозримом будущем эта иллюзорная форма сознания будет преодолена. Однако специфическая форма исторического идеализма в трактовке Фрейдом человеческой природы не только не подкрепила его антирелигиозную установку, но оказалась предпосылкой неизбежной теологизации фрейдизма. Показательно, что последующие психоаналитики не строили иллюзий относительно «атеизма» Фрейда. Так, А. Гёррес, Э. Визенхюттер, М. Хирш и другие участники упоминавшегося симпозиума «Иисус и Фрейд» единодушно отвергли мнение об «атеизме» Фрейда. Некоторые расхождения между ними возникли лишь в связи с конкретизацией значения его наследия для религии.

Фромм, акцентирующий большую роль этико-терапевтических свойств веры, считает, что Фрейд защищал этический аспект религии против догматического теизма. "Следовательно, — делает вывод Фромм, — утверждение, будто Фрейд был «против» религии, является ошибочным, если только мы не укажем четко, к какой религии или какому ее аспекту он критичен и о каком аспекте ре-

335

лигии он говорит»'. Сам Фромм надежды на преодоление догматизма связывает с тем развитием религиозной мысли, в ходе которого бог утрачивает антропоморфные свойства и становится воплощенным единством идеалов добра, истины, справедливости, коренящихся в самом человеке: «В ходе такого развития бог перестает быть личностью, человеком, отцом, он становится символом единства многообразных явлений, образом цветка, произрастающего из духовного семени в человеке»².

Итак, психоанализ критикует только традиционных персональных богов и одновременно обосновывает целесообразность утверждения «незримого» бога, который отвечает человеческой природе и нуждается в более гибких и адекватных формах выражения (не исключая многих элементов старых религий). Не случайно психоаналитическая трактовка религии привлекла внимание многих теологов, которые увидели в ней и философское оправдание собственных модернистских усилий, ориентирующихся на «анонимную религиозность» каждого смертного, и эффективное противоядие атеизму. Такое умонастроение хорошо выразил американский теолог Д. Каллагэн: «Разве с психоаналитической точки зрения не является многообещающим то, что современная теистическая мысль в большей своей части обратилась к скрытому, отсутствующему или молчаливому богу?.. Разве этот бог психологически не конгениален сегодняшнему сознанию, раз он дает человеку возможность с большей легкостью утверждать свое автономное достоинство и свободу, раз он... является опровержением критики неверцев?..»³.

Распространенный среди психоаналитиков религиозный антидогматизм нельзя воспринимать как проявление атеизма или хотя бы свободомыслия. Его смысл в том, что непреходящий характер подкрепляющих религиозное чувство факторов вовсе не предполагает неизменных форм вероучения. Напротив, многие психоаналитики-религиоведы считают, что динамизм социальной жизни обуславливает подвижность культурных реалий (включая религию) и, соответственно, человеческих установок. В этих условиях не религия предстает в виде массового невроза, а как раз ориентация на стабильность религиоз-

¹ E. Fromm. *Psychoanalysis and Religion*, p.19

² ?, Fromm. *The Art of Loving*, ? 69.

³ «*Religion in Contemporary Thought*», p. 142.

336

ных ценностей воспринимается как патология: «Фиксированный характер верований является скорее невротическим, чем здоровым явлением»¹.

Интерпретация способов проявления (или «самообнаружения») врожденной религиозности человека — задача, которая также не может быть решена без помощи философии, и современный идеализм предоставляет в распоряжение теологии богатый выбор теоретических средств — от концепций традиционного «психологизма» до различных форм «трансцендентализма».

Согласно феноменологии, религиозные объекты и чувства коренятся в природе «чистого сознания», поэтому трансцендентное сводится к имманентному.

Теоретические затруднения в трактовке имманентного и стремление учесть новейшие

научные и культурные данные порождают тенденцию к культурно-антропологическому переосмыслению трансцендентального «я» (см. главу 2).

Возможность такой модификации свидетельствует о том, что феноменологический трансцендентализм уже сам по себе является формой (правда, чрезвычайно абстрактной) антиисторического антропологизма. Концепция интенциональности имеет с теологической точки зрения то преимущество перед принципом «психического состояния», что облегчает трактовку религиозных объектов в терминах абсолютного и трансцендентного. «Если истинно то, что нет... никакого сознания, не направленного на объект, — писал французский феноменолог религии Р. Мель, — то становится понятным стремление не сводить религию просто к состоянию души, а утвердить трансцендентное в отношении сознания»².

Все религиозные объекты в феноменологии оказались жестко привязанными к жизни субъекта, причем в гораздо большей степени, чем это поначалу можно было бы предполагать. Мель обращает внимание на то, что сам по себе объект, понимаемый как трансцендентный, еще не дает никакой веры, ибо нужны еще определенные свойства субъекта, полагающего свои особые отношения с таким объектом. «Сама по себе трансцендентность не была бы трансцендентностью... если бы субъект... не при-

¹ P. W. Pruyser. *Sigmund Freud and His Legacy: Psychoanalytic Psychology of Religion. — «Beyond the Classics?»*. New York e. a., 1973, p. 282.

² «Philosophic Thought in France and the United States». Buffalo (N.Y.), 1950, p. 261.

337

нимал ее в качестве того, что причастно последнему смыслу его существования»¹.

Вывод феноменологии о непреходящих свойствах субъекта, реализующихся в религиозном чувстве или сознании, является важной формулой врожденной религиозности, составившей основную философскую посылку многих вариантов религиозного модернизма. По своим мировоззренческим свойствам и методологической функции этот вывод совершенно однотипен соответствующим положениям теистическо-психологических теорий. Так, значительную популярность среди теологов приобрела концепция так называемого пикового опыта (peak experience) представителя экзистенциальной психологии А. Маслоу, позиция которого по ряду вопросов близка к фрейдистской.

Маслоу придает большое значение тем видам психического состояния человека, которые на фоне рутинного «равнинного» жизненного опыта выделяются своей необычайной интенсивностью, способной принимать эмоциональные или познавательные формы. Это своеобразные взлеты («пики») духовной активности. Они совершенно спонтанны и неконтролируемы, но играют в жизни человека огромную роль.

Особые переживания, или «пиковые состояния», типа чрезвычайной радости, моментов необычайного воодушевления, прозрения и т. п. являются, по мнению Маслоу, чем-то вроде «маленькой смерти» с последующим «воскрешением», т. е. тем постоянным перерождением, без которого немислима полнота жизни. Маслоу обвиняет атеистов в том, что они, отвергая (отчасти обоснованно, замечает Маслоу) учение организованной религии, церкви, вместе с тем отбрасывают человеческие религиозные запросы вообще.

Между тем «религиозные запросы и потребности с научной точки зрения очень уместны, ибо они коренятся в человеческой природе»². По Маслоу, оказывается, что все случаи религиозного озарения, откровения, обращения, равно как сатори или нирвана в восточных культах, суть не что иное, как феномен «пикового опыта».

Нынешний кризис веры во многом объясняется Маслоу тем, что традиционные религиозные учения, связан-

1 «Philosophic Thought in France and the United States», p. 263.

2 A. Maslow. Religions, Values and Peak-Experiences. New York, 1973, ? 18.

338

ные с конфессиональными интересами, дают искаженное представление о духовной жизни человека. Религии угрожает сама церковь. Кризисная социальная ситуация, выражающаяся в росте неврозов, преступности, неуверенности, является следствием утраты ценностей. Их восстановление, по Маслоу, требует такого религиозного обновления, через которое человеческая природа получила бы адекватное выражение. В этой связи «пиковый опыт» как раз и может служить образцом полной реализации латентных религиозных качеств личности.

«Практически все, что случается в пиковом опыте... может быть отнесено к категории религиозных хеппенингов...» — пишет Маслоу¹. Это и восприятие реальности в свете цельности, красоты и святости, и ощущение себя творением, и самотрансцендирование «эго». Маслоу призывает на базе такого восприятия бытия создать новую, «позитивную», естественную веру — в духе «общей веры» Джона Дьюи или «гуманной религии» Эриха Фромма.

При всем несходстве феноменологической и психологической аргументации идея нередуцируемой религиозности человека оказалась их общим и неслучайным теоретическим выводом, устанавливающим твердую основу человеческой веры, какую бы форму она ни принимала. Более того, религиозность человека сохраняла свою значимость и в том случае, когда он утрачивал всякие связи с церковью. По мнению Элиаде, поскольку чувство святости является неотъемлемым компонентом структуры «я», современный человек остается homo religiosus — «человеком религиозным», даже когда считает себя совершенно секуляризованным².

С точки зрения философско-антропологического мировосприятия действительность фатально противоречива. Она предстает в двух противостоящих друг другу качествах: как чуждая человеку рационализированная культура и анатомируемая природа («объективность», «отчужденное») и как трансцендированная человечность (сфера «существования», «онтологическое» в хайдеггер-овском смысле). Бог в таком случае оказывается проекцией изначальной, первичной «религиозности» самого человека, и фрейдизм попытался показать биосоциальный

¹ A. Maslow. Religions, Values and Peak-Experiences, p. 59.

² ? Eliade. The Sacred in the Secular World. — «Cultural Hermeneutics», 1973, vol. 1, № 1, p. 101.

339

механизм такого проецирования. Однако психоаналитическая попытка оправдать бога ввиду его терапевтических достоинств оказалась, по существу, лишь одним из промежуточных эпизодов стратегической линии онтологизации бога.

В гносеологическом плане антропологизм характеризуется резким разделением познавательных способностей человека на рациональные (ориентирующиеся на традиционные научные объекты — формализуемые, редуцируемые, «внешние») и иррациональные (связанные с «пониманием», интуицией, герменевтикой). Желание сохранить цельного человека в качестве объекта философского рассмотрения связано с ориентацией на иррационализм в познании, стремлением оградить человеческое «я» от факторов внешней детерминации, сохранив «подлинное существование», трактуемое в терминах самотрансцендирования субъекта. Наиболее эффективным способом такого противопоставления человека и мира является феноменологический метод, взятый на вооружение экзистенциализмом. Аналогичные методологические приемы свойственны и другим вариантам идеалистической «философии человека», что свидетельствует об устойчивости тенденции к слиянию иррационализма и антропологизма в современной буржуазной философии.

Философско-антропологическая трактовка человека является важнейшим средством дискредитации идеи социальной обусловленности его природы и образа жизни и способом метафизической абсолютизации детерминированных свойств человеческого характера, а также ряда просто социально-исторических явлений, атрибутируемых мистифицированной человеческой природе. Такова общефилософская база идеи «имманентной» религиозности человека, предоставляющей простор для религиозных исканий в буржуазном обществе.

2. «Поп-христианство» и некультомания

Перечислить и охарактеризовать все формы современного религиозного модернизма — вряд ли выполнимая задача, поскольку трудно установить модификации даже основных мировых религий, не говоря уже о том, что практически нельзя учесть всевозможные новые культы и «религии», недолговечные в своем большинстве. Необ-

340

ходимо лишь иметь в виду, что как водоразделы между модернистскими религиозными учениями, так и степень их радикальности по отношению к традиции довольно относительно и условны и что их реальный вес и социальная роль менее всего определяются внешними, бросающимися в глаза качествами.

Не забывая об определенной условности классификаций, относительно умеренными модернистскими явлениями можно назвать «новую теологию», «теологию надежды» и некоторые другие богословские концепции, которым свойственно стремление к восстановлению доверия к важнейшим религиозным догматам посредством их новой трактовки, учитывающей меняющуюся ситуацию. В сравнении с ними различные версии «смерти бога», «теология процесса», «теология революции», сделавшие своей важнейшей задачей пересмотр догматики, выглядят несомненно более радикальными. Что касается пользующихся популярностью на Западе восточных культов, течений «поп-религии», явлений типа «церкви сатаны» и т. п., то их следует отнести к ультрарадикальному модернизму.

Необходимо учитывать, что модернизм может существовать и под покровом привычного религиозного одеяния, и в то же время некоторые экстравагантные виды «поп-религии» подкрепляют ряд старых религиозных принципов. Однако больший интерес представляют не эти парадоксы формы и содержания модернистских тенденций, а связь и соотношение их философских и собственно религиозных компонентов.

Характерной чертой современных религиозных поисков является их ориентация на обретение человеком через бога каких-то реальных ценностей и хотя бы частичного посястороннего вознаграждения. Учения о потустороннем мире утратили привлекательность и способность эффективно определять земное поведение человека, что косвенно свидетельствует о глубоких изменениях в умонастроении широких масс трудящихся, которые не склонны принимать земную несправедливость за вексель на посмертное воздаяние. Сегодняшний модернизм тесно связан с социальным протестом и критицизмом. Кризисная эпоха, с одной стороны, заставляет религиозных мыслителей ставить вопрос о соучастии бога в созидании лучшей жизни, а с другой стороны, активно воскрешать варианты мистического слияния человека с богом как способа ухода от социальных невзгод.

341

Эти особенности религиозных исканий особенно рельефно означились в «поп-религии»¹, тесно связанной с «контркультурой» — умонастроением (и в определенном смысле идеологией) протеста молодежи против буржуазного «истэблшмента», официальной политики, культуры, морали, религии. О «контркультуре» как социальном явлении широко заговорили после выхода в США книг Т. Рожака «Как делается контркультура» (1968) и Ч. Рейха «Молодая поросль Америки» (1970)². Пищи для размышлений было достаточно, ибо «контркультура» охватила необычайно широкий круг явлений, в которых выразилось неприятие (преимущественно молодежью) де-гуманизирующих человека социальных условий: идеологию и практику «бунта», рок-музыку, хиппизм, наркоманию, поиски новых форм сообщества, новой философии и т. д. Эти явления наблюдались во всех ведущих капиталистических странах, но наибольшее распространение получили в США, где последствия социального кризиса и авантюристической империалистической политики проявились наиболее массово и болезненно.

Оптимистически настроенные теоретики «контркультуры» поспешили объявить ее революцией «посредством сознания», которая способна освободить человека без радикального преобразования общества, путем изменения самого человека, его жизненной ориентации, системы ценностей и пр. Французский журналист Ж.-Ф.Ревель даже написал книгу «Без Маркса и Иисуса...», в которой стремился доказывать, что в США «новая революция» и новое бытие — уже реальность.

«Контркультура» — сложное явление, и трудно характеризовать ее однозначно. Однако совершенно определенно можно сказать, что она неоднородна, противоречива и охватывает различные, не всегда совместимые социально-идеологические тенденции (например, протест против войны во Вьетнаме и требование легализации торговли наркотиками). Это, безусловно, не революция, а в общем и целом способ направления социального недовольства на

¹ То есть «популярной», или «массовой», религии — по аналогии и родству с «поп-культурой», «поп-искусством» и другими явлениями «массового» общества.

2 О них писали и у нас. См., например: Ю. А. Замошкин. Н. В. Мотрошилова. «Новые левые» — их мысли и настроения. — «Вопросы философии», 1971, № 4; В. Молчанов. Pro и Contra «контркультуры». — «Вопросы литературы», 1973, № 1.

342

путь, противоположный революционному обновлению общества.

По мнению многих буржуазных исследователей, хотя «новая революция» началась «без Маркса и Иисуса», она не смогла обойтись без бога. И действительно, богоискательские программы и мотивы играют в «контркультуре» исключительно важную роль. Это и делает «контркультуру» наиболее удобным объектом при рассмотрении основных черт, особенностей и мотивов современных религиозных исканий.

Западная печать уделяла много внимания проблемам «новой революции», однако характер их освещения в значительной мере предопределялся заинтересованностью в экстравагантной сенсационной стороне дела. Большой интерес для анализа представляют те немногочисленные издания, в которых содержится фактуальная информация из первых рук. К их числу следует отнести прежде всего книгу «Контркультура и видение бога» (1971) Р. Л. Джонсона, студенческого пастора, на собственном опыте убедившегося в неспособности старой религии удовлетворить духовные потребности молодежи, отдавшего много сил сравнительному изучению религий Востока и Запада и поискам новых религиозных форм. Весьма ценна небольшая работа английского композитора и музыковеда М. Джекоба «Поп-искусство движется к Иисусу» (1972), посвященная преимущественно модернистскому религиозному искусству, с которым сам автор тесно связан. Книга религиоведа и журналиста Х. Уорда «Святые иисусовых коммун» (1972) написана на основе личных впечатлений автора, который, перевоплотившись в хиппи, сумел побывать в нескольких религиозных коммунах.

Все названные авторы не сомневаются в том, что основным содержанием «контркультуры» являются религиозные поиски. Не случайно, считает Джекоб, церковь, поначалу настороженно относившаяся к новой культуре, стала затем в возрастающих масштабах использовать в своей практике ее технику и приемы. А с 1969 г. на рок-фестивалях уже появились «палатки Христа».

Для теистической мысли характерно стремление представить модернизм и религиозно-церковный экспериментализм как чуть ли не главную стезю социальной критики, а в широком движении молодежного протеста усмотреть религиозный подтекст. Объективный смысл данных стремлений заключается в том, чтобы замкнуть дисси-

343

дентские поиски позитивной программы гуманизации человека в рамки религиозного мировоззрения. Эту тенденцию хорошо иллюстрирует Р. Джонсон. Он далек от мысли, что «контркультура» — суррогат религии. Но он полагает, что в основе этой формы протеста лежит, по существу, религиозная беспокойная совесть и потому «контркультура» может способствовать оживлению религиозного чувства и укреплению церкви, если последняя изменит отношение к молодежной «ереси». По Джонсону, назначение «контркультуры» — подготовка адекватного видения бога. Она «должна вести нас к осмыслению нашей собственной истории и к тем пунктам, где

встречаются обеты контркультуры и христианского евангелия»'. М. Джекоб считает, что он обнаружил точку соприкосновения культуры молодежного протеста с христианской религией — это всевозможные виды «поп-христианства».

Внушительной по масштабам и социальному резонансу формой соединения «контркультуры» и христианства явилось «движение людей Иисуса» — пестрый, неоднородный, довольно массовый ривайвализм, охвативший в 60 — 70-е годы США, Канаду, Австралию, ряд стран Западной Европы. По мнению американского социолога религии Джека Болсуика, общее число «людей Иисуса» достигало миллиона человек. Движение развивалось в противовес организованной церкви, явившись своеобразной реакцией на бюрократизацию религиозной жизни, церковную иерархию и т. п.

В составе «движения людей Иисуса» различается несколько самостоятельных течений, вроде «армии людей Иисуса», «божьих детей». Спор о степени их автономности не принципиален. «Божьих детей» отличает строгая дисциплина, принцип послушания старшим. В общинах и коммунах «божьих детей» господствуют громкие фразы о главенстве Христа, недопустимости роскоши, соблюдаются твердые нормы и ритуалы. По мнению Уорда, такая система воздействия «очень напоминает технику промывки мозгов»².

Хотя «движение людей Иисуса» — скорее собирательный термин, однако у него есть определенное идеологическое ядро. Оно образовалось в ходе движений типа

' R. L. Johnson. Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis (Minnesota), 1971, p. 42.

2 ? . ? . Ward. The Far-Out Saints in the Jesus Communes. New York, 1972, p. 64.

344

«власть цветов», «революция любви», хиппизма в целом. Интерес к религии особенно окреп, когда обнаружилась ограниченность и эфемерность программ указанных движений. «В то время как «власть цветов» завяла, а «любовь» превратилась в «революцию», — пишет Джекоб, — движение Иисуса продолжало крепнуть, переходя от индивидуального обращения к массовым обращениям и учреждению групп и общин»'.

Такую несколько неожиданную для эпохи нигилизма религиозную экспансию Джекоб объясняет тем, что борьба против ханжества официальной религии пробудила глубокие религиозные и человеческие чувства, которые проявились у «людей Иисуса» в требованиях строгости нравов, осуждении наркомании, организации кампаний «обращения» или возврата к христианству заблудших юных душ. На деле причины видимых успехов движения носят несколько иной характер.

Прежде всего, оппозиция церкви не помешала «людям Иисуса» обратиться к христианской догматике и реабилитировать ряд важнейших принципов старого вероучения. Уорд провел социологические опросы среди членов 30 религиозных коммун и обнаружил следующую последовательность догматических предпочтений. Абсолютное первое место занимало признание авторитета и главенства Христа. Довольно популярными были принципы божественности Христа, значимости любви для человека, непогрешимости Библии. Менее популярны признание важности крещения, проблемы социальной справедливости. Совсем непопулярными оказались

вопросы божественного творения, вечного спасения, потусторонней жизни². Довольно свободно обращаясь с догматикой, «люди Иисуса» сохранили лояльность важнейшим принципам христианства и, что особенно важно, утвердили абсолютный приоритет личного спасения по отношению к общественно-политическим вопросам.

Понимание пути к спасению связано с существенной особенностью «движения людей Иисуса»: оно резко отвергло концепции «смерти бога» и заявило, что бог жив, он воплощен в Иисусе, который в гуще людских дел и с которым человек поддерживает в определенном роде личный контакт. Полагание на него — смысл человеческого

¹ ? . Jacob Pop Goes Jesus. An Investigation of Pop Religion in Britain and America. London and Oxford, 1972, p. 16.

2 ? . ? . Ward. The For-Out Saints in the Jesus Communes, p. 128.

345

существования, ибо спасение только во Христе. Отсюда символ «людей Иисуса» — поднятый вверх указательный палец, что означает «один путь» — «один путь к Иисусу как окончательный непреходящий ответ на отчуждение, войну, расовые предрассудки и ненависть»¹.

В духовном обрамлении «движения людей Иисуса» буржуазные исследователи обнаружили несомненное присутствие баптизма, фундаментализма, пятидесятничества. Влияние последнего особенно существенно. Пятидесятники придают большое значение третьей ипостаси бога — святому духу, который верующий может обнаружить в себе. У «людей Иисуса» вторая (Христос) и третья (дух) ипостаси бога практически сливаются, и обнаружение в себе признаков святого духа воспринимается как живое присутствие Иисуса и реальная возможность прямого контакта с ним. Поэтому у «людей Иисуса» столь ценимы субъективный религиозный опыт, личное обаяние и одухотворенность (харизматичность) лидеров общин, значение устной речи, бессвязное говорение в состоянии религиозного экстаза (глоссолалия) и т. п. Их лексикон изобилует выражениями типа: «Я почувствовал, что дух повелел мне сказать (сделать) то-то и то-то». Не случайно евангелическая привязанность «людей Иисуса» сочетается с тягой к мистицизму, включая восточный.

Важным практическим последствием восстановления доверия к идее спасения во Христе являются подчеркнутые аполитизм и социальная пассивность «людей Иисуса» и членов других аналогичных сект и течений. Именно это качество христианского обновленчества, наряду с тенденцией подкрепить важнейшие религиозные основоположения, объясняет их неожиданный успех. «Иисусова революция» приняла в глазах буржуазной общественности характер серьезного религиозного оздоровления общества, в силу чего ей легко прощались догматические вольности. Такая форма молодежного «протеста» не встретила никакого противодействия со стороны буржуазной системы. Даже представители официальных религий, не переставая порицать «молодежные заблуждения», признавали позитивную роль «людей Иисуса» в защите основ церковно-христианского учения.

¹ / Balswick. The Jesus People Movement: A Generational Interpretation. — «Journal of Social Issues». (Ann Arbor, Mich.), 1974, vol. 30, № 3, p. 34.

Одним из аспектов религиозных исканий (нового образа жизни, соответствующего идеалам человеческого братства) был так называемый коммунализм — опыт организации молодежных коммун, большая часть которых возникла в рамках религиозно-обновленческих движений или испытывала сильное религиозное влияние. Хотя коммуналистическое движение довольно быстро пошло на убыль, оно оказало заметное влияние на религиозную мысль. Коммуны явились реакцией на те формы буржуазного псевдоколлективизма (семья, колледж, церковь и т. п.), в которых делачество вытеснило человеческие отношения. Членам коммун казалось, что в процессе ведения совместного хозяйства, в религиозных и светских песнопениях, диспутах, даже наркотических сеансах они обретают то чувство общности и интимности, которое ставит их выше отчужденного мира официальной культуры.

Поскольку практика коммунализма была оторвана от реальной борьбы за разрешение социальных проблем, эти надежды были лишены какой-либо почвы, и выявление их иллюзорности рано или поздно должно было породить кризис коммун. Опыт создания подобных коммун дал основание религиозным мыслителям заговорить о возрождении «агапе» — мистического чувства братской любви, которую приписывали идеализированным раннехристианским общинам. Таким образом, религиозный коммунализм и «контркультура» в целом стали в глазах ряда теологов носителями позитивных ценностей, утрачиваемых официальной церковью. «Жажда дружбы, интимности, самоотдачи играет в контркультуре решающее значение, — пишет Джонсон. — И поскольку церковь очень часто предлагает лишь рационализированную бюрократию, юность ищет коллективную мистику и чувство семьи, которые большинство семей уже не способно обеспе' чить»'.

«Контркультура» дала важные прецеденты, которые обнадежили многих религиозных мыслителей самой разной церковной принадлежности. Не только протестанта Р. Джонсон, М. Джекоб или Р. Эванс, но и католики К. Ранер, И. Иллич, Б. Лонерган заговорили о необходимости превратить приход в «образцовую общину», обновить церковный ритуал и даже само вероучение.

Бросающиеся в глаза модернистские формы богослу-

' R L Johnson Counter Culture... p. 53 — 54.

жения и религиозной практики вообще имеют больший смысл, чем просто внешняя привлекательность, рассчитанная на прихожан, утрачивающих интерес к религии. Поборники радикального обновления церковной деятельности, используя эмоционально-психологические свойства вводимых новшеств, стремятся модифицировать и представить более действенной способностью религии утешать, вселять надежду, культивировать такие черты человеческого общежития, как понимание, сочувствие, ощущение единства, характеризуя веру как единственно эффективную альтернативу дегуманизирующим факторам сегодняшней действительности.

Социальная привлекательность этих установок обеспечила в западных странах благосклонное отношение к таким шокирующим традиционалистов начинаниям, как внедрение в церковную практику модернистской музыки, неформальный ритуал,

обращение к мистицизму, в том числе нехристианскому, и т. п. В консолидации и укреплении этих модернистских тенденций огромную роль играет идеалистическая философия. Не являясь предметом непосредственного «потребления» новообращенцев в модернистских конфессиях или коммунах, она активно обслуживает теологическую мысль в теоретическом обосновании правомерности новой религиозной практики или, по меньшей мере, новых исканий.

Одно из активно используемых новшеств — внесение неформального актерского элемента в богослужение. Появились своеобразные гастролирующие священники, которым церкви охотно предоставляли возможность работы с прихожанами. Один из них, бывший артист, а ныне популярный в Англии теоретик модернистской религиозной музыки и проповедник, Найджел Гудвин, не мыслит церковной службы без цветов, музыки, танца, острого словца. «Дело в том, что я физическое существо... и люблю двигаться, использовать цветы, наглядные пособия, спектакль, — разъясняет Гудвин свой стиль богослужения. — Я недавно спросил себя, не перебарщиваю ли с юмором... Но добрый юмор заставляет смеяться и в то же время думать, он умиротворяет, а не задевает... Вы должны коммуницировать с людьми. Во время богослужения я иногда иду по рядам, пожимая руки... Актерская игра, конечно, помогает, но в любом спектакле легко переиграть. Моление не есть спектакль»¹.

1 M. Jacob. Pop Goes Jesus... p. 57 — 58.

348

В поп-христианстве спектакль, следовательно, не самоцель: он обслуживает религию. Это относится не только к артистическим моментам ритуала, но и к собственно спектаклям. Шумиха вокруг опер «Иисус Христос — суперзвезда», «Божьи чары», рок-представлений «Господь спланировал это так», «Дух в небесах» и других спектаклей и произведений на библейские сюжеты и тексты явилась показателем оживления интереса к жанру христианских мистерий. При всей противоречивости оценок прессы и клира, в суждениях о них доминировала мысль о том, что «за одно двухчасовое представление люди воспринимают больше невыхолощенного писания, чем за месячное посещение воскресных служб»¹.

Религиозные философы оправдывали и объясняли достоинства модернистских форм не столько «эффектом присутствия», сколько тем, что через них обеспечивается более действенный контакт с сокровенным смыслом вероучения, коммуникация, точнее, «понимание», о котором говорили экзистенциалисты. Оно не обеспечивается лишь языком, а требует участия чувства, выражаемого жестом, взглядом, физическим прикосновением, а также чередования речи и музыки, звука и молчания. Коммуникация заключается не в передаче информации, а в своеобразной самоотдаче человека другому человеку или богу. Отсюда интерес к соответствующему обогащению религиозной символики и ритуала.

По мнению Б. Лонергана, основа коммуникации — значение, которое определяет горизонт мировосприятия, знания, ценности. Значение выражает себя в интерсубъективности, которая осуществляется через искусство, языковые символы, действия. Для религии первостепенное значение имеют неконцептуальные формы общего значения. Таким качеством обладает искусство, если оно через символику обеспечивает соучастие в более широком и богатом опыте. Примером действенной интерсубъективности является единение людей посредством взгляда, жеста, позы и т. п. Лонерган даже выдвигает идею «феноменологии улыбки», объясняющей

эффективность улыбки в человеческих отношениях невыразимостью ее значения средствами языка: «Лингвистическое значение объективно. Оно выражает то, что было объективировано. Но

' М. Jacob. Pop Goes Jesus... p. 68.

349

значение улыбки intersubjectively. Она предполагает межперсональную ситуацию»'.

«Люди Иисуса» наряду с модернистской музыкой и коллективными молитвами-декламациями придавали большое значение прикосновению друг к другу для подкрепления мистического возбуждения. По свидетельству Уорда, «божьи дети во время своих длящихся всю ночь встреч сочетают волны музыки и избыток юности с чувствительностью прикосновения (священных поцелуев, наложения рук на плечи в танце змеи, рукопожатия) и достигают эмоциональной кульминации»².

И. Иллич также ищет сакраментальный смысл мистифицированной невербальной коммуникации. Его концепция «коммуникативного молчания» является теоретической базой осмысления природы гуманности и религиозного чувства как ее проявления. Иллич считает, что посредством молчания от одного человека к другому передается гораздо больше, чем словами. Именно участливое молчание, в корне противоположное безразличному без-молвствованию, — начало и основа контакта и понимания. «Человек, который показывает, что он понимает ритм нашего молчания, много ближе нам, чем тот, кто думает, будто знает, как говорить»³. Существует глубокое сходство между многозначительным молчанием бога, обращенным к человеку, и молчанием людей между собой. Если не овладеть молчанием, то можно остаться в духовной изоляции. Наиболее важной формой молчания, по Илличу, является пиета — благоговейное молчание перед тайной смерти.

Модернизм резко оживил интерес к мистическому аспекту религии. Джонсон считает, что утрата западным христианством мистицизма является существенным фактором кризиса религии, так как эрозия мистического компонента человеческого духа привела к безграничной экспансии методов научного объяснения, которые стремятся охватить самые сокровенные стороны жизни, не оставляя места вере.

Успехи научного познания действительности существенно подорвали мировоззренческие возможности рели-

' В J F Lonergan. Method in Theology, p. 60

² ? ? Ward. The Far-Out Saints in the Jesus Communes, ? 124.

³ /. D Illich. Celebration of Awareness. Harmondsworth, 1973, p 42

350

гии. Поэтому «тоска» по мистицизму — это не историко-религиозные воспоминания, а выражение современного спроса на религиозный иррационализм как на базу реабилитации теизма. Решение этой жизненно важной для религии задачи и потребовало активизации христианской мистической традиции (например, идей Кузанского, Мей-стера Экхарта) и использования нехристианского мистицизма. И

совсем не случайна ориентация теологов на философские учения, обосновывающие правомерность мистицизма.

Так, Джонсону импонируют экзистенциализм Г. Марселя, который доказывал, что проблему мира невозможно редуцировать к разрешимым в принципе проблемам, и эволюционизм Тейяра де Шардена, удачно показавшего, что жизнь — это тайна. Религиозный философ Хельмут Кун высоко ценит экзистенциалистские представления о «ничто» как горизонте человеческого существования. Он не согласен с Сартром и некоторыми другими экзистенциалистами в том, что «ничто» означает абсолютную бессмысленность существования и отсутствие бога. «Ничто», полагает Хельмут Кун, скорее симптом неприятия человеком бога. «Ничто, с которым сталкивается экзистенциалист, есть тень отвергаемого бога»¹. Но одновременно оно и признак того, что трансцендентное реально. Дело в том, что «ничто» — это не вакуум, оно воздействует на человека, оно активно, оно «нетствует» (*es nichtet*). По Куну, тайна «ничто» и есть залог реальности бога.

В условиях оживления мистицизма одним из главных объектов теологической критики становится рационализм, или «картезианское сознание», против которого ополчились и американский католик Томас Мертон, пытавшийся соединить идеи китайского дзэн-буддизма Хуи Ненг с христианским мистицизмом, и голландский феноменолог В. Люйпен, и протестантский модернист Р. Эванс. Для картезианства характерно отношение к «не-сознанию» (в том числе богу) как объекту интеллектуального познания. И поскольку бог в общепринятом значении слова немислим, картезианский рационализм неизбежно ведет к «смерти бога». Поэтому современные модернисты все больше склоняются к тому, что единственной альтернативой «внешнего» бога может быть бог, таинствен-

¹ H. Kuhn. *Encounter with Nothingness*. London, 1931, p. XXII.

351

ным, необъяснимым образом «встречающийся» или сливающийся с «я».

Р. Эванс видит ценность «контр культуры» в том, что она дискредитирует картезианское («объективное») сознание. Дело в том, что обоснование религии средствами традиционной теологии и даже интерпретация ее как мифологической системы — это не что иное, как объяснение веры в терминах чуждых ей дисциплин. Нужна совсем иная теология, опирающаяся на сознание, открытое богу непосредственно, обладающее способностью озарения. «Это озарение возможно через тот тип разума, который включает в себя неинтеллектуальные способности человека»¹. «Контркультура», демонстрируя открытость сознания тайне, или предрасположенность к мистицизму, способствует возрождению веры.

В свете сказанного вполне объясним интерес ряда модернистов к практике наркомании, особенно к так называемой психоделии, или видению мира через наркотический транс. Некоторые теологи и даже медики считают, что психоделия преодолевает узкий горизонт обыденного сознания и позволяет погрузиться в мир трансцендентного. Практикующий психоделист Э. Браун полагает, что «психоделический опыт лучше всего может быть охарактеризован как мистическое сознание, которое открывает внутреннюю истину относительно «я», внешнюю — относительно смысла жизни, и гармонию между «я» и бесконечным»². Конкретными компонентами мистического опыта являются чувство единства (внутреннее и внешнее слиты), утрата

пространственно-временной ориентации, после чего появляется «чувство святости» и благоговение перед лицом бесконечного, а на базе последних — «океаническое» чувство радости, любви и мира. Вспомнив в этой связи слова Маркса о том, что религия — опиум народа, Браун замечает: «В равной мере верно обратное: некоторые наркотики являются религией для народа»³.

Различают два типа мистического видения, вызванного наркотиками. Один из них связан с конкретными образами, обычно атрибутами определенной религии. Так, Э. Гуд сообщает о «геометрических потоках» маленьких

' R. A. Evans (ed.). *The Future of Philosophical Theology*. Philadelphia, 1971, p. 34.

2 «*Drugs and Youth*». New York, 1973, p. 227.

3 *Ibidem*.

352

крестов'. Рожак приводит свидетельство девушки, добровольно прошедшей психоделический курс, чтобы описать свои впечатления: «... я видела маленькие травинки, склонившиеся в молитве, пляску цветов на ветру, деревья, поднявшие свои ветви к богу»². После этого испытуемая услышала «Ave Maria». У. Кларк описывает случай с заключенным, получившим в тюремной больнице наркотик и имевшим видение Христа, которому он помог нести крест³. Естественно, после этого произошло «покаяние преступника» и «приход к вере». Другой тип видения носит абстрактно-религиозный характер, он связан с явлениями типа «священное ничто», «святость» и т. п.

То, что религиозный модернизм порой обращается к свидетельству задурманенного (в буквальном смысле слова) сознания, весьма характерно. Это показатель глубины как теоретического кризиса, так и нравственного падения современной религии.

Разумеется, в модернизме психоделия представляет собой лишь одно из технических средств «прорыва» в трансцендентное и снятия тяжести душевного одиночества посредством «встречи» с бесконечным богом. В основе такой трактовки лежит концепция совершенной неопределенности божества, которая связана с надеждой и на иные, не столь одиозные, как наркотики, средства реализации «встречи». По мнению одного молодого раввина, «смерть бога» означает лишь модификацию более примитивных представлений о нем: «Ни мистицизм, ни язычество не требуют личного бога: бог того и другого есть источник, из которого мы появились и к которому должны вернуться. Я верю, что время смерти бога означает не только обновление язычества, но также обновление мистицизма. Я сам глубоко убежден в том, что бог есть святое ничто... Старый личный бог теизма утрачен...»⁴

В гносеологическом отношении мистицизм всегда ассоциировался с характерными ненаучными средствами познания: иррациональной интуицией, сверхъестественным видением, «прозрением», откровением и пр. Мирвоз-

' E. Goode. *Drugs in American Society*. New York, 1972, p. 102.

2 T. Roszak. *The Making of a Counter Culture*. London, 1971. P. 175.

зренческий мистицизм связывается с иной реальностью, чем реальность естественного мира. По мнению поборников мистицизма, контакт с этим принципиально другим видом бытия может заставить человека радикально переосмыслить собственное существование и свое отношение к миру и другим людям. Мистический опыт открывает те горизонты существования (включая «святое ничто» или бога), которые недоступны разуму.

Совместимо ли восстановление доверия к мистическому знанию с признанием современной науки? По мнению Джонсона, вполне совместимо, так как проникновение сквозь привычные образы и понятия в сферу мистического видения — это не обыденная научно-аналитическая операция, а процедура, напоминающая феноменологический путь к миру сущностей. «При принятии такой позиции мы можем практиковать то, что защищают фено-менологи: временное устранение всех наших моральных и интеллектуальных категорий и открытость новым образам, новым сферам, новым целям»¹. Джонсон полагает, что в таком случае мистицизм не противоречит научному познанию и не сталкивается с ним.

Несостоятельность этой точки зрения доказывается многовековой практикой успешного познания человеком мира. С какими бы сложными проблемами человек ни сталкивался, ни одна из них не проявила свойств принципиальной неразрешимости, требующих особых, сверхинтеллектуальных средств познания. Что касается религиозного содержания так называемого мистического опыта, то оно в принципе сводимо к социально обусловленному содержанию обычного религиозного сознания, даже если речь идет о психоделическом опыте.

Многие буржуазные религиоведы признают, что содержание мистического опыта у разных лиц может быть идентичным, а отличны лишь его интерпретации, которые привязаны к тому или иному теологическому контексту. Нельсон Пайк из Корнельского университета считает, что «встреча» мистика с богом — это только феноменологическое описание опыта, который принципиально один и тот же и у христианина, и у атеиста. Атеист, в отличие от верующего, описав свой опыт, будет отрицать реальность бога, т. е. объявит опыт галлюцинацией. Связано это с тем, что сам по себе мистический опыт не дает осно-

¹ R. L. Johnson. Counter Culture and the Vision of God, p. 50.

ваний для рациональных логических выводов о трансцендентном. «Когда описание дано в качестве чисто феноменологического отчета относительно содержания опыта, оно не предполагает никакого онтологического признания со стороны того, кто дает отчет»¹.

Это невольное признание того, что так называемый мистический опыт является сферой произвольных трактовок, критерием которых может быть лишь сам субъект, но не может служить подтверждением реальности трансцендентного. Уолтер Кауфман

справедливо отмечает, что человеческий опыт приобретает черты мистического опыта лишь при оценке его с религиозной точки зрения. Поэтому «мистический опыт — не сущность религии, а исто-рико-религиозный феномен»².

Что касается «религиозного» характера наркотического видения, то он целиком и полностью определяется совокупным религиозным опытом человека, но не является исконным свойством его природы, — это факт, твердо установленный наукой. «Может ли ЛСД вызывать религиозные переживания и галлюцинации? Все зависит от запаса религиозных сведений у лиц, принявших этот препарат... — пишут советские исследователи А. А. Портнов и М. И. Шахнович. — У людей неверующих религиозные галлюцинации и иллюзии после наркотиков не возникают»³.

Следует отметить, что широкий интерес модернистов к мистицизму не был связан с преимущественной ориентацией на какое-то одно вероучение. Наряду с христианским мистицизмом значительный интерес вызвал иудаистский мистицизм (в немалой степени под влиянием экзистенциализма М. Бубера), суфийский мистицизм Мехера Баба, аскетический мистицизм секты Харе Кришна; усилился интерес к йоге, буддизму, дзэн-буддизму, практике шаманизма и т. д.

Обращение к восточному мистицизму расширило круг возможностей богоискательства и богостроительства, однако их обоснование и трактовка не вышли в принципе за рамки тех философско-религиозных аргументов, кото-

1 W. H. Capitan. D. D. Merrill, eds. Art, Mind and Religion Pittsburgh, s a., p. 147.

2 w' k·au?mann· Critique of Religion and Philisophy. Garden City (N Y.), 1961, p. 330

3А. А Портнов. М. И. Шахнович. Психозы и религия. Л., 1967,

355

рые использовались для оправдания мистицизма и религиозного модернизма вообще. Хорошо развитый технический арсенал восточных культов привлекает также некоторыми прикладными сторонами. Однако ни психотерапевтические достоинства, ни элементы аутотренинга, свойственные, например, практике йоги, не являются главной причиной широкого интереса Запада к восточной религиозной культуре. Этот интерес объясняется стремлением обновить и оживить собственную религиозную жизнь.

Элементы буддизма и дзэн-буддизма оказались созвучными идеям целого ряда философских течений. Самоуглубление в «я» воспринималось экзистенциалистами как уход в «горизонт» личного существования. Достижение состояния безмятежности, преодоление мирских тревог квалифицировалось как феноменологическое редуцирование внешнего мира и естественного субъекта. Большое значение дзэн-буддизму придавали психоаналитики, особенно Э. Фромм, считавший, что дзэн наилучшим образом отвечает его идеалу общечеловеческой «гуманистической» религии.

Дзэн не был «иллюстрацией» психоанализа. Скорее, он явился наглядной демонстрацией и материализацией скрытых теистических свойств психоанализа. Важнейшими из них были обоснование мистического видения («сатори», или внезапное просветление в дзэн-буддизме), наделение бессознательного

сверхъестественными свойствами «души», ориентация на примирение с социальной действительностью. Американский философ-марксист Г. Уэллс обоснованно считает, что Фромм «реконструирует великую традиционную идею иудаизма и христианства о наличии у человека извечно пребывающей в нем души посредством теории и метода своего гуманистического психоанализа, находящегося в рамках философии экзистенциализма и дзэн-буддизма»¹.

Подобно другим верованиям, дзэн-буддизм уводит человека от актуальных социальных проблем. Американский социальный психолог Н. Эрлич пришел к выводу, что в этом отношении между дзэн-буддизмом и психоанализом существует много общего. Как там, так и здесь нужен «мастер» (психоаналитик, учитель, «гуру»), который

¹ Г. Уэллс. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. М., 1968, стр. 240.

356

подводит ученика (пациента) к стадии собственной медитации. Различие лишь в том, что психоанализ предполагает проникновение субъекта в глубины бессознательного, где он сможет контролировать свои репрессированные травмы, а в дзэн-буддизме он освобождается от социальной вовлеченности, не уходя от физического бытия. «Дзэн, как и психотерапия, стремится освободить человека от окружающих его проблем»¹.

Дзэн не только выступает в роли одной из форм «религии без бога», но (что не менее существенно) рассматривается как средство обновления самих традиционных религий. Так, американский теолог Д. Э. Грэхэм в исследовании «Дзэн-католицизм» доказывает, что с помощью дзэн-буддизма можно спасти христианские основоположения и оживить находящуюся в упадке католическую церковь. Особую ценность дзэн-буддизма Грэхэм видит в доктрине слияния внутреннего «я» с миром, что является не просто иным названием типично христианского «пребывания в боге», но и способом снятия отчуждения и возвращения человечности — через приятие мира как должного. Умение видеть себя в адекватном соотношении с миром — это способность принять мир в его «так-ности», без какого-либо субъективного привнесения той ложной системы эмоций, которая мешает нам видеть то, что мы ищем, ясным и незатменным. «Результатом такого просветления должно быть устранение чувства отчуждения от естественного мира, других людей, самих себя и, наконец, от бога, что является причиной нац-его отчаяния»².

Распространение на Западе восточных религий не следует воспринимать как действительную экспансию буддизма, дзэн-буддизма, суфизма, индуизма, африканских культов и т. д. Ученые-ориенталисты отмечают, что действительных знатоков этих религий на Западе крайне мало. Следовательно, относительно широкие масштабы увлечения восточными религиями следует расценить прежде всего как попытку использовать элементы нехристианских культов в религиозных исканиях и богостроительстве, т. е. как западную адаптацию некоторых сторон восточной религиозной традиции.

¹ N. J. Ehrlich. Psychology and Contemporary Affairs. Belmont (Cal.), 1972, p. 186.

² D. A. Graham. Zen Catholicism. London, 1964, p. 33 — 34.

357

3. Религиозно-философский синкретизм

Как уже отмечалось, модернизм не может ориентироваться на какую-то одну философскую концепцию как свою теоретическую базу. Многообразие целей, которые преследуют религиозные модернисты, обычно заставляет их при решении теологических, религиоведческих, этико-социологических, мировоззренческих, методологических проблем обращаться одновременно к различным философским учениям. Поэтому сегодня в западном мире нередки причудливые религиозно-теоретические образования, сочетающие в себе субъективно-идеалистическую трактовку гносеологических проблем с объективно-идеалистическим подходом к мировоззренческим вопросам, экзистенциалистское или психоаналитическое понимание человека с феноменологической концепцией интерсубъективности или позитивистской теорией значения и т. д.

Это своеобразные философско-религиозные комплексы, которые неправильно было бы квалифицировать как просто эклектизм, хотя теоретическая мешанина в них несомненна. Такие построения скорее симбиоз теологии и разнотипных философских подходов к разным проблемам, который, благодаря своеобразному разделению труда между этими подходами, позволяет религиозной мысли использовать наиболее соответствующий конкретной ситуации и теистической установке идеалистический инструментарий. Такое кооперирование философии и религии — характерная черта современного модернизма, и оно явственно обнаруживается в таких явлениях, как «поп-христианство», «религия без бога», «теология процесса» и др. Рассмотрим некоторые его черты и особенности на примере «теологии процесса».

То, что принято называть «геологией процесса», представляет собой, с одной стороны, религиозно-философский аспект «философии процесса» А. Уайтхеда и Ч. Хартшорна (см. гл. 3), с другой стороны, приложение принципов их «реализма» в сочетании с элементами натурализма, экзистенциализма, тейярдизма, даже буддизма к решению конкретных теологических проблем. В США, а также в ряде стран Европы и Латинской Америки в 60 — 70-е годы наблюдается резкое повышение интереса к «теологии процесса». Отчасти это связано с общим ростом популярности концепций «религии без бога», но в большей мере объясняется многообразием философско-теоре-

358

тических свойств «теологии процесса». Она не только удачно «заземляет» бога, обмирщая религию, но и обстоятельно разрабатывает вопросы «кооперирования» человека с богом. Существенно и то, что «теология процесса» уделяет внимание онтологическим вопросам, — это позволяет ей спекулировать диалектической фразеологией и «контактами» с естествознанием. Такого рода свойства делают «теологию процесса» важной базой модернистских исканий.

Большое влияние на формирование «теологии процесса» оказал Генри Н. Уимен, разработавший систему натуралистического теизма. В 40 — 50-е годы, когда в США наблюдался значительный интерес со стороны философов и естественников к натурализму, эта система оказалась удобной формой смягчения конфликта между наукой и верой. Уимен считал, что нельзя трактовать бога как абсолюта, находящийся вне пространства и времени, оторванный от мира человека. «Чем бы ни являлся творец в качестве сверхъестественного существа, его временное проявление... есть нечто происходящее в нашей среде, здесь, сейчас и всегда через историю, которая может

быть рассмотрена и изучена для того, чтобы узнать, каким окажется его обращенный к нам призыв» 1.

Уимен далек от того, чтобы отождествлять бога и природу. Бог, сохраняя сверхъестественный характер, проявляет себя как определенный аспект действительности, как целеустремленная активность, творческий процесс, благо и т. п. Его важнейшее свойство — доступность для человека, который может приобщиться к реальному и моральному божественному деянию, если сумеет его правильно понять и принять.

Ученик Уимена Даниэль Д. Уильяме пытался соединить учение Уайтхеда и Хартшорна с идеями августицианства и экзистенциализма. Он был озабочен реабилитацией божественного откровения, с одной стороны, и трагическими аспектами человеческого существования — с другой. Порицая экзистенциализм за игнорирование метафизических проблем человека и мира, Уильяме разрабатывал своеобразную теологию природы, сделав акцент на понимание бога как динамического процесса в противоположность идеи статичной субстанции.

' ? ? Wieman. *The Directive in History*. Boston, 1949, p. 53.

359

Активными поборниками «теологии процесса» являются Дж. Б. Кобб, Н. Питтенджер, Б. Купер, Ш. М. Огден, Дж. Маккуорри, К. Котен и др. В Клермонте (Калифорния, США) существует специальный центр по изучению «философии процесса». С 1971 г. он издает журнал «*Process Studies*», который главное внимание уделяет философско-религиозным проблемам и фактически является международной трибуной «теологов процесса».

Важнейшей посылкой «теологии процесса» является отрицание противоположности бога и мира. К. Котен, говоря о боге как творческом аспекте природы, даже называет себя «пантеистом». Однако он не забывает подчеркнуть, что неразрывность бога и мира не исключает того, что бог остается творцом в качестве изначальной основы любых естественных явлений. Все реальные процессы — как бы его вторая ипостась, бог «биполярен».

Сочетание идеи «биполярности» бога с отрицанием дуализма божественного и естественного (Д. Д. Уильяме говорит об «однопорядковом» — «one — order» — бытии) — характерная черта «теологии процесса». И здесь нет особого противоречия, как может показаться на первый взгляд, ибо речь идет не о том варианте «натуральной» теологии, которая лишь формально оперирует понятием всевышнего, а, по сути дела, о растворении всего естественного в сверхъестественном, так как субъектом всякого «процесса» оказывается бог, как бы абстрактно он ни понимался. Лучшим свидетельством того, что бог не устраняется из бытия, служит попытка Б. Купера доказать, что уайтхедианство вообще не противоречит писанию.

По мнению Купера, идея статичного неземного бога подрывается не чем иным, как принципом триединства:

бог необходимо вовлечен в мирские дела через сына и через святой дух. Поэтому абсолютного бога следует заменить так называемым социальным богом, ибо он является членом земной общины. Как раз эту задачу выполняет «теология процесса».

«Таким образом, — делает вывод Купер, — уайтхедианское воззрение может рассматриваться скорее как модификация, чем отрицание традиции»¹. Модификация, однако, существенная. Человек, приобщенный к мировому творческому процессу, сам становится носителем божественного. Выражается это в его

¹ V. Z. Cooper. The idea of God. Hague, 1974, ? 19.

360

свободе, ограничивающей абсолютную волю бога. «Могущество бога и свобода человека — взаимосвязанные понятия, они должны мыслиться вместе. Бог воздействует на нас, однако это воздействие предполагает нашу свободу»¹.

Теоретически сложная и исключительно важная для модернизма проблема соотношения божьей воли и человеческой свободы — а именно здесь тайна «партнерства» бога и человека — разрешается «теологией процесса» с помощью экзистенциалистской трактовки отношения «я» и «ты» как сугубо личностного и обоюдного контакта. Габриэль Марсель считал, что непременным условием самой возможности отношения «я — ты» является взаимная ответственность. «Ты», не отвечающее «я», превращается во внешнее и безучастное «оно». Это в равной мере касается и отношений человека с богом. Бог реален, пока он не превращается в «оно». Однотипна трактовка проблемы «я — ты» и бога у М. Бубера и других представителей религиозного экзистенциализма. Ее существенным последствием является вывод о неустранимости и необходимости человека в диадической системе человек — бог: «Человек значителен, потому что в отношении я — ты он дополняет бога»².

Таким образом, экзистенциализм помог конкретизировать и оживить характеристику Уайтхедом бога как «великого компаньона, друга-сострадаляда, который понимает»³. «Однопорядковое» бытие включило в себя не только творчество бога, но и обратное воздействие человека и мира на бога. В результате их взаимоотношения должны пониматься теперь иначе, чем это делала традиционная религия. По словам Дж. Маккуорри, «в однопорядковой теории отношения бога и мира должны восприниматься в более интимных терминах, чем это было в теории двух порядков»⁴.

По мысли «теологов процесса», бремя земных страданий облегчается вследствие осознания того, что бог «понимает» и «сострадает», и наличия надежды на достижение лучшей участи через сотрудничество человека с «великим компаньоном». Это существенная черта «теологии процесса», с которой связаны исключительно важные вы-

1 V. ?. Cooper. The idea of God, p. 70.

2 ?. Bedford. Existentialism and Creativity. New York 1972, p. 101.

3 A. N Whitehead. Process and Reality. New York, 1929, p. 532.

4 /. Macquarrie. Thinking about God London, 1975, p. 217.

361

воды, касающиеся широкого круга актуальных проблем. Среди них заслуживают особого внимания попытки приложить идеи «теологии процесса» к менеджеральной практике и теориям революции.

В условиях господства в капиталистических странах национальных и межнациональных корпораций буржуазная идеология прилагает большие усилия, чтобы представить цели корпорации в принципе тождественными целям ее работников и общества в целом. Социальный смысл данной установки заключается в том, чтобы через лояльность трудящихся своей корпорации обеспечить оптимальные условия эксплуатации их труда.

По мнению американского социолога Дж. А. Винтера, организационно-управленческая деятельность менеджеров в современных условиях нуждается в религии, причем в такой, которая будет оправдывать и обосновывать преданность работника корпорации. Старая вера, требующая слепого повиновения, не отвечает потребностям капиталистического менеджмента, так как работник внутренне сопротивляется третируемому его как безмолвного винтика в механизме корпорации, в то время как поддержание у него иллюзии партнерства с менеджером (в духе социологии «гуманных отношений» в промышленности) дает возможность максимально использовать в работе его силы и способности.

Винтер считает, что из всех модернистских религиозных теорий нуждам корпоративного руководства лучше всего отвечает развивающаяся в рамках протестантизма «теология процесса», которая опирается на буберовскую концепцию отношений «я — ты» и уайтхедианскую философию. Ее достоинство в том, что в ней бог и человек взаимно зависят друг от друга в осуществлении общей задачи, бог должен помогать людям в развитии их творческих сил. Внедрение в сознание людей такого понимания бога и восприятия своих отношений с ним через призму взаимоотношений с менеджером является, по мнению Винтера, залогом успешного функционирования корпорации.

Значение новой теологии для капиталистического менеджмента сводится к следующему: «Бог и человек становятся сотрудниками или, более точно, коллегами, относящимися друг к другу так же, как менеджер и группа специалистов, которыми он руководит... Иерархическая субординация людей богу или корпоративному менедже-

362

ру оправдана в свете их квалификаций: бога — как рачителя людей, менеджера — как координатора совместного дела. Оба они должны заручиться лояльностью и преданностью своих коллег, чтобы осуществлять свое дело... Менеджер, верящий в доктрину взаимозависимости людей и любящего бога, может верить в то, что в своих отношениях к своей организации и сотрудникам он подобен богу. Их отношения с ним аналогичны их отношениям с богом»¹. Винтер не скрывает, что его интерес к протестантскому модернизму определяется желанием видеть в нем средство совершенствования и оправдания капиталистического управления экономикой: «Новая протестантская теология... может смыкаться с менеджеральной идеологией, духом современного капитализма; она может быть принята или избрана в качестве одной из идей, которые могут объяснить и оправдать власть корпоративного менеджера»².

Существуют и совершенно иного рода попытки социально-практического приложения уайтхедианства. Обострение противоречий современного капитализма является

важным обстоятельством, стимулирующим появление тех или иных вариантов «теологии революции», «теологии освобождения» и т. п., которые особенно популярны в странах Латинской Америки, где борьба против собственной буржуазии и латифундистов тесно переплелась с борьбой против североамериканских монополий, что способствовало социально-политической активизации не только трудящихся-католиков, но и части низового клира. В этих условиях сохранение религией своего влияния потребовало определенной «революционизации» веры, выразившейся в попытках представить бога освящающим борьбу трудящихся за свои интересы и даже соучаствующим в ней.

Именно так мыслит пуэрториканский теолог Дж. В. Пиксли карающего и истинно справедливого бога, который побуждает латиноамериканцев к революции. «...Справедливый бог воздаст по заслугам обществу, построенному на эксплуатации труда бедных, — пишет Пик-

' J. A. Winter. Elective Affinities between Religious Beliefs and Ideologies of Management in Two Eras. — «American Journal of Sociology», vol. 79, № 5, 1974, p. 1148.

2 Ibid., p. 1149.

363

ели, — и он призывает нас присоединиться к нему в осуществлении сегодняшней революционной задачи»¹.

Каким образом бог может реализовать земную справедливость? Чтобы осмыслить характер социально-преобразующей деятельности бога, нужна революционная теология, опирающаяся на уайтхедианскую философию. Бог — это организующая цель любого процесса становления. Божественные цели дают о себе знать посредством интенсификации в должном направлении человеческого опыта и деятельности. Праведный человек должен жить верой в пришествие царства свободы, и тогда классовая борьба против богатых будет божьим деянием, т. е. чудом. Пиксли считает, что лучшие примеры выражения божьего гнева дает Ветхий завет, где карающий бог действует не сам, а наводит на нужные действия людей. Справедливые намерения бога невозможно познать, они могут лишь ощущаться. «По этой причине, — заключает Пиксли, — справедливость бога не нуждается в представлении на уровне метафизического рассуждения»².

Вывод очень показателен. Теологические рассуждения Пиксли о революционном боге явно противопоставляются идее какой-либо научной теории («метафизическому» представлению) социальной справедливости. В силу этого обоснование правомерности революции посредством библейского бога необходимо оборачивается апологетикой стихийного, беспрограммного анархического бунта против эксплуатации вообще.

«Революционные» теологии — сложные и противоречивые явления, которые, с одной стороны, передают умонастроения борющихся за свои права социальных низов, не преодолевших религиозного сознания, а с другой стороны, выполняют классическую религиозно-модернистскую функцию, приспособлявая вероучение к меняющейся* ся социальной ситуации и препятствуя развитию классового сознания трудящихся.

Аргентинский марксист Хуан Росалес обращает внимание на то, что «теология освобождения» отражает не только определенную политическую активность верующих

и демократически настроенных священников, но одновременно и их политико-идеологическую ограничен

' G V. Pixley. Justice and Class Struggle: A Challenge for Process Theolrpy — «Process Studies», vol. 4, № 3, 1974, p. 170. 2 Ibid, p 171

364

ность. Она выражается в том, что религия воспринимается частью трудящихся как революционно-освободительное учение, по крайней мере в Латинской Америке. Это дает теоретикам «теологии освобождения» возможность квалифицировать атеизм как контрреволюционное в условиях «третьего мира» воззрение; отрицать руководящую роль рабочего класса и его партии; извращать марксизм, выхолащивая его классовое и научное содержание.

Нередко «теология освобождения» представляет собой вариант «христианского социализма», отвлекающий трудящихся от реальной борьбы за социальное освобождение и являющийся альтернативой научному социализму. В этой связи вовсе не случайно благосклонное отношение к «теологии освобождения» со стороны Латиноамериканского епископального совета (СЕЛАМ), т. е. официальных католических кругов. «Руководители СЕЛАМ, призывая относиться с оговорками к «теологии освобождения» из-за политической направленности и терминологии «марксистского образца», судя по всему, горят желанием попытаться использовать ее, — пишет Роса-лес. — Они небезосновательно полагают, что всякая теология в конце концов подчиняет мышление и действие дисциплине и догмам церкви, а потому лучше принять на вооружение модернистскую теологию — тем более, что в традиционном виде она потеряла престиж, — чем оставить паству «марксистскому социализму»»¹.

Процесс деантропоморфизации бога, связанный с идеей «партнерства», принимает порой неожиданные формы, например обожествление социальных институтов или даже образа жизни. Так, в США возрастающую популярность приобретает высказанная религиозным философом Биллом Хербергом идея о том, что три основные американские религии — протестантизм, католицизм и иудаизм — имеют тенденцию к конвергенции, и поэтому целесообразно ускорить этот процесс и утвердить единую «американскую религию». Она фактически уже внедрилась в сознание многих американцев в качестве единой религии, которая в конкретной ситуации выражает себя в ипостаси одной из трех указанных конфессий.

Было бы ошибочно думать, будто мысли Херберга навеяны лишь церковным индифферентизмом американцев,

' Х. Росалес. Революция, социализм, теология. — «Проблемы мира и социализма», 1975, № 6, стр 58.

365

действительно делающим несущественными и формальными конфессиональные различия. Здесь мы встречаемся со своеобразной формой богоискательства и богостроительства, в основе которой лежит прагматизированная идея личного контакта и сотрудничества с богом. Херберг опирается на высказывания ряда богословов и философов, считающих американский образ жизни и американские идеалы (разумеется, буржуазные) богоугодными или даже воплощением воли бога. По мнению

Херберга, каждому американцу внутренне присуща вера, поэтому общая американская религия предполагает сугубо индивидуальное понимание бога, которое может находить различные формы выражения, из которых наилучшими являются «равнозаконные» протестантизм, католицизм и иудаизм. «Таким образом, Америка имеет свою основополагающую культуру-религию, которую лучше всего понимать как религиозный аспект американского образа жизни, адекватно проявляющийся и выражающийся в трех признанных религиях»¹.

Начав с идеи конвергенции, Херберг использовал ее для оправдания традиционных религий — характерное свойство многих модернистских исканий. Однако идея единой религии сохранилась: именно она составляет ядро любого правомерного вероисповедания. Показателями и следствием лояльности обожественному американизму, по Хербергу, являются мирской деловой успех и возвышенное настроение — своеобразная духовная эйфория, свидетельствующая о том, что у человека все в порядке с богом.

Эти в целом внешние признаки «обоготворенности» дополняются субъективным ощущением близости к богу. Бог превращается в «доброе соседство», «приятеля наверху». На такое восприятие бога и ориентируется обращенный к «среднему американцу» призыв «дружить с богом»:

«А вы беседовали с Человеком Сверху? Бог — это добрый сосед, который проживает как раз в квартире над вами. Обращайтесь к нему всегда, особенно если чувствуете себя немного не в себе. Он не будет озадачен вашими небольшими грехами. Он поникает... Дружба с богом — это сверхэмоциональная вершина, которая обеспечивает счастье человека»².

¹ W Her berg. Protestant — Catholic — Jew. Garden'City (? . ?.), 1956, p. 274

² Ibid, ? 295.

366

Совершенно очевидно, что степень удовлетворения от «соседства» с богом — производное от делового успеха. Однако если бы смысл «американской религии» сводился к тому, чтобы быть прагматической верой лишь преуспевающего бизнесмена, она давно ушла бы в небытие с наступлением кризисной эпохи. Живучесть и усиленное подкрепление этой идеи свидетельствуют о том, что ее социальная функция — убедить каждого американца, что надежда на бога должна быть постоянным спутником его жизни. Обожествление американского образа жизни, «американской мечты» и других идеалов при всей условности объекта поклонения не устраняет бога как реального фактора жизни и не снимает социального императива формальной приверженности вере.

Последнее обстоятельство следует подчеркнуть особо, ибо принцип «свободы религии», внешне «подтверждаемый» широкими поисками новых форм религии, вовсе не равнозначен свободе совести, а модернизм и богоискательство — свободомыслию. В этом смысле «религия американизма» столь же не приемлет безбожия, как и любая традиционная религия. Подтверждением может служить свидетельство известного американского историка и социолога Ф. Мэньюэла: «Наш образ жизни характеризуется триединством. Существуют три формальных религиозных института — протестантизм, католицизм и иудаизм, — которые в публичных церемониях пользуются реальным

равенством... Как только человек высказывает поддержку той неопределенной зачаточной национальной гражданской религии, которая известна под именем американизма, почти любая форма его поклонения получает одобрение. Нас шокируют только те, кто в глазах общества предстают как не имеющие никаких видимых богов...»

Таким образом, самые абстрактные богословские конструкции и философско-религиозные искания имеют прямые или косвенные выходы в социальную практику. Они выливаются либо в прикладные концепции вроде теоло-гизированной теории менеджмента Винтера или «теологии революции» Пиксли, либо проявляются в качестве фактора поддержания той духовно-политической ситуации, которая, допуская критику и неприятие конкретной

' P. E. Manuel. Freedom from History. London — New York, 1972, p. 283-284.

367

религии, жестко требует лояльности по отношению к религии вообще, будь то вера в бога — «доброе соседа» или в обожествленный «американский образ жизни».

* * *

Тема религиозных исканий широка и многообразна, и мы затронули лишь некоторые ее аспекты. Рассмотренный материал дает достаточные основания утверждать, что в современных условиях религиозный модернизм не в состоянии удерживать религию от краха без активной и всесторонней помощи со стороны идеалистической философии. Теологические «достоинства» философско-идеалистических аргументов заключены прежде всего в их широком общетеоретическом характере, что позволяет им стать выше узкого сектантства, защищая прежде всего религию вообще, а не конкретные верования, теоретические слабости которых более наглядны.

Религиозная мысль стремится максимально использовать самые эффективные, с ее точки зрения, аргументы против атеизма и материализма из арсенала ведущих школ современной буржуазной философии: позитивизма, феноменологии, экзистенциализма, психоанализа и др. В силу этого философская база модернизма синкретична и эклектична. В целом в ней явственно доминирует тенденция к субъективному идеализму. Гносеологическая привлекательность для теистов сферы «я» подкрепляется исключительно важным положением в сегодняшней религиозно-философской мысли проблемы человека, вокруг которой идет острейшая идеологическая борьба.

Для современного модернизма характерны две внешне исключаящие друг друга тенденции. С одной стороны, это решительный отказ от традиции и чрезвычайная мобильность и свобода в выборе религиозных форм и принципов, а с другой стороны — стремление вернуться к старой религии, лишь в несколько видоизмененном виде. Совокупное воздействие этих тенденций на переживающее кризис и ищущее религиозное сознание как раз и дает тот результат, на который объективно ориентируется модернизм, — человек принуждается к выбору между ложными альтернативами: новый бог или традиционная религия.

Смысл современного богоискательства заключен, пожалуй, не в том, чтобы непременно найти «истинную» религию, а в том, чтобы превратить эти поиски в какой-то

мере в самоцель, в ту форму духовной деятельности, которая должна демонстрировать непреходящую потребность человека в боге. Таким образом, модернизм и религиозные искания в целом важны для религии и церкви не только своими результатами, но и фактом своего наличия и активности. «Какими бы шокирующими ни были язык, положения и нападки «радикальной» теологии, — говорит Д. Каллагэн, — все они покоятся на известном положении: религиозные поиски обладают постоянной человеческой ценностью и не будут тщетными»¹.

Многие богословы и религиозные философы хорошо отдают себе отчет в том, что крах религии как социального института является одновременно крахом любой деноминации, любого конкретного вероучения. Отсюда перенос акцента на спасение религиозности человека даже ценой теологических уступок и межконфессиональных компромиссов, отсюда политика явного и неявного поощрения всевозможных попыток обновления религии и поисков новых богов.

Однако религия, пока сохраняются ее социальные корни, неизменно остается формой иллюзорного разрешения человеческих проблем, как бы ни видоизменялись ее формы. «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, — указывал В. И. Ленин, — идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»².

Это означает, что самые неожиданные и необычные формы, порождаемые религиозными исканиями, являются не следствием неумеренного фантазирования, а идеологическим ответом на вполне определенные социальные запросы. Вскрытие природы и идейно-политической роли религиозного модернизма предполагает критический анализ его философской базы. Следовательно, борьба с современной религиозной идеологией неразрывно связана с задачами критики современного философского идеализма.

¹ G F McLeon (ed.). Religion in Contemporary Thought, p. 125. ² В И Ленин Поли. собр соч., т. 48, стр. 232

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аввакум — 147

Августин А. — 310

Авраам — 61. 172. 266, 270, 271

Адам — 274

Адлер А. — 119

Айер А Ж- 34, 35. 42

Аксиопист — 17

Александр С — 80, 313

Альтицер Т. Дж. — 63

Анаксимандр — 145

Аристотель — /45, 251, 272

Аткинсон — 112

Баарен — 63

Баб ? — 355

Бакрадзе К. С. — 48

Барт К- 277, 272

Бассин ?. В. — 136, 137

Батай Ж — 242

Баумгардт Д. — 173

Бауэр Б. — 78

Бейгбедер ?. — 214

Бейль А. — 23

Бергсон ? — 92, /57, 224, 315,

320

Бердяев Н. А. — 224 Берже Г. — 5/, 57 Беркли Дж. — 40, 56, 163 Берлихинген Г. фон — 206, 207,

214

Бирнбаум ?. — 131, 175 Блеекер С. И. — 50, 51 Блондель М — 224, 272 Богомолов А. С. — 18, 32, 48,

67. 80, 81, 151. 177. 185

Бовуар С. ля — 198, 199

Бозанкет Б. — 184, 185

Болсуик Дж. — 344, 346

Бонхеффер Л, — 334

Бохеньский И. ?. — 11, 43

Браун Н — /22, 123

Браун Э. — 352

Брехт Б. — 147

Бруно Дж — 146. 147, 203

Брэдли ?. — 184, 185

Брюэр К. — 2/7

Бубер М — 10, 170 — 176, 355,
361

Будда — 84, 128 Буден Дж. Э. — 80 Бультман Р. — 27, 152 — 154.
178. 184

Валь Ж — 185. 187 — 190, 197

Варух — 149

Вах И — 50

Вебер М. — 18

Венцль А. — 80

Вндман ?. — 22

Визенхюттер Э. — 134, 335

Вильдые М. Н — 328

Винтер Дж. ? — 362, 363, 367

Витгенштейн Л. — 41, · 42, 43,
45. 217 Вудбридж ?. — 80

Галилей Г. — 146. 147. 150 Гамильтон У. — 63 Гантрип Г. — /22
370

Гарин Э. — 186

Гартман Н. — SO

Гегель Г. В. Ф. — 18. 157. 172,

179, 180, 184 — 198, 218, 219,

251, 254, 260, 268, 285 Гельвеций К. А. — 248, 257 Герцль Т. — /75 Гёррес А. — 134,
335 Глазгоу У. — 35 Гоббс Т. — 248 Гогартен ?. — 184 Гольбах П. А. — 193, 210, 248,

257

Гордон А. — 175 Гоффи Р. — 200, 2/4 Гредт И. — 279 Григорий Нисский — 266
Грэхэм Д. Э. — 357 Гуд Э. — 352, 353 Гудвин Н. — 348 Гуссерль Э. — 48, 49, 50, 157,

198

Давид — 17, 183

Дам Г. — 55

Даниелу Ж. — 263 — 270

Дарвин Ч — 94, 112. 285. 314

Декарт Р. — 238

Демокрит — 193. 203, 210, 248

Джекоб М. — 343, 344, 345, 347

Джемс У. — 65, 68 — 73. 75, 157,

158

Джентиле Дж. — /84, /86 Джине Д. — 13 Джонсон Р. Л. — 343, 344, 347,

350, 35/, 353, 354 Дидро Л, — 193, 210, 213. 248 Добреньков В. И. — /24 Домена Ж.-М
— 234, 236 Дондейн А. — 262, 270, 27/ Достоевский ?. ?. — 47, 2/3 Дьюи Дж — 66, 73
— 77, 91, 339 Дюмери А. — 50, 58 Дюфрен М. — 144, 223

Еллинек Г. — /8 Ерль У. — 58

Жансон ? — 2/4, 2/5 Жильсон Э. — 13, 14. 252, 253, 266, 285

Замошкин Ю. А. — 342 Зевс — /56

Иаков — 6/, /72, 2/5, 266, 270,

27/

Иеремия — 149 Изар Ж — 233 Изиды — 149 Иллич И. — 347, 350 Иоанн — 86, /83
Иов — 27/

Ипполит Ж. — /86, /87, 191, 197 Исаак — б!, 172, 215, 266, 270,

271

Какабадзе З. М. — 48

Каллагэн Д. — 336, 369

Камю А. — /42, /84, /98, /99,

2/6 Кант И. — 66, /90, 224, 254, 260,

276, 277, 285, 292, 294 Карнап Р. — 33, 3f, 47 Каррье Э — 7, 22 Каспер В. — 3//, 312, 313 Кауфман У. — 355 Кёллерстрём О. — /32, /33 Кинг Р. — 62 Кларк У. — 353 Клейн М. — 122 Кобб Дж. В. — 360 Коген Г. — 276

Кожев А. — /86, /87, 190 — 198 Коллинз Дж. — 76, /77, /78 Колумб Х. — 47 Кольридж С. — /57 Кон И. — /84

Кондорсе М Ж. А. Н. де — 258 Конт О. — 30, 31, 258 Коплстон ?. — 36 Корет Э — 277 Котен К — 360 Коэн М. Р. — 83, 85, 91 Кремер ?. — 334 Кристенсен В. Б. — 50 Кронер Р. — /84 Кромби И. — 39 Кроче Б — 184, 186 Кубланов ?. ?. — 27 Кузьмина Т. А. — 340 Кузнецов В. Н. — /56 Кун Х. — 35/ Купер Б. — 360 Кьеркегор С — 142, 146, 148,

175, 186, 199, 216, 236, 271,

278

371

Ламетри Ж. О. — 248

Ландберг П.-Л. — 223

Лебре Л. Ж. — 232

Левада Ю А — 26

Леви-Стросс К. — 155

Левит К. — 180

Лейбниц Г. В. — 202, 224

Ленин В. И — 6 — 9. 12. 28, 32,

36, 37, 65, 76, 77, ?16, 139,

188, 218, 221, 335, 370 Леув Г. ван дер — 50 — 54 Либерт А. — 184 Лонерган В. — 50, 132, 293 — 296.

334, 347. 349, 369 Лосев А. Ф. — 26 Лукреций Кар Т. — 71, 193, 203,

210, 248

Люйпен В. — 50. 56, 57. 63. 351 Лютер М. — 121, 143 Лякруа Ж. — 223, 225, 229.

236 — 248

Мотрошилова И. В. — 48, 342 Мунье Э. — 223 — 235 -Мэй Р. — 135, 136 Мэньюэл ?. — 367

Наполеон I — 192

Наторп П. — 276

Недонсель М. — 223. 225, 226

Ненг ?. — 351

Нибур Р. — 117, 132

Николай Кузанский — 351

Ницше ? — 92. 173. 179, ISO,

208. 209, 212, 240 Новиков М. П. — 329 Нюгрен А. — 62

Огнен Ш. М — 360 Орест — 198. 205, 214 Остин Дж. — 46 Отто Р. — 50, 54, 55, 60

Магомет — 84

Мак-Таггарт Д. — 184, 185 Маккей Дж. П. — 332 Маккуори Дж. — 360, 361 Маллок У. — 36 Маковельский А. О. — 17 Марешаль Ж — 277, 292 Маритен Ж — 10, 78, 117, 132.

223, 278. 279, 280, 285 Маркс К — 14 — 17, 28. 70, 72,

78, 79, 94, 99. 131, 140, 142,

143, 154, 156. 181, 197. 232,

259, 285, 308, 319, 342. 343.

352

Маркузе Г. — 20 Марсель Г. — 156 — 170. 199, 351.

361

Маслоу ? — 338. 339 Маурер О. Х. — /32 Мах Э — 32

Мель Р.- 50. 58, 337 Мельвиль Ю. К. — 68 Мерло-Понти ?. — 184, 198, 199.

216, 217 Мертон Т. — 351 Метц И. Б.,- 308 Митчелл Б. — 39 Моисей-700, 114. 116
Молина ?. ?. — 50 Молчанов В. — 342 Монтень М. — 23 Морган К. Л — 313

Павел VI — 290, 291

ап. Павел — 86, 116, 273

Пайк Н. — 354

Пайссак А. — 200

Паскаль Б — 68, 179, 267. 271

Пастер Л. — 47

Пегги Ш. — 224

Петганцони Р. — 50, 52. 63

Пий X — 290

Пий XII — 287

Пиксли Дж. В. — 363. 364, 367

Пин Э. — 7, 22

Пирс Ч. С. — 67, 68

Питтенджер ?. — 360

Платон — /33, 179. 251

Плотин — 268

Плутарх — /79

Попова М. А. — 117

Поппер К. — 29

Портнов А. А. — 355

Пратт Дж. Б. — 80

Прометей — 84, /55. 156

Пфютце П. — /73

Пшивара Э. — 278, 307

Пуанкаре А. — 239

Ранер К. — 272, 277, 285, 292 —

308, 333, 334, 347 Рамсей Я. Т. — 44. 45 — 47 Рапп Дж. — 333 Расмуссен Д. — 62
Рассел Б. — 34, 2/3

372

Ревель Ж.-Ф. — 342 Рей А. — 9 Рейх В — //9 Рейх Ч. — 342 Ренувье Ш. — 224 Рикер
П. — 50, /44. 225 Рильке Р. М. — /83 Риф Ф. — /20 Робинсон П. — /23 Роджерс У. —
121, 122 Рожак Т. — 342, 353, 358 Ройс Дж — /57, 184 — 186 Росалес ?. — 364, 365

Саливэн Г. С — 119 Сантаяиа Дж. — 80, 86 — 91 Сартр Ж.-П. — /42, 156, 161,

164, 184, 186, 198 — 216. 351 Селларс Р. В. — 80 Смарт Н. — 50 Смит Дж. — 60, 61
Смит Р. — 112 Сократ — 224, 27/ Спенсер Г. — 220 Спиноза В. — 89, 90, 203, 248.

268 Сэдлер У. — 50

Тейяр де Шарден П. — 242,

285 — 287, 307, 3/3 — 329, 35/ Тертуллиан К. С. Ф. — /05 Тиллих П. — 332 Толстой
Л. ?. — 47 Томас Дж. Ф. — 332 Трильхас К — 250, 251

Уайлд Дж. — 50, 58

Уайт В. — /33

Уайтхед А. Н. — 80 — 86, 91. 313,

358, 359, 361 Угринович Д. М. — 28 Уисдом Дж. — 39, 47 Уильяме Д. Д. — 359, 360
Уимен Г. Н — 359 Уорд Х. — 343 — 345, 350 Уэллс Г. — 76, /24, 356

Файхингер Г. — /05 Фаллада Г — 222 Фейер Л. — 72

Фейербах Л — 17, 79. 170, 171,

185, 193, 194, 210. 248, 257,

258, 308, 324. 325 Ферре Ф. — 42 — 45 Филипп А. — 233 Финдлей Н. — 34, 35
Фихте И. Г. — /90. 224 Флю А. — 38 Флюгель Дж. — /22 Флюэллинг Р. — 223 Фома
Аквинский — /46, 253,

264, 268. 272, 277, 287, 290,

29/, 293, 296 Фрейд З. — 47, 91 — 119, 125,

132, 133, 134. 137, 335 Фридман М. — /74, /75 Фрис Г. — /34 Фромм Э. — 119, 123 —
131, 335.

336. 339. 356

Хайдеггер М. — 27, 141, 152, 156, 177 — 184. 186, 196, 198, 2Сн. 208, 217, 272, 285. 292

Хайлер Ф. — 50, 54

Хартшорн Ч. — 358, 359

Хауисон Дж. — 220, 22/

Хеар Р. — 38

Хебблетуэйт П. — 273, 274

Херберг В. — //8, 365, 366

Хик Дж. — //, 37, 38, 42

Хильдебранд Д. — 62

Хирш М. — /34, 335

Хокинг У. — 2/9

Хорни К. — 119, 121

Христос И, — 59, 116. 124. 125, 128, 133. 134, 147, 151, 192, 197, 237, 252. 269, 274 — 276, 299, 304, 308. 325, 333, 335, 342 — 346, 349, 350. 353

Хук С. — 77, 78

Царнт Х — /33

Шанкара — 268

Шарма А. — 53

Шаррон П. — 23

Шарфенберг И. — /34

Шахнович М. И. — 355

Швырев В. С. — 40

Шелер М. — 50, 54 — 56, 59, 222,

224 Шеллинг Ф. В. И — /57, /90

373

Шестов Л — 271 Шлейермахер ?. — 122 Шлик ? — 32, 37 Шопенгауэр А. — 92

Шпрангер Э. — 50 Штегмюллер В. — 21. 22 Штирнер ?. — 78 Штраус Д. Ф. — 257

Эпихарм — 17 Эразм Роттердамский (Герхардс Г.) — 213 Эрен Ж — 50, 58 Эриксон Э. — 121 Эрлич ? — 356 Эфиров С. А. — 186

Эванс Р. — 347, 351, 352

Эгас Д. — 173, 174

Эддемс Д. — 91

Эдип — 113

Экхарт М. — 351

Элиаде М — 50, 61, 62. 339

Энгельс ? — 5, 6, 14, 15, 28.140.

232, 316 Эпикур - 193, 203, 210, 248

Юм Д. — 23. 40, 46

Юнг К — 99, 119. 135, 137

Юпитер — 198, 205

Якоби Г. — 80 Ярошевский Т. — 213 Ясперс К-85, 141, 144 — 156, 184, 199, 208, 216, 224. 236

