

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

В пособии освещаются основные проблемы, стоящие перед религией в настоящее время. Автор останавливается на таких вопросах, как сущность и происхождение религии, отношение веры и разума, доказательства бытия Бога, отношения науки и религии.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Введение. Предмет философии религии	4
2. Сущность религии	5
2.1. Этимология слова «религия»	5
2.2. Определение религии	9
3. Происхождение религии	20
3.1. Просветительская теория	22
3.2. Теория Фейербаха.....	29
3.3. Марксистская теория	30
3.4. Эволюционная теория	33
3.5. Психоаналитическая теория	34
3.6. Христианское учение о возникновении религии	38
3.7. Современная наука о происхождении религии	40
4. Вера и разум	47
4.1. История вопроса в западной философии.....	49
4.2. Апостол Павел и отцы Церкви о вере и разуме	54
4.3. Современные мыслители о вере	66
4.4. Проблема истины	69
5. Доказательства бытия Бога	79
5.1. Религиозно-опытное доказательство	81
5.2. Историческое доказательство.....	83
5.3. Онтологическое доказательство	84
5.4. Нравственное доказательство	97
5.5. Космологическое доказательство	106
5.6. Телеологическое доказательство.....	108
6. Религия и наука	111

1. ВВЕДЕНИЕ

Предмет философии религии

Философия религии как отдельный раздел философии возникла сравнительно недавно. Пожалуй, именно Шеллинг и Гегель в первой половине XIX в. впервые стали употреблять термин «философия религии». Однако размышления о религиозных вопросах были одним из важнейших элементов философских рассуждений во все времена. Все философы, начиная с периода античности, ставили вопросы о Боге, Его существовании и познаваемости, Его действиях в мире и отношении к человеку и т. п. Представить себе философию без подобного рода рассуждений в принципе невозможно. И это неудивительно. Ведь ответы на важнейшие вопросы философии о бытии и познании, о человеке и обществе многие философы находят лишь в религии.

Вопрос о предмете философии религии также не совсем очевиден и прост. С одной стороны, предметом философии религии должна быть сама религия – ее сущность, возникновение, характерные особенности и т. п. Но, с другой – ответ на эти вопросы невозможен без прояснения основных религиозных понятий – Бог, творение, чудо, человек, добро и зло и т. п. Поэтому, на наш взгляд, в книге по философии религии ограничиваться только вопросом о сущности религии было бы неправильно. Мы лучше сможем понять суть религии, когда найдем ответы и на наиболее часто встречающиеся вопросы о ее истинности, роли в жизни человека и общества и др. Но прежде всего все-таки нужно дать ответ на вопрос: а что такое религия?

2. СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Несмотря на то, что существует много различных религий, и адепты каждой из них утверждают истинность только своей религии, очевидно, что объединяет их друг с другом довольно многое, иначе представители различных религий не понимали бы друг друга, не зная сути таких слов, как, например, *Бог, спасение, Царствие Небесное, душа* и др.

Можно ли дать определение религии? Здесь мы встречаемся с серьезной проблемой – пониманием религии как всеобъемлющего мировоззрения, включающего в себя всё и вся, если подходить к этому онтологически, и религии лишь как части человеческой культуры, если подходить к этому с точки зрения человеческого понимания. Очевидно, что человеческому пониманию доступно лишь второе значение термина «религия».

2.1. Этимология слова «религия»

Об определениях поговорим несколько позже, а прежде выясним смысл слова «религия». Вероятно, сущность религии можно уяснить из самого термина. Практически во всех европейских языках латинское слово “religio” не переводится, и в русском языке оно также существует в его первоначальной латинской форме. Казалось бы, понять значение этого понятия несложно – достаточно узнать, что говорили о слове “religio” латинские авторы. Но, оказывается, что и сами древние римляне не знали истоков этого слова. У поздних латинских авторов даже возникали споры и недоумения относительно происхождения слова “religio”.

В древнем Риме существовали четыре версии относительно происхождения этого слова. Одно из первых этимологических решений этого вопроса предложил Цицерон, известный философ, оратор, политический деятель. Он предположил, что слово “religio” происходит от слова “relegeo” – «перечитывать, тщательно обдумывать, откладывая в сторону». Таким образом, по мнению Цицерона, «те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (relegerent), были названы религиозными (religiosi) (от relegere, как elegantes от eligoro, diligentes от diligere, как intellegentes от intellegere). Ибо во всех этих словах тот же корень (vis legendi), что и в слове “religiosus”»¹. Иначе говоря, среди всех вопросов,

¹ Цицерон. О природе богов, 2, 28 // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985. – С. 124.

которые задает себе человек, есть очень важные, религиозные, их человек откладывает в сторону, отделяет от всего остального, придает им особое священное значение. Кроме того, ответы на эти вопросы человек находит в определенных священных книгах, которые постоянно перечитывает. Но все-таки в понимании сущности религии Цицерон разделяет распространенное в Риме мнение, согласно которому религия «состоит в благочестивом поклонении богам»¹. Кстати, именно на этом понимании религии были основаны многие гонения на христиан в первые века. Для римлянина было важна прежде всего культовая сторона религии – в частности, необходимо было принести жертву тому или иному богу. Язычник-чужеземец, живший в Римской империи, в какой бы стране он ни родился и какой бы ни была вера его отцов, послушно следовал этому римскому обычаю и поэтому считался вполне добропорядочным гражданином. Иное дело христианин, для которого поклониться деревянной или каменной статуе было равносильно отказу от веры во Христа. Но в глазах римлянина он выглядел атеистом, поскольку отказывался выполнять религиозные предписания. Как пишет В. В. Болотов, «в понятии “безбожия” на первый вид выдвигался не положительный момент, не убеждение в том, что нет Бога, не атеизм в современном смысле, а лишь отрицательный момент, именно фактически обнаруженное нежелание чтить признанное законом божество соответственным образом. Этот внешний, чисто правовой момент собственно и был наказуем»².

С Цицероном были согласны и некоторые христианские авторы, например Арнобий. Однако, соглашаясь с Цицероном в понимании значения слова «религия», он, тем не менее, решительно расходился с ним в понимании сущности религии: «Религия, впрочем, – пишет он, – состоит ни в одном только тщательном исполнении обрядов внешнего богопочитания; истинное богопочитание заключается не во внешности, а в глубине человеческого духа»³. Поэтому в более позднем Риме христианские авторы начинают высказывать другие мнения о происхождении слова «религия». Лактанций предложил свою версию, которая сейчас является наиболее популярной. Согласно его мнению, слово “religio” происходит от глагола “religare” – связывать,

¹ Цицерон. О природе богов, 1, 42 // Цицерон. Философские трактаты. – С. 98.

² Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви // Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. – М., 2001. – Т. 3. – С. 36.

³ Арнобий. Против язычников. – IV, 30.

соединять. «Мы соединены и связаны (*religati sumus*) этими узами благочестия с Богом, от чего и сама религия получила свое имя, а не от слова «перечитывая» (*relegendo*), как объяснял Цицерон»¹.

Достаточно часто это этимологическое значение понимают как определение религии. Так, И. А. Ильин пишет: «Религия есть всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом»². Но сторонник любой религии считает только свою религию истинной, а иные ложными, не дающими реальную связь с Богом. И тем не менее он не будет считать их атеистами, что, по сути, вытекает из определения Ильина. Фразу И. А. Ильина следует рассматривать, скорее, не как определение, а как указание на то, что именно в религии осуществляется связь с Богом. Далее, разве можно определить, существует ли связь с Богом у некоего человека или нет? Может быть, в силу его греховности он давно уже потерял эту живую связь и лишь посещает службы в храме. Но никто все же не скажет о таком человеке как о нерелигиозном. Кроме того, факт религиозности должен быть понятен и атеисту, отрицающему бытие каких бы то ни было сверхъестественных сил. А для атеиста фраза «связь с Богом» совершенно бессмысленна, в то время как религия и для атеиста – вполне реальный общественный феномен.

Понимая, по всей видимости, эти богословские проблемы, следующие из толкования Лактанция, блаж. Августин предлагает иную версию, не отбрасывая, впрочем, и гипотезу Лактанция: «Избирая (*eligentes*), а точнее, (так как мы теряли Его по небрежению) – вторично избирая (*reeligentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово “религия”), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, достигнув, успокоиться»³. Из этой фразы видно, что блаж. Августин в действительности склонялся к другой версии происхождения слова “*religio*”. Он предложил считать слово “*religio*” происходящим от слова “*reeligere*”, – воссоединять, т. е. воссоединять утраченную связь человека и Бога. Очевидно отличие концепции Августина от Лактанция – согласно первому,

¹ *Лактанций. Божественные установления*, IV, 28, 2 // *Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII.* – СПб., 2007. – С. 296.

² *Ильин И. Аксиомы религиозного опыта*, М., 1993. – С. 40.

³ *Августин, блаж. О граде Божием*, 10, 3 // *Блаженный Августин. Творения.* – Т. 3. *О граде Божием. Кн. I–XIII.* – СПб.; Киев, 1998. – С. 408.

религия существует лишь со времени грехопадения, а по Лактанцию, получается, что религия существовала лишь до грехопадения. По Августину, религия есть попытка воссоединения утраченного союза. В раю до грехопадения общение Бога и человека было естественным, поэтому нерелигиозным, а сейчас, после грехопадения, религия служит средством воссоединения утраченного общения человека с Богом. По Лактанцию, наоборот, именно в раю была истинная религия, поскольку связь человека с Богом была ничем не нарушаема. Августиновская концепция избегает изложенной выше проблемы, ведь понятно, что даже язычник, не имеющий той связи с Богом, которая имеется в истинной религии, тем не менее стремится к ней и поэтому может считаться человеком религиозным.

В Древнем Риме точка зрения Цицерона считалась наиболее правильной. Когда слово “*religio*” производилось из “*religere*” (тщательно обдумывать, отбирать), то подчеркивалось прежде всего культовое значение этого явления. В своей жизни человек занимается разными делами, но одно дело – дела домашние или рабочие, другое – культовые дела: ходить в храм, приносить жертвы богам и т. п. У христианских писателей Августина и Лактанция акцент делается на личностные отношения Бога и человека, на союз человека и Бога, утраченный им после грехопадения. Неважно, когда была истинная религия – сейчас или до грехопадения в раю, – в обоих случаях имеется в виду союз с Богом каждого конкретного человека, подчеркивается прежде всего религиозное чувство, а не просто определенный внешний культ.

Этот же элемент наличия религиозного чувства отмечал и римский писатель Север Сульпиций, предположивший, что слово “*religio*” происходит от глагола *relinquere* – обходить молчанием. Религиозные люди стараются не опускаться до житейского уровня все священное, все, что относится к Богу, и обходят это священным молчанием «Остается, чтобы мы... сообщили [о том], что является благочестивым (*religiosum*). Сервий Сульпиций передает, что благочестием названо (то), что вследствие некоторой святости является отдаленным и отделенным от нас названным почти (что) от (слова) “оставлять” (*relinguendo*)»¹.

В XIX в. появилась еще одна версия о происхождении слова *religio*. Некоторые филологи пошли по такому пути: если

¹Макробий. Сатурналии, III 3 // Макробий. Сатурналии. – Екатеринбург, 2009. – С. 119.

значение слова *religio* не было известно самим римлянам, значит, к тому времени это слово исчезло из употребления и его корни нужно искать в древнем латинском языке. Такие филологические изыскания привели к открытию слова “*ligere*” – благочестиво относиться к чему-то, испытывать чувство почтения и уважения, и тогда *religere* будет означать возврат к благочестию, т. е. постоянное, снова и снова (частица *re-*) выражение этого чувства.

Следовательно, слово «религия» оказывается древнее, чем культурное человечество, имевшее письменность. Это приводит нас к мысли, что и сама религия древнее, чем культурное человечество, древнее, чем письменность.

2.2. Определение религии

Таким образом, анализ слова «религия» принес некоторые исторические и филологические знания, несколько расширил наш взгляд на суть этого слова, но полный ответ на вопрос, что же такое религия, мы из этимологического анализа получить все же не можем. Кроме того, при поиске ответа на вопрос, какая же этимология слова «религия» более правильна, мы опирались на наше понимание того, что такое религия, и таким образом пришли к кругу в определении. Пытаясь узнать, что такое религия, исходя из анализа слова «религия», мы выбирали соответствующую версию, основываясь на нашем знании о том, что такое религия. Поэтому для того чтобы понять суть религии, простого этимологического анализа явно недостаточно. Необходимо взглянуть на проблему более глубоко, найти сущностные черты религии, т. е. необходимо дать определение религии.

В советские времена все было проще. Определение религии можно было найти в любом учебнике. Это было определение Ф. Энгельса, которое было обязательным для изучения, поскольку считалось абсолютно истинным: «Всякая религия является ни 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. Однако несмотря на его массовое тиражирование, и на то, что и по сей день многие считают религию заблуждением, это высказывание, конечно

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е. изд. – Т. 20. – С. 328.

же, не может считаться определением. В этой фразе допущено несколько логических ошибок. Во-первых, определение должно включать в себя четкие, однозначные, ясные для всех понятия. Что такое силы неземные? Если в определении это понятие употребляется, то подразумевается, что оно всем известно. Видимо, Ф. Энгельс предполагал, что человек, зная, что такое неземные силы (т. е. имея врожденное религиозное чувство), должен признать, что их не существует. Во-вторых, любое определение должно быть по форме таким, чтобы с ним соглашались все, иначе это будет уже не определение, а частное мнение. Ясно, что ни один верующий человек с высказыванием Ф. Энгельса не согласится. Для верующего человека религия не может быть чем-то фантастическим. По своей форме это не определение, а выражение мировоззрения Ф. Энгельса и советских идеологов. Это не определение, а теорема, которую еще требуется доказать, тем более, что она включает в себя и различные элементы философии марксизма, в частности, теории познания, которая формулируется в виде теории отражения: религия является *отражением* внешних сил. Понятно, что даже если некий философ является атеистом, но не признает теорию отражения, то он уже с этим определением не согласится. Таким образом, это определение не выдерживает никакой критики ни с точки зрения философской, ни с точки зрения религиозной, ни с точки зрения самой логики его построения.

Попытки дать определение религии встречались неоднократно. Так, известный немецкий философ Ф. Шлейермахер утверждал, что «сущность религиозных возбуждений состоит в чувстве абсолютной зависимости»¹. Такое определение также вряд ли удовлетворит человека церковного. Ф. Шлейермахер сводит всю религиозную жизнь человека к его эмоциям, чувствованиям: без искреннего переживания Бесконечного не может быть подлинной религии. Безусловно, Ф. Шлейермахер совершенно прав, когда говорит об огромной роли чувства в религиозной жизни. Справедливо он подчеркивает и личностный характер этого чувства. Но все же сводить всю область религии только к эмоциональной сфере было бы совершенно непозволительным. Скажем, материалист тоже уверен, что он абсолютно зависит от материального мира, и он тоже может

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. – М., 1994. – С. 273.

испытывать чувство абсолютной зависимости, хотя никто не скажет, что такой материалист религиозен. Следовательно, одного чувства зависимости недостаточно. Непозволительно Шлейермахер игнорирует и другие стороны душевной деятельности человека – его разум (в любой религии есть совокупность догматов, которые необходимо запомнить и принять разумом) и волю (вера в Бога или богов – не менее важный элемент религии, чем чувство). Очевидно, что в этом определении сказывается протестантизм Ф. Шлейермахера, поэтому в нем и нет упоминания ни о культе, ни о церковной организации.

Известный американский этнолог Э. Тайлор сказал, что верование в духовных существ – вот тот минимум, который присущ всем без исключения религиям¹. Безусловно, религия предполагает наличие духовных существ, но сказать, что религия есть просто вера в духовные существа, явно недостаточно. Многие современные люди готовы поверить во всё, что угодно. Но ведь мы не скажем, что те, кто верит в существование домовых, – люди религиозные. Скорее, это люди суеверные. Понятие религии должно быть гораздо шире.

Замечая большое количество противоречащих друг другу определений, американский религиовед К. Уэбб приходит к выводу, что религию нельзя определить. Действительно, любое определение по своей сути есть «постановка предела». Если религия предполагает как необходимый элемент своего существования Бога и бесконечный духовный мир, то мы вынуждены сказать, что в таком случае дать истинное определение религии просто нельзя. Религия есть то, что нельзя определить. Но в таком случае мы отмечаем тот смысл религии, о котором уже говорилось: религия как отношение Бога и человека не в культурном аспекте, а в онтологическом плане. Религию в таком понимании действительно нельзя определить. Когда же мы говорим об определении религии, мы все же рассматриваем религию как культурное явление, а в таком случае стремление определить религию вполне оправдано.

Таким образом, попытки найти некий один-единственный существенный элемент в религии закончились неудачей. Поэтому дальнейшие определения стали строиться по принципу перечисления необходимых черт религии. Классическим определением такого типа является определение С. Трубецкого:

¹ Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 210.

«Религия есть организованное поклонение высшим силам»¹, в котором отмечаются такие необходимые элементы религии, как организация (церковь), культ и существование высшего сверхъестественного мира богов.

В начале XX в. серьезный вклад в понимание религии внес немецкий философ Р. Отто. В книге «Священное» он показал, что никакая религия невозможна без особого отношения к объекту своего поклонения, и «лишь одно наименование близко подходит к выражению существа дела: чувство “*mysterium tremendum*” таинство, заставляющее трепетать»². Поэтому практически все определения религии, даваемые современными учеными, включают в себя понятие «священное».

Определения религии, предлагаемые современными религиоведами, часто отличаются друг от друга, но тем не менее в них есть и много общего. Для примера приведем несколько определений. Дюркгейм, один из классиков современной социологии, определяет религию как «целостную систему верований и обрядов, относящуюся к священным, т. е. отделенным (от обычных. – В. А.), запретным вещам, – верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует»³. Современный российский религиовед В. А. Гараджа указывает, что «религия есть мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия; культ, который основывается на вере в существование одного или нескольких богов, священного, то есть той или иной разновидности сверхъестественного»⁴. Таким образом, религия есть сложный комплекс, включающий в себя и некоторое мировоззрение, т. е. знание о мире природном и сверхприродном, веру в существование Бога или богов (совокупность догматов), и эмоциональное отношение к этому миру (любовь к Богу и страх Божий в христианстве), и нравственные правила жизни (заповеди), и наличие культа, показывающего на практике действительность принятия определенного мировоззрения и веры в сверхъестественный мир.

Итак, по каким признакам мы можем отличать религиозное мировоззрение от нерелигиозного? Прежде всего, это *вера*

¹ Трубецкой С. Н. Религия // Энциклопедический словарь. – Т. XXVI-а. Издание Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – СПб., 1899. – С. 540.

² Отто Р. Священное. – СПб., 2008. – С. 22.

³ Цит. по: Гараджа В. Религиоведение. – М., 1995. – С. 22.

⁴ Гараджа В. Религия // Большая советская энциклопедия. – Т. 21. – С. 629.

в личного Бога или богов. Религия всегда предполагает, что существуют боги как личности или одна божественная Личность. Почему нельзя считать религиозным мировоззрение, в котором Бог безличен (например, пантеизм)? Да потому, что религия предполагает отношение человека и Бога (или богов) – отношение не как к бездушному предмету (например, отношение скульптора к камню), а как отношение к личности. Человек ждет помощи от Бога, ждет избавления от наказания, просто благодарит Его за что-то. Любые религиозные чувства предполагают отношения человека с Богом как с личностью, с которой можно разговаривать, которую можно бояться, которую должно почитать, но это должна быть всегда личность, или несколько личностей, или множество личностей, как в язычестве. Это всегда личные боги. Они могут быть не совсем нравственно безупречными (как в язычестве), но обязательно должны иметь свойство личности.

Иногда говорят, что личный Бог не обязательно является элементом религии. Есть учения, предполагающие веру в безличного бога. Но безличный бог – это не Бог религии. В известной памятной записке, в которой Паскаль описал свое мистическое откровение, он написал: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых». Бог безличный – это бог философов и ученых, это бог, которого можно «открыть»; это то, до чего может дойти человеческий разум. Если же это открывает человеческий разум, значит, это уже не освящено ореолом святости, исчезает элемент религиозности. Безличному богу не молятся, не приносят жертвы. Безличный бог не указывает, что хорошо, а что плохо. Это бог, которого как бы и нет. Это некоторая объективная субстанция, которая имеет форму духа. Пример такого понимания – философия Плотина, Спинозы, Гегеля.

Кроме того, не является религией и пантеизм – учение, отождествляющее Бога и мир. «Все есть бог» – так дословно переводится термин «пантеизм». Пантеизм, т. е. учение, отождествляющее мир и Бога, принято разделять на два типа: *панкосмизм*, в котором Бога превращают в мир (так что пантеизм фактически становится материализмом), и *акосмизм*, когда мир превращают в Бога (радикальная форма идеализма, в котором материальный мир обладает лишь призрачным существованием, а единственно реально существует лишь божественная субстанция). Акосмизм представлен, например, индийским философско-религиозным учением *веданта*

и развивался его основателями Шанкарой и Рамануджей. Чаще встречается все же панкосмизм. Учение Спинозы и стоиков – типичный пример пантеизма. Не удивительно, что в Античности стоиков считали атеистами, а в советской философии Спинозу изучали как философа-материалиста и атеиста, хотя, как известно, сам он, конечно же, такую материалистическую трактовку не потерпел бы. Но тем не менее этот вывод имеет свою логику, да и сам Спиноза употреблял известное выражение «Бог, или природа». А если Бог и природа – одно и то же, то вполне можно обойтись без невидимого Бога, раз существует вполне видимая природа. Другой пример такой религиозности, уже в XX в., – А. Эйнштейн, который неоднократно показывал свою приверженность именно такого рода религиозности, которую он назвал «космическим религиозным чувством», состоящим в вере «в рациональную природу реальности»¹. Эйнштейн был противником веры в личного Бога, поскольку для него «бог, вознаграждающий за заслуги и карающий за грехи, немислим по той простой причине, что поступки людей определяются внешней и внутренней необходимостью, вследствие чего перед богом люди могут отвечать за свои деяния не более, чем неодушевленный предмет за то движение, в которое он оказывается вовлеченным»². Однако Эйнштейн не считал себя и атеистом, поскольку, по его мнению, «там, где отсутствует это (религиозное. – В. Л.) чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию»³, и поэтому «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди»⁴.

Можно подумать, что многие примитивные языческие верования не отвечают требованию веры в личных богов. Действительно, говорят, многие примитивные народы поклоняются идолам, фетишам, тотемам, т. е. различным явлениям природы или животным. Это так, но не следует забывать, что те, кто поклоняется этим фетишам и идолам, все же представляют их себе в качестве одушевленных духов, к которым можно обратиться с просьбой или молитвой, что свойственно только личности.

¹ Письмо Эйнштейна Соловину от 1 января 1951 г. // Собрание научных трудов. – Т. IV. – М., 1967. – С. 565.

² Эйнштейн А. Религия и наука // Собрание научных трудов. – Т. IV. – М., 1967. – С. 126.

³ Письмо Эйнштейна Соловину от 1 января 1951 г. – С. 565.

⁴ Эйнштейн А. Религия и наука. – С. 126.

Иногда приводят пример буддизма как религии без личного бога. Часто даже выражаются более парадоксально: буддизм есть религия без бога. Действительно, ранний буддизм был направлен против современной ему веры в богов и был поэтому разновидностью атеизма, или «адевизмом», т. е. учением, отрицающим существование индийских богов (дева – это наименование индийских светлых богов). Будда был религиозным реформатором. Строго говоря, он был даже не реформатором, а бунтарем против религии Вед, против брахманизма. В философском плане Будду можно сравнить со стоиками: так же, как стоики пытались найти счастье в мире без Бога (Бог есть, но он материален), так и Будда считал, что избавление от страданий возможно без всяких богов, только человеческими усилиями. Будда делает свое знаменитое открытие – четыре благородные истины:

- 1) в мире есть страдание;
- 2) есть причина этих страданий (желания);
- 3) существует избавление от страданий;
- 4) есть путь избавления от этих страданий (путь Будды).

Причина страданий – это желания, поэтому путь, ведущий к избавлению от страданий, – это отказ от желаний. Будда принципиально не интересуется вопросами бытия, в т. ч. и божественного, поскольку им найден простейший способ, избавляющий нас от страданий и не требующий сложных ритуальных действий. Последователи Будды разработали учение о мире, где онтологически объяснялась суть страданий в нашем мире и нирваны в случае избавления от них. Все дело в элементах мира – дхармах: колебания дхарм приводят к появлению майи – видимости существования мира и человеческой личности. Прекращение колебания дхарм избавляет человека от страданий и вводит его в нирвану, которую точнее сравнивать с небытием, чем, как обычно принято, с непрекращающимся блаженством. Нирвана – это не рай, это даже не блаженство, это, скорее, небытие, *ничто* атеистов. Настоящий исторический буддизм – это атеизм, не религия без Бога, а именно атеизм. Бога в такой картине мира нет, есть только дхармы. Будда был одним из атеистов, и первые буддийские трактаты практически не содержат слова «бог». Там говорится о страданиях, заповедях, как жить в этом мире, согласно буддийской этике, но не о Боге. Затем стали происходить интересные изменения. Со временем Будда начинает приобретать характер бога,

затем он входит в ведический пантеон наряду с другими богами – Вишну, Шивой т. д. То есть религиозное чувство индусов не могло смириться с атеизмом – и превратило буддизм в религию. Современные разновидности буддизма – махаяна и хинаяна – разительно отличаются от исторически первоначального буддизма, и вряд ли Будда согласился бы признать буддизмом то, что сейчас называется так в Индии или на Цейлоне. То, что сейчас существует под видом буддизма – это религия, обычная религия со всеми ее элементами и прежде всего с верой в бессмертного Будду и в других личных богов. Можно сказать, что человечество с честью выдержало атеистический вызов Будды и ответило на него созданием новой религии, поставив все на свои места. Индусы оказались нормальными людьми, гораздо умнее в религиозном отношении, чем сам Будда, каким бы гениальным философом он ни был.

С этим связан и второй необходимый элемент религии – *вера в существование сверхчувственного мира*. Бог (или боги) должен быть сверхчувственным, Бог не может быть просто материальным идолом. Даже идолы, которым поклонялись язычники, были не просто материальными предметами, а принадлежали к некоторому сверхчувственному миру. Идол был просто местом обитания того или иного бога, куда он мог прийти. Любая мифология (греческая, шумерская, индийская) всегда описывает сверхчувственное бытие этих богов.

Однако просто веры в существование богов или Бога недостаточно. Необходимо общение человека с богами. Религия, в которой есть вера в богов, но нет общения с ними, обязательно становится атеизмом. Так произошло, например, с Эпикуром, который признавал существование богов, но отрицал их влияние на наш мир. Такое его учение вполне справедливо было охарактеризовано как атеизм. Так, Цицерон писал об Эпикуре: «Да насмехается же над нами этот человек, не столько остроумный, сколько беззастенчиво позволяющий себе писать все, что ему угодно. Какая ведь может быть набожность, если боги не заботятся о человеческом? Может ли быть такое живое существо, которое бы ни о чем не заботилось?... То, что он говорил о бессмертных богах, он говорил ради того, чтобы не подвергнуться осуждению»¹. Следует признать логику в этом обвинении: если боги никак не влияют на жизнь людей, ничего о них не знают

¹ Цицерон. О природе богов, 1, 44 // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985. С. 99–100.

и молитвы богам поэтому не имеют никакого смысла, то такое богословие по сути действительно сближается с атеизмом.

В любой религии существует понятие *нравственности как подчинения божественной воле*. Подчинение богам нравственно, неподчинение – безнравственно. Нравственность понимается именно так, и поэтому нравственность возникает из религии. Нравственность – не естественное состояние человека, не состояние, которое возникает на этапе какого-то общественного развития, не вследствие развития экономических отношений и классовой борьбы, а религиозное понятие как подчинение Богу.

Вследствие нравственной жизни человек получает награду в загробном мире, вследствие ослушания богов человек получает там наказание. Вера в *загробное воздаяние* за праведную жизнь или, наоборот, за жизнь греховную – также элемент любой религии. Вера в сверхчувственный мир, таким образом, дополняется за счет веры в существование той его области, где обитают души умерших людей. Всегда в религии существует загробный мир грешников и праведников. Поэтому в любой религии всегда присутствует и *вера в бессмертие души*.

Для того чтобы заслужить спасение и вечное загробное блаженство, человек должен слушаться и почитать Бога. В любой религии отношение к Богу или богам отличается от отношения к миру и людям: Бога следует *почитать*. Богопочитание – это не просто набор некоторых действий, но глубокое внутреннее религиозное чувство – благочестие. Человек не только почитает богов и благочестиво относится к ним, но стремится всю свою жизнь – и внешнюю (отношение к миру и людям), и внутреннюю, духовную построить в согласии с божественной волей. Он постоянно ощущает присутствие Бога в своей жизни и поэтому выделяет некоторую часть жизни собственно для почитания Бога, где не было бы ничего мирского. Таким образом, человек осознает необходимость *богослужения, религиозного культа*, который является внешним выражением внутреннего богопочитания – благочестия. Будучи внешним действием, культ выполняет ряд важных религиозных функций, служа не только для выражения религиозных чувств верующего, но и для целей воспитания людей, религиозного общения их и возбуждения в них более глубокого религиозного чувства. Культ существует во всех религиях, и по виду религиозного культа можно судить о степени развития общества. У архаических народов и культ

соответствующий, включающий жертвоприношения (даже человеческие), вакханалии и т. п. Чем выше религия, тем духовнее ее культ. И на какой бы высоте религия народа ни стояла, внешний культ необходим: и как символ духовного общения верующих между собою, и как символ соединения их в тесный союз – в одну *церковь*.

Необходимость *религиозной организации людей*, объединенных верой в одного Бога (или богов), признается всеми религиями. Истинно религиозный человек не может замыкаться в своем одиночестве, его религиозное чувство требует единения с другими людьми. Вне общения со своими единовверцами, человек не может быть окончательно уверенным в истинности своей религии, не может удовлетвориться и своим достигнутым состоянием – ему необходимо общение, образование, проповедь и распространение своих взглядов, что может быть осуществлено лишь в религиозной организации, церкви.

Таким образом, религия – это довольно сложное явление, основанное на вере в существование божественного сверхъестественного мира, включающего в себя и некоторое знание об этом мире (догматы, вероучение), и эмоциональное отношение к нему (любовь, страх и т. п.), и нравственные заповеди, и культ, и церковную организацию. Поэтому не являются религиями ни атеизм, ни коммунизм, ни другие *атеистические* идеологии. Часто утверждают, что атеизм – это религия, поскольку атеист *верит* в то, что Бога нет. Но в действительности верить в то, что Бога нет, и не верить в то, что Бог есть, – это все же разные понятия. К тому же, как будет показано далее, вера в бытие Бога – это естественное состояние человека, неверие же возникает в результате повреждения человеческой природы. Поэтому утверждение о несуществовании Бога не может быть названо верой, подобно тому, как слепота не может быть названа особым видом зрения.

Коммунизм – это тоже не религия, хотя в нем присутствуют многие элементы религиозной организации (партия – аналог церкви, классики марксизма – аналог пророков и т. п.). Однако в коммунизме, который, по сути, является атеистическим учением, нет веры в Бога, и поэтому он по своей сути не является религией, а лишь по форме напоминает ее. Такие типы мировоззрений принято называть квазирелигиями (П. Тиллих), или псевдорелигиями (И. Вах). Согласно И. Ваху, «*псевдорелигия*

может демонстрировать черты подлинной религии, но в ней человек соотносит себя не с предельной, но с некоей конечной реальностью»¹. А П. Тиллих указывает на то, что главное различие между религией и квазирелигией состоит в их разном понимании веры. Если в истинной вере, формирующей религию, предельный интерес человека направлен на предельную реальность, то в квазирелигии предельная реальность подменена конечными реальностями: обществом, наукой и т. п.

¹ *Wach J.* The Comparative Study of Religions. – New York, 1958. – P. 37.

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ

Вопрос о происхождении религии – вопрос не только историко-теоретический, а принципиальный. Это вопрос о том, действительно ли правы атеисты, утверждающие, что религия – это заблуждение, от которого нужно избавляться. Ведь если религия возникает на определенном этапе развития общества, то, значит, человечество по своей сути безрелигиозно, и в будущем оно тоже может жить без религии. Любая же религия утверждает сущностную врожденность религии роду человеческому, так что представить себе человека без религии – все равно что представить себе человека без разума. Человек неразумный (не глупый, а именно полностью лишенный разума как способности мыслить, хотя бы в зачаточной степени) – это не человек, так же и человек нерелигиозный, утверждаем мы, это человек, лишенный своей важной сущностной составляющей.

Но почему все же нельзя согласиться с теми, кто утверждает, что религия возникает на определенном этапе развития человека? Ведь не дискредитирует же науку тот факт, что она возникает достаточно поздно: современная физика, например, возникла лишь в XVII в., а генетика – вообще в XX в. Наоборот, скажут, это возвышает науку, ведь столь глубокие истины, которые открывают современные ученые, не могут быть понятны человеку необразованному, каким он был тысячелетия назад. Религия – это тоже поиск и постоянное стремление к божественной истине, следовательно, и она может возникнуть и развиваться? Такая точка зрения на развитие религии вплоть до ее истинной формы – христианства – предложена Гегелем. Но Гегель панлогист, он все стремился свести к деятельности разума, поэтому и религия у него – это одна из областей разумной деятельности. Мы же знаем, что религия охватывает собой не только разумную, но и волевою, и чувственную сторону человеческой природы. Учеными могут быть далеко не все, не у каждого есть острый и пытливый ум, религиозным же может быть всякий человек, ибо каждый человек свободен и поэтому может делать нравственный выбор, может распознавать добро и зло, а нравственность – необходимая составная часть религии. Познать глубокую истину дано далеко не всякому, истина же о смертности человека известна всем, и поэтому каждый задумывается о том, что будет после его смерти. Еще

более очевидным требованием совечности религии и человечества является для христианства, которое четко указывает, что человек был сотворен Богом и имел непосредственное общение с Ним в раю, так что какую бы концепцию происхождения слова «религия» мы ни взяли – Августина или Лактанция, т. е. как бы мы ни считали, существовала ли истинная религия только в раю или же она имеется лишь при современном состоянии человечества, вера в Бога, нравственно-религиозное самосознание присуще человеку с самого момента его сотворения. Да и в других религиях также человек находится на особом месте в иерархии мира. Практически все религии, имеющие развитую догматику или мифологию, утверждают, что человек первоначально был либо сотворен Богом, либо находился в каких-либо более тесных отношениях, чем сейчас, и поэтому религиозное состояние человека и этими религиями также признается за совечное человеку.

Вопрос о происхождении религии – не теоретический, а принципиальный. Если религия возникает на определенном этапе, то она так же может и должна исчезнуть, и поэтому борьба с религией вполне обоснована и оправдана. Ведь для того чтобы искоренить религию, необходимо знать причины ее возникновения. Но если религия является сущностной составляющей человеческого бытия, то представить себе человека без религии нельзя, так же как и человека без разума; следовательно, религия существовала всегда. Поэтому необходимой частью философии религии является критический анализ нерелигиозных концепций возникновения религии.

Существуют различные атеистические учения о происхождении религии. Все эти концепции можно разделить на две группы: теории, исходящие из того, что религия появляется на некотором этапе развития человечества, и теории, утверждающие, что религия, являясь заблуждением, существовала всегда. К теориям первой группы относятся учения, считающие, что причиной возникновения религии является:

- а) обман, выдумка некоторых людей, чаще всего правителей;
- б) страх перед явлениями природы (Тит Лукреций Кар);
- в) обожествление неких великих людей древности (евгемизм);
- г) классовая притесненность эксплуатируемых со стороны эксплуататоров (марксизм);

- д) неумение объяснить явления природы научными способами;
- е) развитие человеческого сознания до уровня абстрагирования;
- ж) Эдиповым комплексом, инфантильностью человека (З. Фрейд).

Все эти теории допускают очевидную ошибку (именуемую в логике кругом в определении), считая, что можно обожествить, т. е. наделить чертами якобы несуществующего Бога некое явление, событие или предмет. Очевидно, что обожествить нечто можно лишь тогда, когда уже имеется некое представление о Боге, т.е создать религию можно лишь тогда, когда есть религиозные представления. К теориям второй группы относится прежде всего учение Л. Фейербаха.

3.1. Просветительская теория

Большинство современных атеистов придерживаются *просветительской* теории происхождения религии, считающей, что причиной возникновения религии являются *невежество, страх и обман*. Наиболее отчетливо эту концепцию высказали французские просветители-материалисты: Д. Дидро, П. Гольбах, П. Гельвеций. Суть ее наиболее последовательно выразил П. Гольбах. Так, в работе «Здравый смысл» он писал, что «неведение, страх – вот опоры всякой религии»¹. Человек постоянно чего-то боится. Его страх становится для него привычным и делается потребностью. Поэтому появляются шарлатаны, которые поддерживают в нем этот страх и придумывают для него различные мрачные, таинственные, ужасные басни, немислимые вещи, которые беспрестанно воздействуют на их воображение. «Проповедь основателей религии во все времена адресовалась к людям грубым, невежественным, темным; для них-то и создавались боги, религиозные обряды, мифы, сказки про ужасы и чудеса»². Правители народов хотели властвовать над людьми. Наиболее легким средством для достижения этого было устрашение человечества при одновременном запрещении рассуждать.

Таким образом, по мнению П. Гольбаха, невежество и страх первых людей создают предпосылки для возникновения

¹ Гольбах П. Здравый смысл, или Идеи естественные, противопоставленные идеям сверхъестественным. – М., 1956. – С. 256.

² Там же. – С. 258.

религии, окончательно же создают религии некоторые люди, «обманщики» – жрецы в союзе с правителями. Но П. Гольбах лишь систематизировал те воззрения, которые возникли задолго до эпохи Просвещения. Еще до XVIII в. находились мыслители, отвергавшие сверхъестественное происхождение религии и стремившиеся найти естественные их причины. Одной из первых возникает теория, полагающая, что религия возникает вследствие *обмана* одних людей другими, воспользовавшимися безграмотностью народа в своих корыстных интересах. Уже Секст Эмпирик во II в. указывал на эту концепцию: «... вожди, намереваясь сдержать несправедливо живущих, сначала установили законы для наказания явно непригодных, а затем они сочинили и богов, надзирающих за всеми человеческими прегрешениями и за хорошими поступками, чтобы никто не дерзал и тайно поступать несправедливо»¹. То есть были некоторые правители, которые оказались достаточно умными, чтобы понимать, что никакой армии, никакого насилия, никаких средств принуждения не хватит, чтобы держать людей в повиновении. Они придумывают некое всемогущее существо, которое знает обо всех всё и может наказать любого человека за его непослушание властям – если не в этой жизни, так после смерти. И наоборот, люди, во всем слушающиеся властей, даже если не получают награды за свою благонадежность в этой жизни, смогут пользоваться вечным блаженством после смерти. Таким образом, правители смогли обходиться без постоянного надзора за теми, кто нарушает закон, и к тому же экономить на наградах законопослушным гражданам.

В подтверждение своей правоты сторонники этой концепции приводили в пример тесную связь политики и религии во все времена. Всегда жрецы и священнослужители пользовались особой благорасположенностью властей, и даже, более того, светская и религиозная власть часто объединялись. «Государяи нуждались в духовенстве, для того чтобы вернее тиранить и держать в узде своих подданных, изнемогавших от их произвола и капризов»². Многие древние законодатели (Нума Помпилий, Ликург, Солон и др.) взывали к авторитету богов для того, чтобы внушить людям необходимость повиновения властям. Именно таким образом возникли и все мировые религии. В эпоху Возрождения была популярна концепция о «трех

¹ Секст Эмпирик. Соч. : в 2 Т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 246.

² Гольбах П. Священная зараза. Разоблаченное христианство. – М., 1936. – С. 70.

великих обманщиках» – Моисее, Иисусе Христе и Магомете. Многие противники традиционных религий считали, что религия полезна, хотя и ошибочна, ибо она позволяет поддерживать нравственный порядок в обществе. «Если бы Бога не было, то Его следовало бы выдумать», – писал Вольтер. Главное, чтобы у власти находились порядочные люди, направлявшие религиозное чувство людей не на свою корысть, а на общественную пользу. Именно поэтому одним из первых декретов руководителей Французской революции был Декрет от 10 ноября (20 брюмера) 1793 г. об отмене христианства как религии, по их мнению, социально опасной, и установления религии Разума.

Можно ли согласиться с этой концепцией? Она оказывается достаточно наивной, поскольку непонятно, как, каким образом можно внушить людям существование некоего существа, которого никто никогда не видел и не ощущал. Невозможно себе даже представить, как практически осуществлялся этот обман народа. Можно допустить, что нашелся где-то один человек, которому пришла в голову идея о всеведущем Существе, можно даже допустить, что он уговорил (или обманул) нескольких своих близких, но представить, что он смог внушить это всем своим гражданам, просто невозможно. Это должна быть настолько мощная и разветвленная сеть интриг, что ее даже трудно себе представить. Ведь, согласно этой концепции, такие хитроумные правители появляются не в одной стране и чуть ли не одновременно в различных странах (Египет, Греция, Рим). Никаких средств массовой информации тогда еще не было. Мало кто знал, что происходит не только в соседнем государстве, но и в соседней деревне. Невозможно предположить, что какую-то тайную информацию какие-то правители или жрецы получали в разных странах одновременно. И как они могли объяснить людям, что существует некое всемогущее Существо, которого нужно одновременно бояться и любить и которого никто никогда не видел. Человек всегда живет в первую очередь своими конкретными нуждами. Если к древнему темному крестьянину приходит некто и говорит, что есть некий бог и что его нужно бояться и поэтому нужно выполнять волю царя, иначе этот бог тебя накажет, можно себе представить, какой будет ответная реакция. Человек будет думать в первую очередь о своих насущных нуждах – о засухе и урожае, о скотине и семье (до царя далеко, а до бога еще дальше), и сразу же забудет это «распоряжение». Чтобы поверить царским посланникам,

человек должен понять, что такое бог. Если в душе человека нет идеи Бога, никакого обмана не получится. Следовательно, получается порочный круг: внушить людям идею Бога можно лишь в том случае, если у них уже есть идея Бога.

Преодолеть недостатки этой довольно наивной теории стремятся концепции, исходящие из уверенности, что причиной возникновения религии являются некие естественные, природные причины. Одним из первых появляется мнение, что причиной религии является *страх перед явлениями природы*. Как сказал Петроний, *primos in orbe deos fecit timor* – страх первым создал богов. В Античности сторонниками этой теории были также Эпикур и Тит Лукреций Кар. Люди испытывают страх перед явлениями природы, угрожающими их жизни: грозой, бурей, землетрясением; боятся испепеляющей жары, приводящей к засухе, и т. п., но не знают, как преодолеть эти опасности. Тогда они начинают считать, что причиной этих грозных явлений являются столь же могучие, как и сами эти явления, боги. Они считают, что все несчастья, происходящие с ними, случаются вследствие гнева богов за некие их прегрешения. И для того, чтобы сделать свою жизнь более безопасной, они начинают просить богов избавить их от страданий – приносят им жертвы, придумывают специальный способ «общения» с богами – молитвы и т. п.

Но что означает страх перед природой? Как правило, те условия существования, в которых люди живут с самого рождения, они воспринимают как вполне естественные и поэтому совсем нестрашные. Напротив, если человека привезти в непривычные условия, то тогда ему будет страшно. Поэтому эта концепция скорее выражает субъективные представления самого сторонника этой теории, чем является действительной попыткой проникнуть в суть феномена религии. Если бы современный человек (в том числе и сторонник этой теории) оказался в тех условиях, в которых жил древний человек, то ему действительно было бы страшно – без современного оружия, транспорта, средств связи и т. п. Но ведь дикарь ничего не знает об этих достижениях цивилизации и поэтому чувствует себя вполне комфортно в своем лесу. Вот если бы он оказался в современном городе, тогда ему действительно стало бы страшно! Но человек не стал бы выдумывать богов, стоящих за летающими самолетами и мчащимися автомобилями, а просто стал бы стремиться в столь знакомый и поэтому безопасный

дикий лес. Кроме того, на опасные для жизни явления люди реагируют, стремясь устранить источник опасности. Выдуманные боги или духи не помогут в опасности никому, поэтому и пользы от них никакой: зачем тогда их придумывать, поклоняться им, почитать их да еще и бояться их, увеличивая тем самым количество источников своего страха.

Страх есть всегда. Современный человек боится ничуть не меньше, чем человек древний. Любому человеку всегда живет в свойственной ему среде. Неважно, где он живет, во дворце или в хижине, в современном мире или в древнем, на свободе или в местах заключения, человек всегда привыкает ко всему. И все боится. Живешь во дворце – боишься заговора, отравления, предательства; живешь в хижине – боишься голода, холода; живешь в городе – боишься преступников; живешь в лесу – боишься хищников. Люди всегда кого-то или чего-то боятся. Но жить в мире и бояться постоянно невозможно. Поэтому человек к этому миру привыкает, приспосабливается, а не придумывает себе Бога. То же самое и древний человек. Та среда, в которой он жил, как бы убога она ни была, – была его домом. Это был такой же дом, как для нас современный мир, в этом доме было все нормально, уютно. Рядышком ходит лев, ища свою добычу, – это вполне нормально, это не более страшно, чем проезжающая под окнами моего дома машина.

Более того, представим, что атеисты правы. Представим себе, что ни Бога, ни богов нет. Неурожай за неурожаем, засуха за засухой, и какой-то человек придумал себе богов, какую-нибудь покровительницу земледелия Афродиту или Диониса, стал приносить им жертвы. Но богов-то, по этой гипотезе, нет, и поэтому толку от его жертв не может быть никакого. Он принес жертву одну, вторую – бесполезно. Что делают другие люди? Они прилагают все усилия, чтобы сохранить свой урожай – роют колодцы, проводят каналы и т. п. Тот, кто этого не делает, а проводит время в молитвах и жертвоприношениях, потеряет урожай и погибнет с голода.

Конечно же, страх всегда был одной из причин, приводившей людей к вере. «Начало премудрости – бояться Бога» (Прем. 1, 15). Редко какой человек в минуты опасности, угрожающей его жизни, не вспомнит о Боге и не призовет Его на помощь! Но здесь речь идет о возвращении к вере в Бога, а не об изобретении Его. Тем более что нецерковный человек, когда опасность минует, забудет о своем обращении к Богу. Поэтому

суть религии не только и не столько в страхе, сколько в любви к Богу, в почитании Его, в испытании чувства священного, чего не может породить банальный страх. И даже в самых примитивных религиях боги внушают людям не только страх, но и благоговение, и благодарность, и другие возвышенные чувства. Все самое лучшее, что есть у человека, – науки, ремесла, нравственные нормы, произведения искусства, – всегда приписывается богам как источнику их происхождения. Страх не может сам по себе породить веру в существо, которое является невидимым. Человек всегда боится конкретной ситуации, боится того, что он может себе представить: боится землетрясения, хищников, боится кого-то конкретного. С исчезновением причины для страха исчезает и страх.

Ч. Дарвин в своей теории о происхождении видов пытается провести параллель между животными и людьми. Он пишет, что у животных и человека есть общее чувство страха. Животное боится своего хозяина, когда тот гневается, а человек, в свою очередь, боится природных катаклизмов. Проявление чувства страха одинаково: дрожание мышц, учащенное сердцебиение и пр. Поэтому Ч. Дарвин делает вывод, что у животных есть зачатки религиозности. Животное относится к своему хозяину совсем иначе, чем к сородичам. Скажем, собака рада видеть другую собаку, но своего хозяина она видит не просто радостно, а с обожанием. Однако заметим, что в этом обожании хозяина нет никакой религиозности, для понимания этого достаточно вспомнить сущностные элементы религии, перечисленные выше. Религии всегда присуща вера в силы неявленные. Животное, будь оно сколь угодно высокоорганизованное, никогда не сможет бояться или полюбить никакое духовное существо. Религии присущ культ, церковь, чего нет и не может быть у животных, ибо у них нет разума. Религия может быть только у разумных существ, что, впрочем, неявно предполагается этой теорией. Более того, мнение, что богов создал страх, предполагает не просто наличие разума в человеке, но достаточно большой степени научной и философской абстракции, чтобы он смог отделить явление от ее причины (на основании познанного им закона причинности), посчитать причину самостоятельно существующей и духовной (т. е. ввести целый класс предметов и понятий, доселе не существовавших) и найти способ общения с этой невидимой причиной!

Почему люди боятся многих явлений природы? Потому, пишут просветители, что они не знают законов природы и не умеют противостоять им. Поэтому к страху и обману просветители добавляют *невежество* как третью причину возникновения религии. Человек не знает, какова причина засухи, почему образуется на море шторм и т. п. И придумывает богов, якобы стоящих за этими явлениями и являющихся их причиной. Он обожествляет явления природы, которые не может объяснить. И поэтому возникает вера в богов. Невежество – главная причина. Именно невежество делает людей доверчивыми к шарлатанам, именно невежество заставляет людей находиться в постоянном страхе. Поэтому, полагали просветители, если людям дать истинное знание о мире, то тогда религия исчезнет. И поэтому задачу борьбы с религией просветители видели прежде всего в просвещении, распространении научных знаний и разоблачении жрецов.

Важную роль в этой концепции играет понятие «обожеествляют»: люди обожествляют явления природы. Но само слово «обожеествлять» предполагает знание о Боге. Обожествляя кого-либо (что-либо), мы наделяем чертами Бога некоторое явление или человека. Но как мы можем наделить что-либо чертами Бога, не имея знания о Нем? Получается замкнутый круг. Никакое явление невозможно представить себе богом, не зная, что Бог существует. Мы можем ошибочно сказать, что то-то и то-то является богом, но для этого знание о Боге, понятие о Нем уже должно быть в нашей душе. Если бы понятия Бога в душе не было, то мы бы не могли использовать это понятие, так же как, например, никто не пользовался термином «компьютер» и не прибегал к примерам и сравнениям из области информационных технологий до середины XX в. Обожествить что-то – это значит, принять это что-то за Бога, иначе говоря, обознаться.

Просветительская теория происхождения религии очень популярна и в наши дни. Это неудивительно, поскольку сторонник такой теории, считая, что в основе религии лежит страх, невежественность и обман, тем самым считает всех верующих людей глупыми, трусливыми и доверчивыми, а себя, соответственно, умным, смелым и критичным. Очевидно, что в этом есть своя психологическая притягательность. Для того, чтобы опровергнуть эти атеистические положения, можно

указать на то, что среди религиозных людей было много великих ученых (Ньютон, Фарадей, Планк и мн. др.), которых не заподозришь в невежестве, много мужественных воинов (А. Невский, А. Суворов и др.), которых не обвинишь в трусости. Но, разумеется, связь науки с верой более глубокая, о чем будет вестись речь далее.

3.2. Теория Фейербаха

В начале XIX в. появляется *концепция Фейербаха*, который утверждал, что человек придумывает Бога, обожествляя не внешние предметы и явления, а факт внутренней духовной жизни человека – прежде всего его разума. Причины возникновения религии следует искать в самой природе, сущности человека. Исследование человека поможет открыть и истоки религии. «Тайна теологии есть антропология»¹, – пишет Фейербах. Человек наблюдает в себе некоторые свойства – он обладает разумом, свободой воли, чувствами и т. п. Он не понимает природу своих свойств и поэтому объективирует их, наделяет статусом самостоятельного существования. «Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, то есть от действительного, телесного человека, объективированная, то есть рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности относятся и к сущности человеческой»², – пишет Фейербах. Из свойств человеческой природы немецкий философ далее выводит все свойства природы божественной. Разум бесконечен, следовательно, человек объективирует этот разум как некий вне человека существующий бесконечный божественный разум. Так как в человеке, кроме разума, есть еще воля и чувства, то он делает вывод о том, что этот разум не просто един, но имеет единую троичную природу. Поскольку внутренний мир человека един, то и Бог един в трех Лицах. Поэтому Фейербах, о котором говорят, что он переставил Гегеля с головы на ноги, скорее поставил христианство с ног на голову, в качестве причины показав следствие, а в качестве следствия – причину.

¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т. – Т. 2. – М., 1955. – С. 11.

² Там же. – С. 43.

Недостатки концепции Фейербаха были замечены еще его современниками Марксом и Энгельсом, которые указали на то, что концепция Фейербаха не исторична. Как возникает человеческое сознание, откуда оно берется? Как будто человек свалился откуда-то с неба со всем готовым многообразием его внутреннего мира и порождает религию. С этой критикой можно вполне согласиться, в том смысле, что Фейербах, действительно, не указывает причин появления человеческого разума. Учение Фейербаха – это перевернутое с ног на голову христианское учение: христианство вполне логично объясняет возникновение человека в результате божественного творения по образу и подобию Пресвятой Троицы, у Фейербаха же видна надуманная и не объясняющая наш разум гипотеза.

Общим у французских просветителей и Фейербаха является просветительский характер их учений. Выводы, к которым приводят их учения, идентичны: для борьбы с религией нужно просвещать людей, чтобы они не обожествляли вполне естественные вещи – будь то явления природы или человеческий разум.

3.3. Марксистская теория

Против недостатков просветительской концепции выступили К. Маркс и Ф. Энгельс. Конечно, они со многим соглашались, но, тем не менее, утверждали, что главного в просветительской концепции нет. Религия, по Марксу, есть не плод навязанного извне обмана, а самообман. «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа»¹. Не опиум для народа, как могли бы сказать Дидро и Гольбах, а опиум самого народа. Народ сам для себя придумывает этот опиум. Почему? Да потому, что человек не только не может объяснить различные явления мира, а прежде всего он забит, задавлен классовыми общественными отношениями. «Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь»², – высказывался в том же духе В. И. Ленин. Именно с появлением классового общества возникает религия.

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1. – С. 415.

² Ленин В. И. ПСС. – Т. 12. – С. 143.

Людям слишком тяжело жить в несправедливом классовом обществе. Но разделение общества на эксплуататоров и эксплуатируемых люди воспринимают как нечто самой собой разумеющееся. Они не понимают, что это временное состояние общества, не понимают, что у разделения общества на классы есть материальные законы, которые описывает открытый Марксом исторический материализм. И поэтому эта классовая причина забитости народа является основной причиной появления религии. А следовательно, борьба с религией может вестись только как борьба с социальной несправедливостью, с тяжелыми условиями жизни, что достижимо лишь путем ликвидации классового общества и построения общества коммунистического. «Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия»¹. Ошибку просвещения Маркс видел в том, что просветители пытались *убедить* людей, что религия ошибочна. Но общественное сознание вторично, а первично общественное бытие, т. е. экономические отношения; поэтому нужно менять общественное бытие, изменять общество, чтобы в нем не было классов, не было эксплуататоров и эксплуатируемых. Тогда в таком обществе не будет и религии. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики»², – писал в этой же работе Маркс.

Кроме классовых причин, по Марксу, существуют и другие, в том числе и описанные до этого Гольбахом, Дидро, Фейербахом и т. д. Например, действует и *обман*. Эксплуататоры пользуются тяжелым положением людей и их самообманом, усугубляют их обман, ведь люди не знают не только законов общества, но и законов природы; люди боятся всего: и своего господина, и мир, в котором они живут. Действует и *гносеологическая* причина. Люди не могут объяснить свой собственный разум и обращают внимание на то, что разум якобы существует сам по себе, что есть слова, имеющие нематериальную природу. Скажем, есть слово «дерево», а есть деревья во всем их многообразии. Люди начинают эти понятия наделять самостоятельным существованием, фактически обожествлять. Вначале

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1. – С. 415.

² Там же.

обожествляли понятия сами по себе, и люди приходят к многобожию. Потом, в результате абстрагирующей деятельности разума, возникают более общие понятия – категории, и как результат этого появляется монотеистическая религия. В принципе, конечно же, этот процесс абстрагирования действительно существует, и он изучается в истории философии; это то, о чем говорили Платон, Аристотель, христианские платоники. Но все же не следует считать, что каждый человек являет из себя Платона. То, что мышление осуществляется посредством понятий, не столь уж и очевидно. А, по Марксу, уже в далекие времена люди начинали задумываться над тем, что они мыслят понятиями. Аристотель считал, что только Сократ первым обратил внимание на то, что мы мыслим понятиями, Маркс же отводит это в гораздо более далекое прошлое. Конечно, нужно быть действительно Сократом и Платоном, чтобы заметить эту особенность нашего мышления. Поэтому эта теория отписывает появление религиозной, идеалистической философии, но не религии. Религия как достояние всех людей так не возникает.

Точно так же и деление общества на классы не приводит к появлению религии. Во-первых, археологические находки показывают, что и в первобытнообщинном строе, в котором не было деления общества на классы, религия уже была. Во-вторых, революция, которая привела к исчезновению классов, – в Советском Союзе, в Китае или в каком-либо другом государстве – не привела к отмиранию религии. Наоборот, в нашей стране отмечался даже некоторый подъем религиозных настроений, в то время как в «классовом» обществе – в современных Франции, Великобритании и других цивилизованных странах – религиозность населения идет на убыль.

И еще на один момент следует обратить внимание. Очень часто приходится слышать фразу, что религия есть опиум для народа. Когда мы говорим, что религия есть опиум народа, мы дословно повторяем Маркса, который утверждал, что народ сам себе придумывает религию. Если вставить предлог *для*, то получается типичная концепция обманщиков. Если религия есть опиум *для* народа, т. е. некто, какой-то «наркоторговец», который этот опиум народу предлагает. Маркс с такой точкой зрения был совершенно не согласен. Поэтому если уж и употреблять фразу *религия есть опиум для народа*, то следует добавлять: возможно, с такой фразой согласился бы Дидро или Гольбах. Но не Маркс и не Ленин.

3.4. Эволюционная теория

В XIX в. возникла еще одна концепция, существенным образом отличавшаяся от изложенных выше. У истоков этой концепции находились идеи, изложенные Ч. Дарвином в книгах «Происхождение видов» (1859) и «Происхождение человека и половой подбор» (1871). Дарвинизм привлекал ученых, стремившихся раскрыть вопрос о происхождении религии, своей «научностью». В это время начинает свое существование новая область знания – этнография, предметом которой является изучение разных народов, в том числе древних. Поэтому возникает мнение, что путем изучения религиозности древних, архаических, так называемых диких народов можно изучить процесс возникновения и становления различных религий.

Одним из первых религиоведов, опиравшихся на эволюционные идеи, был Д. Лёббок (1834–1913). Исходя из умозрительных представлений о развитии религии, он обнаружил в первобытной религии различные формы – фетишизм, тотемизм, шаманизм и т. д. – и расположил их в последовательном эволюционном ряду. Схема Д. Лёббока открывается стадией атеизма, полного отсутствия каких-либо религиозных представлений, а завершается верой в богов как творцов мира и соединением религии с этикой. Одним из классиков эволюционизма был известный английский философ-позитивист Г. Спенсер (1820–1903), который выводил всю религию из первобытных идей о душе, из веры в ее посмертное существование, из культа мертвых, или культа предков. Спенсер прежде всего известен как теоретик культа духов мертвых. Он различал первоначальные представления о духах и более поздние представления о душах. Э. Э. Эванс-Причард обвиняет Г. Спенсера в том, что его суждения о мышлении первобытного человека напоминают систему рассуждений по принципу «если бы я был лошадьё». Иными словами, Г. Спенсер полагает, что живи он в первобытных условиях, он пришел бы именно к таким умозаклучениям и верованиям. Наиболее законченное выражение эволюционная теория нашла в работах Э. Тейлора, главы так называемой анимистической школы. Согласно Э. Тейлору, существует некоторый «минимум религии» – вера в существование духов. Вера в духовные существа и является, по Э. Тэйлору, той элементарной, простейшей клеткой, из которой развилось такое сложное явление, как религия. Религиозные верования и обряды отсталых народов – это не нагромождение нелепостей, они

по-своему последовательны и логичны, полагал Тейлор. Корни анимизма он видел в размышлениях первобытного человека о сне, сновидениях, обмороках, трансе, болезни и смерти. Из этой простой идеи постепенно развились более сложные представления о существовании душ после смерти, о духах природы, наконец, о великих богах, выполняющих важные функции в природе и в жизни человека, и о верховном боге, приходящем им на смену.

Однако «научность» этих исследований оказалась весьма условной, и современная этнография весьма критически относится к этим теориям. Так, по мнению Эванс-Причарда, одного из наиболее авторитетных современных ученых, профессора Оксфордского университета, «достижения науки XIX в., которая пыталась приблизиться к решению этой труднейшей задачи, заслуживают... самой критической оценки», а о книге Ф. Джевонса «Введение в историю религии», когда-то очень популярной, он отзывался как о «собрании абсурдных реконструкций, бездоказательных гипотез, диких спекуляций, неприемлемых аналогий, ошибочных интерпретаций и просто чепухи». Классические работы Дж. Фрэзера и А. Краули, по его словам, «карикатуры на первобытного человека, ум которого, якобы, пронизан суевериями и неспособен к зрелому критическому мышлению»¹.

3.5. Психоаналитическая теория

Заметим, что изложенные выше концепции появляются в конце XVIII – середине XIX вв. Именно этот период был временем, в котором люди особенно активно задумывались о происхождении религии. Почему? Потому что это было время романтической надежды на переустройство мира, на прогресс его, на то, что мир станет лучше. Как этого достигнуть – предлагались разные методы: или просвещать, долгими реформами улучшать мир, или революционно его преобразовывать; но все верили, что в результате этих преобразований мир станет лучше. А религия мешает этому процессу. XX в. показал всю сложность исторического прогресса, что так просто такими кавалеристскими замашками здесь не обойдешься. Поэтому XX в. не предложил ни одной другой концепции возникновения

¹ Цит. по: Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. – М., 2007. – С. 3.

религии. Только З. Фрейд, который является фактическим продолжателем идей XIX в., предложил нечто иное.

З. Фрейд стремится разрабатывать далее просветительскую и эволюционную концепцию. Получается довольно странная смесь. У фрейдовской концепции есть два аспекта: один – достаточно странный, исторический, который высказан впервые в работе «Тотем и табу», второй – более классический, собственно психоаналитический, изложенный в работах «Будущее одной иллюзии», «Неудовлетворенность культурой» и др. Работа «Тотем и табу» посвящена исследованию того, как в народе появляются некоторые запреты, табу, т. е. представления, что есть нечто, чего делать совершенно нельзя, хотя почему – непонятно. З. Фрейд исследует это на примере понятия инцеста, т. е. полового смешения с близкими родственниками. В животном мире инцест – вполне нормальное явление, а люди наложили на него табу. З. Фрейд как ученый пытается этот вопрос исследовать и создает, сам того не замечая, некоторую мифологическую картину. Он приходит к выводу, что когда-то было некоторое древнее племя, которым управлял некий сильный, имеющий большую власть и авторитет мужчина, который оставлял для себя всех самок и изгонял своих сыновей. Его сыновья были этим крайне недовольны, и «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде»¹. Они надеялись, что съеденный отец даст им свою силу и авторитет. Но вышло наоборот, и сыновья раскаялись: «Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни»². Поэтому сыновья стали сожалеть о содеянном и отказываться от вступления в половую связь со своими родными. Возникает запрет на инцест, табу, а ощущение от ошибки, которую они совершили, превратилось в ощущение

¹ Фрейд З. Тотем и табу. – СПб., 2005. – С. 225.

² Там же. – С. 227.

вины за свой поступок. Этот отец стал впоследствии обожествляться, он превратился в Бога и т. д. и т. п. Совершенно не научная, а мифологическая картина. Где такое племя отыскал З. Фрейд – неизвестно. Или это поедание было везде? И везде сыновья раскаивались за свое отцеубийство? З. Фрейд ничего об этом не говорит. Просто читаешь и диву даешься. Но З. Фрейд не отказывается от этой своей «теории» и в последней своей работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» вновь возвращается к ней и даже утверждает, что «христианский ритуал святого причастия, когда верующий поглощает кровь и плоть Спасителя, повторяет содержание старой тотемной трапезы, – конечно, только в его мягком, выражающем почитание, не в его агрессивном смысле»¹. И даже сам факт Смерти и Воскресения Христа служит для З. Фрейда доказательством своим взглядам: «Смутное ощущение вины, изначально присущее человечеству, во многих религиях воплотившееся в признание исконной виновности, первородного греха, представляет собой, по всей видимости, память о преступлении, за которое несут ответственность первобытные люди. Из христианского вероучения мы еще можем вынести догадку о том, в чем состояло это преступление. Если сын Божий принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, наидревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге «Тотем и табу» (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины»².

В других работах З. Фрейд чаще высказывается в духе своей психоаналитической теории. По его мнению, религия появилась на заре человечества как результат того, что человек, слабый и незащищенный, стремился уберечься от могучих сил природы. Поэтому человек очеловечивает природу. «Такая

¹ Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992. – С. 212.

² Фрейд З. Мы и смерть // Мы и смерть. По ту сторону принципа удовольствия. Танатология – наука о смерти. – СПб., 1994. – С. 18.

замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией «...» Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать»¹. В работе «Неудовлетворенность культурой» З. Фрейд пишет: «Мне кажется неопровержимым тот факт, что религиозная потребность проистекает из инфантильной беспомощности и вызванного ею влечения к отцу «...» Я не мог бы назвать ни одной другой, возникшей в детстве потребности, которая бы могла приблизиться к потребности в покровительстве отца»². С другой стороны, каждый ребенок испытывает неосознанное сексуальное влечение к своей матери и поэтому ненавидит своего отца, что именуется Эдиповым комплексом. Возникает противоречивое отношение к отцу, являющееся причиной глубоких детских неврозов. «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»³. Религия – это типичный невроз, это болезнь, с которой нужно бороться такими же психоаналитическими методами, как и с другими видами невроза.

Многие и сейчас считают, как бы соглашаясь с З. Фрейдом, что религия – это вид болезни. Но нужно быть уж слишком упертым фрейдистом, чтобы с этим соглашаться. Потому что есть в психологии, в психиатрии методики определения нормы и болезни, и никакая методика не укажет, что христианин, мусульманин или даже сатанист является человеком больным с точки зрения психической. Всех возмущают поступки серийных маньяков, совершивших десятки убийств в извращенной форме. Но очень часто психиатрическая экспертиза дает заключение о полном психическом здоровье маньяка. Общество недоумевает: как это так, это же извращенец, но он здоров. Есть свои медицинские критерии. Следует заметить, что концепция З. Фрейда не поддерживается даже многими психоаналитиками. От этого мнения о религии отказались даже ближайшие ученики З. Фрейда, например К.–Г. Юнг, который в целом

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 106.

² Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Либи́до. – М., 1996. – С. 320.

³ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. – С. 131.

соглашался с атеистическими взглядами З. Фрейда и сам был атеистом, но тем не менее считал, что религия является более сложным феноменом, составной частью коллективного бессознательного, а не просто вырастает из либидо, из эдипового комплекса или каких-нибудь других неудовлетворенных сексуальных влечений человека.

Атеизм З. Фрейда всегда ставили ему в укор, ведь атеизм ведет к безнравственности. Но З. Фрейд считает, что к безнравственности он не призывает, просто как ученый констатирует некоторый факт. Да и религия, по его мнению, не всегда призывала к нравственности. Человек – это такое существо, которое даже в религии находит опору тому, чего он хочет. Так, например, пишет З. Фрейд в работе «Будущность одной иллюзии», «русская душа отважилась сделать вывод, что грех – необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством божественной милости, то есть в принципе богоугодное дело»¹. Иначе говоря, для спасения нужно покаяние, а для того чтобы покаяться, нужно сначала согрешить. Поэтому религия отнюдь не идеальна. И вообще, что дороже для человека: его заблуждения или коренная проверка его собственной нравственности? Если для человека важнее заблуждения и вера в религию, тогда он еще дитя и недостоин современной культуры. Отказавшись от Бога, учит З. Фрейд, мы не потеряем, а выиграем, ибо тогда очистится место для науки, а в научное доказательство верят все люди без исключения. В отличие от религиозных убеждений наука общезначима.

3.6. Христианское учение о возникновении религии

Христианская концепция изложена в первых книгах Бытия, где утверждается, что религиозность есть естественное состояние человека. До грехопадения человек жил в раю, и знание о Боге для него было естественным – как для нас естественным является знание о внешнем мире. Адам и Ева могли разговаривать с Богом, и поэтому существование Бога для них было очевидным. Затем в результате грехопадения человек был изгнан из рая, и непосредственное общение с Богом прекратилось. Но знание о существовании некоего божественного мира в человеке постоянно сохранялось, во-первых, потому что душа есть образ и подобие Божие, и человек видит этот

¹ Там же. – С. 127.

образ, видит Бога в своей душе, а, во-вторых, потому что предания о давних временах, когда люди жили в раю, естественно, передавались потомкам. Это истинное знание об истинном Боге все больше и больше искажалось, но попытки получить это знание в человеке не прекращались. И поэтому человек, пытаясь найти Бога, стал принимать за Бога различные естественные явления и поклоняться им. Такими объектами для поклонения могли быть солнце, земля, вода, которые являются определяющими жизненными факторами для человека; могли быть какие-то животные, растения и т. п. Поэтому появляются различные культы: солнечные, матери-земли, различных животных-тотемов и т. д. Поэтому происхождение религии связано с тем, что, как пишет апостол Павел, люди «заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим 1:25). В книге Премудрости Соломона сказано, что «подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила» (Прем. Сол. 13:1–2).

В этом плане интересен случай, о котором рассказал известный физик, лауреат Нобелевской премии Р. Фейнман. Сам Р. Фейнман был атеистом и приводил это как пример того, как происходит естественным путем обожествление неких вещей и создание религиозного культа. Для Р. Фейнмана это был аргумент в пользу того, что религия возникает естественным путем. Он пишет: «У тихоокеанских островитян есть религия самолетопоклонников. Во время войны они видели, как приземляются самолеты, полные всяких хороших вещей, и они хотят, чтобы так было и теперь. Поэтому они устроили что-то вроде взлетно-посадочных полос, по сторонам их разложили костры, построили деревянную хижину, в которой сидит человек с деревяшками в форме наушников на голове и бамбуковыми палочками, торчащими как антенны, – он диспетчер, – и они ждут, когда прилетят самолеты. Они делают все правильно. По форме все верно. Все выглядит так же, как и раньше, но все это не действует»¹. Но в действительности этот пример говорит о другом. Люди приняли самолет за Бога. Конечно, до встречи

¹ Фейнман Р. Вы, конечно, шутите, мистер Фейнман! – М., 2001. – С. 336.

с американцами они никогда не видели, как «железная птица» спускается с неба, из нее выходят живые существа, привозят хорошие вещи, опять улетают. Конечно, для них это необычное явление. И поэтому они решили, что это и есть Бог. Понятно, что они стали поклоняться самолетам. В современном религиоведении даже появился соответствующий термин: «культ карго» (от. *англ.* cargo – груз).

Итак, истинная религия возникает в результате откровения Бога людям. Но далеко не все могут удержаться на этой высоте открывшейся человеку божественной истины. Тогда человек начинает приспособлять к своему уровню понимания данное богооткровенное знание, упрощает его, создавая разнообразные религии. Таким образом возникает и дохристианское язычество. Следовательно, многообразие религий на земле говорит не о том, что все религии ложны, поскольку ни одна, якобы, не может доказать свою истинность, а потому, что все религии в разной степени приближаются к истине, и лишь атеизм, отрицая в принципе бытие Божие, никак не соотносится с истиной.

3.7. Современная наука о происхождении религии

В XX в. проблема происхождения религии переходит из разряда философской в научную плоскость. Современные атеистические концепции происхождения религии также основываются на фактическом материале и, как правило, следуют дарвинистскому пониманию возникновения человека. Действительно, как считают атеисты, если человек произошел от обезьяны, а у обезьян нет религиозного культа, то поэтому религия должна была когда-либо появиться. Затем человек эволюционным путем развивается, совершенствуется, совершенствуется и его религия: тотемизм сменяется анимизмом, ему на смену приходит многобожие, а затем – единобожие иудаизма, христианства и мусульманства.

Справедливости ради следует сказать, что эта концепция появилась еще до Ч. Дарвина, первым ее высказал шотландский философ Д. Юм, утверждавший, что поскольку человечество развивалось от дикого состояния до современного, то и религия также развивалась от несовершенных к более совершенным формам. «Чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше находим человечество погруженным в политеизм; никаких признаков, никаких симптомов какой-либо более совершенной религии. Самые древние предания рода человеческого

показывают нам политеизм в роли общенародного и господствующего исповедания», – пишет Д. Юм в работе «Естественная история религии»¹. По Д. Юму, мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, как и утверждать, будто они представляли себе, что «божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того, как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческим телом и органами»². Правда, в отличие от современных атеистов, Д. Юм не считал истинным неверие, ибо «весь строй природы свидетельствует о существовании разумного творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии»³. По всей видимости, он полагал, что человек приходит к вере в Бога или богов своими силами, и тогда его рассуждения в плане развития религиозных идей представляются вполне логичными. Но в действительности религия дается людям не так, как считал Д. Юм – не путем естественного открытия Бога человеком, а как Откровение Бога человеку, которое человек должен понять, возвыситься до него. Вера – это дар Божий, а не создание человека. Отсюда и ошибка Юма: то, что получено в готовом виде, неизбежно подвергается риску быть огрубленным, упрощенным, искаженным. Так и вера: будучи получена как дар, как благодать, впоследствии была ослаблена, искажена, и, в конце концов, некоторыми вообще утеряна.

Современные ученые весьма скептически относятся к тем концепциям, которые были предложены в XVIII и XIX вв. Причина этому – недоказуемость положений, высказанных просветителями, Фейербахом, Марксом и Фрейдом. Все больше доверяя только фактам, а не гипотезам, современный ученый и проблеме возникновения религии стремится изучить на опытном материале. Но на этом пути атеистов ожидает неприятный факт. Оказывается, «нет никакого сомнения в том, что религия возникла вместе с первыми проблесками человеческого разума, что она сопровождала человека на всем его историческом пути.

¹ Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М., 1965. – С. 372–373.

² Там же.

³ Там же. – С. 371.

Вот почему человек современного типа – Человек разумный, *Homo sapiens*, может быть с полным основанием назван Человеком религиозным, *Homo religiosus*»¹. Научкой установлено, что никогда не существовало безрелигиозных народов. И поэтому «большинство социальных антропологов, – пишет Э. Эванс-Причард, – сегодня согласны в том, что стремление решить эту проблему – занятие бесплодное. Рассуждения о происхождении как религии в целом, так и тех или иных конкретных ее форм носят спекулятивный характер, поскольку отсутствие надежных фактических доказательств не позволяет ни подтвердить, ни опровергнуть эти теории»².

В отличие от XVIII и XIX вв. вопросом возникновения религии занимается наука этнография, которая появляется в XIX в. Этнографы стали изучать древние, так называемые архаические племена, живущие в Южной Америке, Африке, Австралии. Изучая эти народы, этнограф как бы совершает путешествие в прошлое. Действительно, если признать, что разные народы, находившиеся во времена своего возникновения в одинаковом культурном состоянии, развивались впоследствии неодинаково – одни (европейцы) более стремительно, а другие (народы Африки и Австралии) замедленно и как бы застыли в своем архаичном состоянии, то, изучая культуру этих архаических народов, можно узнать культуру европейцев, какой она была тысячи лет назад. Существуют научные данные, подтверждающие справедливость этой концепции, потому что исследование материальной культуры у современных архаических народов и археологических данных в отношении древних европейцев показывает достаточно серьезные сходства между ними.

В XX в. этнография серьезно продвинулась, и, наверное, не осталось уже ни одного племени на Земле, которое так или иначе не было бы исследовано различными специалистами. На эту тему написаны сотни книг, проведено множество исследований о различных племенах, населяющих нашу землю. И этнографы приходят к выводу, что все: и современные племена, и те, исторические свидетельства о которых доступны археологам и историкам, религиозны. Нет ни одного факта, который бы говорил о существовании безрелигиозных народов. Более того, эти народы находятся примерно на том же уровне

¹ Кабо В. Круг и крест. – С. 15.

² Цит. по: там же – С. 3.

интеллектуального развития, что и современный цивилизованный человек. Те представления о древних народах, которые можно найти в книгах XIX в., совершенно не соответствуют действительности. Как пишет Эванс-Причард, «классические работы Дж. Фрэзера – это карикатуры на первобытного человека, ум которого, якобы, пронизан суевериями и неспособен к зрелому критическому мышлению»¹. Развитие мира за последние 200 лет блестяще подтверждают эти выводы этнографов. Народы, которые еще несколько десятилетий назад находились на том же уровне, что и европейцы несколько тысяч лет назад, очень быстро влились в современную культуру. Так называемые дикари стали поступать в университеты, устраиваться на современное производство и т. п. Но если предположить вместе с современными эволюционистами, что именно труд является двигателем развития человека, то развитие европейцев должно было бы привести их к более высокому интеллектуальному состоянию. Но это совершенно не так. Архаический человек – такой же, как и цивилизованный. Просто культура этих людей была другая, а их интеллектуальный уровень оказывается совершенно таким же. «Первобытность не синоним духовного убожества, а явление стадияльное, для которого характерна своя, богатая и сложная духовная культура, соответствующая этой стадии развития»². Следовательно, никакой эволюции в умственном развитии за эти десятки тысяч лет не произошло. Человек остался на том же интеллектуальном уровне; разум его не изменился – изменилась культура, изменились социальные отношения, орудия труда, но мышление осталось прежним. «Широко бытующее представление, что мышление первобытных людей устроено не так, как мышление людей, принадлежащих к современной западной цивилизации, – представление ошибочно. Эти два типа мышления различаются не своей структурой, не качественно, они различаются своим содержанием»³. Значит, мышление не развивается, оно является для человека некоторой константой.

Исследования первобытных племен показывают еще одну интересную особенность: что религия в их жизни играет очень серьезную роль. Да, конечно, все соглашались с тем, что религия для них важна, но, тем не менее, обычно считается, что

¹ Цит. по: Кабо В. Круг и крест. – С. 3.

² Там же. – С. 10.

³ Там же. – С. 17.

она играет второстепенную роль. Главное – обеспечить свою жизнь, а из трудностей реализации экономических потребностей возникают религиозные представления. Этнографы же приходят к выводу, что религия первична, она определяет всю жизнь человека, в том числе и его хозяйственную деятельность. «Религия первобытных обществ, как в значительной мере и их духовная жизнь в целом, не детерминирована материальными условиями существования, их производственными отношениями, экономикой, что понятия «базис» и «надстройка» здесь неприемлемы, – они только исказили бы реальную роль духовной сферы в жизни этих обществ. Религия лишь отражает условия этой жизни, оставаясь явлением в значительной степени автономным; более того, она сама оказывает глубокое воздействие на все аспекты их социально-экономического бытия и духовной культуры»¹. Ощущение присутствия богов в мире для древнего человека является совершенно очевидным, человек живет в мире, населенном богами. Для него это естественное природное состояние. И все, что человек делает, он делает именно потому, что видит этот религиозный срез бытия.

Сфера сознания древнего человека несколько иная, чем сфера сознания человека современного. Мы, в основном, все же ориентированы на мирское. Даже многие религиозные люди не имеют того чувства священного, чувства божественного, которое присуще древнему человеку. Для древнего человека сфера священного и сфера профанного, мирского, являются двумя очевидными сферами бытия. «Человеческое сознание и сама культура расколоты на две большие сферы – сферу обыденного, или профанного, и сферу священного, или сакрального (...) Переступая (...) грань, человек (...) переходит из сферы обыденного в сферу священного, и в нем совершается чудесное превращение. Он начинает чувствовать и мыслить по-другому»². Человек постоянно как бы переходит из одной области бытия в другую, он живет то в одной, то в другой. Живя в сфере профанного, мирского, он выполняет необходимые функции по сохранению своей жизни: охотится, собирает, пашет, сеет. Но когда человек переходит в сферу священного, он кардинально меняется и ведет себя совсем по-другому. Человек становится собственно человеком – существом культурным. Ведь ритуальная наскальная живопись, шаманские пляски и т. п. – это

¹ Кабо В. Круг и крест. – С. 15.

² Там же. – С. 50.

то древнее искусство, которое впоследствии породит великую человеческую культуру. С культа начинается собственно культура. Можно вспомнить слова священника Павла Флоренского, который сказал, что неслучайно слова «культ» и «культура» являются однокоренными, так что культура происходит из культа. Действительно, и современные этнографы подтверждают, что культурный человек возникает из культа, вне культа он простой охотник, собиратель, он не создатель живописи, музыки, танцев и всего остального. Вот почему современный этнограф В. Р. Кабо утверждает, что человека создала религия: «Человека создал не труд. Его создало понятие священного как основа религиозного сознания»¹.

Но кроме понятия священного, у всех народов существует понятие единого Бога. Знание о всеобщей таинственной могущественной силе присутствует во всех племенах. «Одним из наиболее первичных, элементарных, универсальных понятий, созданных первобытным сознанием, является понятие о всеобщей таинственной, могущественной силе, которую меланезийцы называли “мана”, ирокезы – “оренда”, индейцы сиу – “ваконда”, алгонкины – “маниту”, малайцы – “крамат”, аборигены аранда – “арунгкильта”»². У каждого народа есть название для единого Бога. Поэтому «нет оснований полагать, как делают нередко, что мифологическому или религиозному сознанию предшествовало некое примитивно-эмпирическое или наивно-реалистическое мировоззрение»³. Наоборот, никакого примитивного эмпиризма, который должен был бы соответствовать безрелигиозному состоянию человека, не существует. По мнению Э. Дюркгейма, из религии постепенно выделились все другие виды социальной активности и формы общественного сознания.

Поэтому, как пишет Кабо, то, что «человек создан по образу и подобию Бога – для аборигена это не метафора, а живая реальность, которую он ощущает всем своим существом»⁴. Абориген постигает священное не как сумму знаний, а самоотжествляет себя с ним.

Современная наука показывает фактически то же самое, о чем говорило христианство и о чем говорится в Библии. Наука

¹ Там же. – С. 15.

² Там же. – С. 22.

³ Там же. – С. 275.

⁴ Там же. – С. 275.

просто подтверждает справедливость прамонотеизма – концепции, утверждающей, что до языческого политеизма существовал период монотеизма. Впервые эту концепцию предложил В. Шмидт (1868–1954) – католический священник, миссионер, этнолог и лингвист, создатель Венской этнологической школы. Он посвятил обоснованию концепции первобытного монотеизма свой двенадцатитомный труд «Происхождение идеи Бога». Именно он и предложил термин “Urmonotheismus” (прамонотеизм). Подтверждает положения В. Шмидта и современный исследователь М. Элиаде: «Не вызывает никаких сомнений, – пишет он, – практически универсальное верование в Небесное Божественное Существо, Которое сотворило мир и которое обеспечивает плодородность земли, посылая на нее дождь. Это Существо наделено даром безграничного предведения и мудрости. Оно установило моральные законы»¹.

Вот то, что можно сказать о концепции происхождения религии. Мы видим, что атеистические теории не выдерживают, во-первых, собственно рациональных, философских аргументов; с другой стороны, атеистические концепции не выдерживают и серьезной научной, этнографической, исторической, археологической критики. Поэтому это еще раз показывает, что человек действительно существо религиозное, действительно образ и подобие Божие, и в данном случае религия находится в гармонии с наукой, а не противоречит ей, как считали, и как продолжают считать некоторые атеисты до сих пор.

¹ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – С. 51.

4. ВЕРА И РАЗУМ

Говорить о важности проблемы соотношения веры и разума излишне. Но для ее решения необходимо прояснить основные понятия. Вера – основное понятие религии. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 16). Вопросы веры являются основными и в Посланиях святых апостолов, и в творениях отцов Церкви.

Важность этого вопроса очевидна и при взгляде на нее с точки зрения современного человека. Неверие стало главенствующим фактором в мире. Как обычно представляется? Если человек во что-то верит, то лишь потому, что он не может это доказать. А если нечто доказано, то об этом существует знание, а не вера. Современный цивилизованный человек считает зазорным принимать что-либо просто на веру, без проверки разумом. Вера уходит из жизни людей, и вполне понятна обратная реакция некоторых христиан – во всем виноват разум, а атеизм и неверие – следствие развития наук.

Проблема отношения веры и разума – одна из ключевых в христианской философии и богословии. Особенно остро стоит в апологетике и миссионерстве: имеем ли мы право вторгаться силами нашего разума в вопросы религии – рассуждать о Боге, о чуде, о таинствах и т. д.? Можем ли мы судить разумно или должны оставаться только на позиции веры? Следовательно, если мы скажем, что христианство должно опираться на разум, то, скажут, что мы тем самым поставим веру под начало знания, а «все, что не по вере, грех» (Рим. 14, 23). А если мы в своей проповеди Евангелия будем говорить, что надо просто *верить* в Иисуса Христа, то очевидно возражение: «Почему именно во Христа? Должен быть критерий выбора. Поверить просто так – это легкомыслие». И возражающий будет по-своему прав: нельзя верить «просто так», должно быть некое основание. Но, с другой стороны, вера всегда предполагает акт волевой, свободный, ибо в объекте веры всегда можно сомневаться. Ведь в том-то и заключается подвиг веры, что человек преодолевает в себе это сомнение, отвергает соблазнительные доводы разума.

Вера и разум кажутся совершенно различными познавательными способностями человека. Если человек во что-либо верит, то лишь потому, что он это не может доказать, т. е. не

может проверить разумом. Если же человек что-либо доказал, то он уже не говорит, что он в это *верит*, он скажет, что он это *знает*. То есть действительно, человек или верит, или знает. Если человек скажет, что он знает, что Бог есть, то от него потребуют доказательств, подобных тем, что применяются в науке. Если человек не сможет их привести, то его уличат во лжи: мол, ты говоришь, что знаешь, что Бог есть, но привести разумные доводы не можешь; значит, ты или ошибаешься, или обманываешь. По такой логике христианин оказывается или невеждой, человеком заблуждающимся, или обманщиком, но не ученым. Таким образом, дихотомия веры и разума сейчас принимает характер дихотомии лжи и истины. Человечество, просвещенное наукой, убеждено, что истину открывает разум, а вера доказать ее не может. Значит вера (и основанное на ней христианство) есть ложь. Далее, человек мыслящий скажет, что верить «просто так» он не может, он должен найти авторитетные аргументы, которые могли бы стать основанием для его веры. Если же человек, тем не менее, соглашается начать себя убеждать («Я не верю, и это плохо»), то с точки зрения обыденного сознания это будет состоянием, похожим на самозомбирование, самогипнотизирование. Более того, если человек начинает верить, при этом отказываясь от сомнения, то он тем самым делает шаг предательства по отношению к истине, т. е. к Богу, поклоняться Которому следует «в духе и истине» (Ин. 4, 24). Ведь любая истина познается, ищется и доказывается, в том числе и истина о Боге. Если же ее нельзя доказать, то Бог – не истина.

Кроме того, разум обладает очень важным свойством – объективностью, общезначимостью. Для всех очевидно, что истина одна. Законы разума тоже одни для всех. Поэтому наука, оперирующая разумом, одна и общезначима. А верить можно во всё что угодно; человек в вопросах веры якобы ничем не ограничен; вера – субъективна. Поэтому существует огромное количество различных религий, которые базируются на вере. Значит, выбор каждым человеком религии субъективен, случаен, зависит лишь от его прихоти. Он приходит к вере в того или иного Бога случайно – или он родился в стране, где принято исповедовать ту или иную религию, или его так воспитали родители, или он попал под влияние какой-нибудь личности и т. д. Но такой выбор веры есть проявление легкомыслия. Почему русский обязательно должен быть православным,

татарин – мусульманином, француз – католиком, а немец – лютеранином? Ведь если истинна какая-нибудь одна религия, значит, все должны исповедовать эту религию, отбрасывая остальные как ложные. Но ни одна религия таких аргументов, доказывающих ее истинность, предоставить не может. Все лишь утверждают, что их вера самая истинная, что ее невозможно доказать, но в нее можно лишь верить.

Далее, вера предполагает веру в некоторый авторитет и послушание этому авторитету. Но авторитеты могут быть разные. Поэтому, чтобы выбрать какой-то авторитет, нужно иметь критерий, который тоже должен быть как-то обоснован.

Вера представляется современному человеку отказом от своего достоинства. «Человек – это звучит гордо», а ему предлагают смириться, верить в недоказанное, т. е. сделать некий легкомысленный и унижительный шаг. Если же человеку сказать, что он должен верить из-за страха наказания Божиего, то он тем более начинает бунтовать.

Во всех этих возражениях прослеживается одна мысль – о противоположности веры и разума. Верить можно лишь в то, что нельзя доказать, и наоборот, если мы что-то подвергаем исследованию разумом, то мы в это уже не верим в собственном смысле слова. И эта мысль кажется настолько очевидной, что признается и верующими, и атеистами. Однако все не так просто, как кажется на первый взгляд.

В понимании веры прежде всего отмечают субъективный ее аспект. Вера – это акт свободной воли человека. Доведенная до абсурда в современном мире, эта концепция поселила в людях уверенность в том, что верить можно во что угодно – в Бога, в магию, в науку, в себя и т. п., и не нужно отчитываться за свой выбор. При этом исчезает второй аспект веры – ее объект, во что человеку верить, истинна ли эта вера. Это расхождение имеет и свою историческую перспективу в области христианской философии и богословия.

4.1. История вопроса в западной философии

Проблема отношения веры и разума в западной мысли становится особенно актуальной в эпоху схоластики в XII в. Наиболее признанную западной Церковью точку зрения выразил Ансельм Кентерберийский, постулировавший преимущество веры над разумом следующими словами: «Не ищу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то,

что если не уверую, не уразумею» (Прослогион, 1). Кратко эту мысль можно выразить словами: *«Верую, чтобы понимать»*. Действительно, человек, прежде чем рассуждать и доказывать, всегда основывается на вере во что-то. На веру принимается то, что существует внешний мир; ребенок, когда растет, принимает на веру слова своих родителей; ученик, когда учится, принимает на веру слова своих учителей; человек, читая книгу, принимает на веру то, что автор в этой книге все излагает правильно и т. д. Если человек начнет во всем сомневаться, он никогда не достигнет не то что истины, а вообще ни одного положения с достоверностью знать не будет. Кроме того, человек верит в то, что доказательство есть способ достижения истины. Но мы не можем доказать истинность доказательства. Получается круг: можно ли доказать, что доказательство – это способ обнаружения истины. Значит, мы *верим* в силу доказательства. А как мы доказываем? Используя логические законы: закон исключенного третьего (или *a*, или не *a*), закон непротиворечия (*a* не равно не *a*), закон тождества (*a* = *a*). Таким образом, положения, которые лежат в основе нашего рассуждения, не доказываются, а принимаются на веру, и само наше рассуждение основывается на нашей вере в законы логики.

П. Абеляр, французский философ и богослов XII в., считал иначе. Согласно его краткой формуле, отношение между верой и разумом можно выразить как *понимаю, чтобы верить*. Не «верую, чтобы понимать», как у Ансельма Кентерберийского, а «понимаю, чтобы верить». В чем смысл этой концепции? Вера – это не просто согласие с чем-нибудь без доказательства. Поверить можно лишь тогда, когда есть достаточные основания для веры. Человек не может поверить в какую-то чушь, он верит лишь в то, что представляется разуму достойным веры. Если рассматривать веру религиозную, то и здесь то же самое: верить нужно той религии, которая представляет достаточные основания своей истинности. Фанатичная же вера, не прошедшая проверку разумом, не прочна, слепа и поэтому временна. Человек, который просто верит, не имея прочной основы для своей веры, поступает, как флюгер. Он будет менять свое вероисповедание в зависимости от случайных факторов – от нового собеседника, прочитанной книги и т. п. Значит, если христианство утверждает, что вера во Христа истинная, то она должна основываться на некотором прочном фундаменте. А что такое истинная вера? Истина всегда познается путем

разума. Евангелие от Иоанна начинается словами «В начале было Слово», по-гречески Λόγος, т.е. разум. «И Слово было у Бога, и Слово было Бог». Иначе говоря, делает вывод Абеляр, Бог – это разум. И логика – это божественная наука. Поэтому вера должна быть разумной, т. е. основанной на разуме. Сам Христос подавал нам пример проповеди, когда Он рассуждал, спорил, убеждал, а не просто вещал. Он спорил со своими друзьями, со своими противниками. Следовательно, пишет П. Абеляр, и наша вера должна быть тоже разумной, не слепой, основанной на глубоком понимании истинности Священного Писания. Когда человек понимает, во что он верит, он имеет прочную и твердую веру, тогда его вера основана не на песке, а на камне. Поэтому верить нужно разумно, верить нужно, понимая то, во что человек верит. Именно этим отличается христианство, находящееся в постоянном союзе с философией, от других религий, философией пренебрегающих. И поэтому христианство – это действительно истинная религия.

Обе эти концепции основывались на учениях, высказанных еще в раннем христианстве. Одним из первых поставил вопрос о соотношении веры и разума Климент Александрийский, который утверждал их гармонию («веры не может быть без знания, равно как и знания без веры» (Строматы, V, 1, 3)). Разумеется, практически все мыслители прибегали к авторитету св. Августина, который уделял этой проблеме значительное внимание. В разные периоды своей жизни он по-разному решал проблему соотношения веры и разума – то доверял разуму (в молодости), то склонялся к преимуществу веры (в последних своих трактатах). В целом, он все же не видел противоречия между ними, ибо, как писал он в одной из своих последних работ, «всякий, кто верит, мыслит, веруя мыслит, он и мысля верует»¹. «В известном смысле прав тот, – говорит св. Августин в одной своей проповеди, – кто говорит: “Буду понимать, чтобы поверить”, и прав я, когда повторяю за пророком: “Верь, чтобы понимать”: согласимся, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать» (Проповеди, 43). Но в целом, если рассматривать веру в контексте знания, то вера, согласно св. Августину, оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Как пишет св. Августин, «что я разумею, тому и верю, но не все,

¹ *Августин, блаж.* О предопределении святых, II, 5 // Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. – М., 2008. – С. 325.

чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю (...) Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»¹.

Современник Климента Александрийского Тертуллиан мыслил совершенно в противоположном направлении – и указывал на полную противоположность веры и разума. «Верую, ибо абсурдно» – так можно охарактеризовать суть его учения. Эта афористичная фраза самому Тертуллиану не принадлежит, но у него встречается много выражений, в которых видна приверженность данному тезису, например: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно»². Действительно, евангельские события не укладываются в рамки человеческого понимания. Каким образом можно вывести истины, изложенные в Евангелии? Какой человеческий разум может придумать, что девственница рождает Сына Божьего, Который является и Человеком, и Богом? Он никому не известен, Он не царь, как того хотел ветхозаветный Израиль. Он гоним, предан позорной смерти, умирает, потом воскресает, а ученики Его не узнают. Все, связанное с жизнью Иисуса Христа, неразумно. Поэтому Тертуллиан заявляет, что он верует, ибо его вера абсурдна. Абсурдность христианства есть высшая мера его истинности, высшее свидетельство его Божественного происхождения. Все положения христианства невозможны, с точки зрения нашего разума, нашего жизненного опыта. И именно поэтому христиане в них верят. Вера начинается там, где заканчивается разум. Если что-нибудь можно познать, то там нет веры. Мы не можем объяснить, как Бог стал человеком, значит, мы в это верим. Мы не можем объяснить, как соединены природы во Христе, мы в это верим и т. д.

Тертуллиан нападает на тех, кто пытается толковать Священное Писание аллегорически. Он фактически упрекает их в неверии, говоря, что если в Священном Писании написано то, что написано, то мы обязаны принять это положение, хотя нам оно кажется абсурдным. Тертуллиан напоминает, что

¹ *Августин, блаж.* Об учителе, 11 // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. – Т. 1. – СПб.–Киев, 2000. – С. 304.

² *Тертуллиан.* О плоти Христа, 5 // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 166.

Евангелие, как и вообще вся Библия, есть Божественное откровение, а о Боге, непознаваемом по Своей природе, невозможно разумное знание. И поэтому Евангелие ценно именно этими парадоксами. Убрать парадоксы – не будет Откровения, будет просто хорошая, интересная книга. Но именно абсурдные парадоксальные положения составляют главное положение Священного Писания. А если толковать их аллегорически, то можно лишить Священное Писание его божественного статуса. Вот главная мысль Тертуллиана: надо верить в истинность евангельских положений, а не рассуждать, не пытаться их понять разумом, иначе мы не христиане, не верующие люди, а скрытые атеисты, которые пытаются низвести богооткровенное Священное Писание до уровня материального мира. Но тогда в нем ничего не будет сверхъестественного, ничего Божественного.

В XIII в. появляется еще одна концепция, которая получила название *теории «двух истин»*. Впервые она высказывается в латинском аверроизме – течении, возглавлявшемся Сигером Брабантским. Сигер, а впоследствии Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и другие утверждали, что между верой и разумом – пропасть, ибо предметы их познания различны: разум занимается познанием вещей материальных, точнее, сотворенных, а вера направлена на познание Бога. Когда люди их путают и направляют веру на познание мира материального, а Бога пытаются познать разумом, тогда возникает противоречие. В действительности нужно понимать, что верою познается божественный мир, а разумом оперируют лишь в мире сотворенном. Есть истина божественная и есть истина земная, истина веры и истина разума. Но иногда они пересекаются. Например, в самом начале Священного Писания говорится о сотворении мира. Наука же утверждает, что мир вечен, ведь мы не можем представить себе, что было время, когда времени не было. Наш разум спотыкается на этом моменте. Попробуем представить себе момент начала времени, и тут же спрашиваем, а что было за одну минуту до начала этого времени? Ну не может наш разум представить себе начало времени, разум может мыслить мир только вечным. А если мы считаем, что мир сотворен, то это уже догмат веры. То же самое и в отношении всех других положений. То есть существуют две истины, которые четко должны различаться друг относительно друга: вера – о Боге, разум – о мире.

В дальнейшем эта точка зрения трансформировалась в теорию «двойственной истины», утверждающей, что истина открывается человеку двумя способами – через веру и через разум. Сторонниками этой теории были такие ученые, как Г. Галилей и М. В. Ломоносов, предложившие образное сравнение с двумя книгами – книгой божественного откровения и книгой божественного творения.

Сейчас неоднократно приходится слышать согласие с таким решением. Многие христиане говорят, что нет никакого противоречия между верой и разумом, потому что верит человек в Бога, а разумом познает мир. Это две разные области и два разных предмета познания, и две совершенно разные способности познания.

Таким образом, в западном богословии и философии сформировалось несколько вариантов проблемы соотношения веры и разума: «верую, ибо абсурдно» Тертуллиана; «верую, чтобы понимать» Ансельма; «понимаю, чтобы верить» Абеяра и концепция двойственной истины Сигера и Оккама. И что удивительно: все эти возможные варианты представляются одинаково логичными. Поэтому выходит, что каждый по-своему прав, и победителя в таком споре найти невозможно. Как такое может быть? Может быть, есть какое-нибудь иное решение этой проблемы, которое не вызывало бы таких резких контраргументов? Как представляется, решение этой проблемы, данное в восточной православной Церкви, позволяет избежать этой серьезнейшей проблемы.

4.2. Апостол Павел и отцы Церкви о вере и разуме

Стоит обратить внимание на то, что в восточной православной Церкви таких споров о соотношении веры и разума, как в западной Церкви, не было, хотя также встречались различные способы понимания этой проблемы. Причиной этому, на наш взгляд, является то, что философствование в Византии было не столь ярко выражено, как на Западе, где философский способ мышления (разум) часто противопоставлялся религиозному постижению Бога (вере). Философия на православном Востоке была той же религией, как об этом сказал преп. Иоанн Дамаскин: «...философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу»¹. Поэтому и решение нашей проблемы восточные отцы

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Творения. Источник знания. – М., 2002. – С. 57.

Церкви искали не столько на путях философского дискурса, сколько обращаясь к Священному Писанию.

Ключевой фразой для понимания сущности веры можно считать высказывание ап. Павла в послании к евреям: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (11, 1). Русский перевод не показывает всей глубины греческого текста, а ведь православные богословы имели перед глазами именно греческий текст: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Слово, переведенное как *осуществление*, в греческом тексте послания – это ὑπόστασις. Это одно из наиболее емких терминов восточного богословия. Во-первых, ὑπόστασις – это «ипостась», т. е. Лицо Пресвятой Троицы. Во-вторых, слово ипостась понималось как индивидуальный предмет (как, например, в известной формуле свт. Василия Великого «нет сущности без ипостаси», являвшейся простым выражением аристотелевского учения о сущности как о форме предмета), т. е., применительно к человеку, его индивидуальность, личность. А, в-третьих, в дословном переводе с греческого на латынь ὑπόστασις – это substantia, субстанция. Кстати, именно так перевели это слово в Вульгате: “est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum”¹. Поэтому можно предположить, что поскольку именно это слово является определяющим в данном высказывании ап. Павла, то может существовать, по крайней мере, три значения слова «вера»: *богословский*, *личностный* (психологический) и *философский* (онтологический и гносеологический).

Чаще всего под верой понимается свободное согласие с каким-либо положением, которое невозможно доказать. Таковую веру апостол Павел назвал «верой от слышания» (Рим 10, 17). Разумеется, и отцы, и учителя Церкви указывали на такое понимание веры. Так, у свт. Василия Великого мы читаем: «Вера есть несомненное согласие на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по благодати Божией» («О вере»). Климент Александрийский в «Строматах» пишет, также делая акцент на свободном характере веры: «Вера же есть свободное предположение себе вещи достигаемой,

¹ Также переводится это слово и в ряде современных западных изданий Библии, например: “La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono” (*итал.*); “Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen” (*англ.*, New King James Version); “Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven” (*исп.*).

от благочестия одобряемое». Примеры можно продолжить. Но даже из этих высказываний видно, что для православных богословов свободное согласие с каким-то положением неотделимо от благодатного дара, которым удостоверяется истинность этого положения, принимаемого на веру. Но очевидно, что, оставаясь только на субъективистском понимании веры, можно прийти к утверждению, что поверить можно во что угодно. Ведь для христианства важно указать не только на свободный характер акта веры, но и на истинность этой веры, а истина не терпит произвольного волюнтаризма. Истина всегда объективна, обязательна для человека, и в некотором смысле даже как бы подавляет его свободу. Абсолютная истина – это Бог, основа всего нашего существования и познания. Поэтому личностно-психологический аспект веры в Бога у отцов Церкви всегда дополняется аспектом онтологическим – философским и богословским.

На философский аспект веры особенно обращали внимание на Латинском Западе. Вера для многих западных богословов, например для св. Августина, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др., есть недоказуемая *основа* нашего мышления, обеспечивающая возможность познания истины (вероятно, перевод в Вульгате термина ὑπόστασις как *substantia* повлиял на такое понимание веры на Западе). Ведь познавать истину, стремиться к ней, не веря в ее существование, в принципе невозможно. В этом смысл наиболее распространенной в схоластической формуле «верую, чтобы понимать»: вера есть основа человеческого познания, гарант его способности познать истину. Поэтому, как пишет польский исследователь С. Вшолек, в учениях этих богословов нет места противоречию между верой и разумом, ибо «вера является частью разума, а разум – частью веры»¹. Такое понимание веры можно найти и у восточных отцов Церкви. Так, например, свт. Василий Великий пишет: «Что прежде – знание или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего учения, если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом, разумея, впрочем, знание, соразмерное человеческому разумению»².

Однако гораздо чаще на Востоке размышляли не о необходимости веры в Бога для нашего знания о Боге и о мире,

¹ Вшолек С. Рациональность веры. – М., 2005. – С. 60.

² Св. Василий. Творения... Письма. – Минск, 2003. – С. 361.

а о необходимости веры в Бога как в бытие и истину. Вера в этом смысле в православии менее ориентирована на решение проблем тварного мира, а имеет одну главную цель – Бога. Восточное богословие, в отличие от западного, всегда исходило не только из переживаний отдельного человека, но включало в себя и самое истину. Так, по мнению Псевдо-Дионисия, вера христиан в божественную истину есть не что иное, как единение их с этой истиной как объективной¹.

Отсюда следует, что вера в восточном православном богословии всегда рассматривается как неотделимое от Божественного бытия состояние человека, состояние единения человека с Богом. Этот богословский смысл (отождествлявшийся с философско-онтологическим) в православии всегда понимался в неразделимом единстве с личностно-психологическим.

На то, что вера может пониматься в этих двух смыслах, указывали многие отцы Церкви. Так, преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» писал, отмечая личностный и богословский аспекты: «Вера, между тем, двояка: есть вера *от слышания* (Рим 10:17). Ибо, слушая божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен. *Вера же есть, опять-таки, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр 11:1) или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Поэтому первая вера относится к нашему намерению, а вторая – к дарам Духа»². Согласны с ним и преп. Анастасий Синаит, отмечавший в «Путеводителе»:

¹ Ср. «Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, истиной их и им истину утверждающее в непреложном тождестве. Так что верующие имеют простое знание истины. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изменения и дробления неведящего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность. Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещивают его как из ума поступившего» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах*, VII, 4 // *Дионисий Ареопагит. Сочинения*. – СПб., 2002. – С. 465–469).

² *Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Источник знания*. – М., 2002. – С. 294–295.

«Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть *от слышания* (Рим 10:17), от проповеди, и есть еще более прочная вера – *осуществление ожидаемых* (Евр 11:1) благ. Верой *от слышания* могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники», и Кирилл Иерусалимский, написавший в «Пятом Огласительном поучении», что «Слово *вера* одно по названию своему (...) разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая, когда душа соглашается на что-либо. И она полезна для души (...) Другой род веры есть тот, который по благодати даруется Христом».

Возможно ли объединить эти два понимания веры: *веры от слышания*, являющейся результатом нашего *доверия* тому, кого мы слушаем, и *истинной веры*, дающей нам *уверенность* в существовании Бога? Как нам представляется, это объединение возможно лишь в том случае, если не только противопоставлять человека и Бога как субъекта веры и ее объекта, как тварь и Творца, но и увидеть в этом противопоставлении некое единство. Это достигается в христианстве учением о человеке как образе и подобии Божию. Противопоставление, с одной стороны, Бога, а с другой – человека, *верящего* в Его бытие, по логике субъект-объектных отношений должно привести к пониманию веры просто как некоей способности познания. Этот гносеологический смысл веры получил своеобразное развитие в творчестве Якоби и Шлейермахера, разработавших учение о существовании в человеке особого органа веры.

Да, действительно, в Священном Писании часто говорится, что орган веры – это сердце. Таких примеров можно привести немало: «Кто (...) не усомнится в сердце своем, но поверит» (Мк. 11, 23), «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею» (Мф. 22, 37); «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать (...) то спасешься» (1 Кор. 10, 9), «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) и т. д. Но все же общеизвестно, что сердце в православной традиции «есть тайный центр человека»¹, есть полнота его бытия. И поэтому вера как деяние сердца есть не просто деятельность какого-то органа чувств, составляющего часть человеческого естества, но естественное целостное гармоничное состояние *всего* человека, превышающего деятельность какой-либо одной его части – разума, свободной воли и т. п. Как пишет свт. Григорий

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. – М., 1994. – С. 275.

Палама, «а я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души» (Триады, II, 3, 40).

Ни у одного из отцов Церкви мы не найдем понимание веры как способности нашего познания. Согласно святоотеческому учению, способностью к познанию обладает лишь душа, тело же является лишь ее орудием. Рассуждая о природе души, отцы Церкви часто принимают учение о душе или платоновское (преп. Максим Исповедник), или аристотелевское (преп. Иоанн Дамаскин). Преп. Максим Исповедник говорил о том, что душа трехчастна – в ней есть начало вождедеющее (чувства), разумное и яростное (волевое). Иоанн Дамаскин тоже признавал в душе три начала – растительное, животное (чувства и ощущения) и разумное. Ни у того, ни у другого вера не выделена в некую особую познавательную способность. Есть свободная воля, разум и чувства, но веры как отдельной, отличной от других, познавательной способности души нет.

Таким образом, истинная вера осуществляется не какой-либо способностью души (как, например, обычно считается – свободной волей), а всей душой, точнее даже, всем человеком, понимаемым в его нерасчленном единстве. Понимаемая таким образом вера, основанная на православном учении о единстве и простоте человеческой природы, и прежде всего души, избегает тех проблем, перед которыми ставилось западное богословие при его психологической направленности. Действительно, в западном богословии вера есть акт свободной воли человека и поэтому в некотором смысле противостоит разуму. Но, например, преп. Максим Исповедник указывает, что «вера не есть просто только дело воли, имеющее значение подвига, в награду за который уже затем дается понимание усвоенной сначала внешним образом истины (...) : она есть орган действительного восприятия и познания истины. Не отрицается естественная деятельность разума по отношению к предмету веры; но в то же время предполагается, что усвояемая через веру истина, как имеющая объективное значение вне человеческого сознания, имеет силу сама просвещать и привлекать к себе ум еще прежде, чем он успел, так сказать, сделать попытку к самостоятельному ее уяснению. Вера поэтому не противопоставляется знанию и не отличается от него, как низшая ступень в усвоении истины от высшей. Вера есть тоже знание, но

исходящее из недоказуемых принципов. Она имеет непреходящее значение в деле богопознания, так как высшие истины Откровения не могут быть вполне объяты умом, не переставая от этого сохранять просвещающее значение для ума. Вера есть в этом отношении даже высший род познания в сравнении с обычным. Ибо Бог, будучи Благим, созидает всякую душу по образу Самого Себя»¹.

Это единство волевой, разумной и чувственной способности души, т. е. душа, понимаемая в ее целостности, в православии называется целомудрием. Целомудрие, деятельность нерасчлененной души, взятой как единое целое, не подвергается анализу ни со стороны разума, ни со стороны чувств, ни со стороны воли. И разум, и воля, и чувства представляются частями, как бы проекциями единой души. Поэтому взятые сами по себе они, естественно, вступают друг с другом как бы в некое противоречие, как, например, противоречие между волевым актом веры и детерминированным актом разума.

Вера как непосредственная деятельность всей нашей души являет нам объект нашей веры в непосредственном опыте. Подобное же сравнение истинной веры в бытие Бога с верой в существование мира проводил и свт. Иоанн Златоуст в «Беседе на Послание к Евреям»: «Таким образом, вера, говорит (апостол), есть созерцание неявного и ведёт к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Как невозможно не верить видимому, так невозможно быть вере, когда кто не убежден в невидимом вполне так же, как в видимом»².

Эта же точка зрения всегда подчеркивалась и преп. Максимом Исповедником. Так, он пишет в «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия»: «Бог дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и (подобная вера) доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум» (1, 9)³.

Обратим внимание на слово «ипостась», употребленное здесь преп. Максимом. Слово «ипостась» в данном случае можно переводить не только как «сущность» вещей, превышающих

¹ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М., 1998. – С. 218.

² Иоанн Златоуст, свт. Беседа 21.

³ Максим Исповедник, преп. Творения. – Т. 1. – М., 1993. – С. 216.

ум и разум, но и в сугубо богословском смысле – как Лицо Пресвятой Троицы. Так, комментируя фразу из Первого послания апостола Павла Коринфянам: *«всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог»* (1 Кор. 11, 3), преп. Максим Исповедник пишет: «Христос же есть, как мы полагаем, воипостасная вера»¹. В толковании на определение веры, данное ап. Павлом в послании к Евреям, преп. Максим указывает, что «вера в Бога есть то же самое, что и Царствие Божие, и они только мысленно отличаются друг от друга. Ибо вера есть безвидное Царствие Божие, а Царствие (Божие) есть вера, божественным образом обретающая (свои) формы»².

Таким образом, преп. Максим богословски формулирует мысль, получившую большое распространение в западной философии: что вера не противоразумна, а сверхразумна. Попытку философски понять отличие противоразумности от сверхразумности предпринял Лейбниц. Согласно мнению этого философа, между тем, что противоречит разуму, и тем, что превышает разум, существует серьезное различие. «Признают превышающим разум то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом»³. Поэтому евангельские события, таинства, догматы, пишет далее Лейбниц, не противоречат разуму, а превосходят его. Для Лейбница вера касается только деяний Божиих, а не самого Его бытия. Что же до собственно бытия Бога, то Лейбниц считает, что оно может быть доказано силами разума. Но знать, с одной стороны, что Бог *есть*, и, с другой – верить в Его благодать (т. е. знать, *что* Бог есть) – это все же разные вещи. И дело веры состоит именно в полном доверии Богу, в понимании того, что от Бога не может исходить никакое зло. Именно эта божественная вера превосходит человеческое понимание. Итак, делает вывод Лейбниц, «различие, которое обыкновенно делают между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит разуму, очень хорошо согласуется с установленным мною разграничением двух родов необходимости; ибо то, что противоречит разуму,

¹ Максим Исповедник, преп. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопр. 25 // Максим Исповедник, преп. Творения. – Т. 2. – М., 1994. – С. 83.

² Там же. Вопр. 33. – С. 108.

³ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. – Т. 4. – М., 1989. – С. 111.

противоречит безусловно достоверным и неопровержимым истинам, а то, что превышает разум, противоречит только тому, что обыкновенно испытывают и узнают на основании опыта. «...» Истина превышает разум, когда наш ум (равно как и каждый сотворенный дух) не может понять ее; а такова, на мой взгляд, истина св. Троицы, таковы же чудеса, принадлежащие одному Богу, как, например, сотворение; таково избрание существующего порядка Вселенной, основанного на всеобщей гармонии и на ясном познании бесконечного числа предметов сразу. Но истина никогда не может противоречить разуму; элемент веры, который может быть отвергнут и опровергнут разумом, отнюдь не должен признаваться непостижимым для разума – напротив, можно утверждать, что его всего легче можно понять и ничто столь не очевидно, как его противоречие разуму»¹.

Это рассуждение Лейбница весьма логично, но оно имеет и свою обратную сторону. По своей сути оно касается проблемы доказательства бытия Бога и непосредственным образом связано с проблемой теодицеи, «оправдания Бога». Лейбниц полагал, что бытие Божие вполне доказуемо разумом, но сущность Бога, Его проявление в тварном мире, прежде всего – Его благодать недоступны нашему пониманию и поэтому сверхразумны. Однако, как мы видели, для отцов Церкви и бытие Божие, и Его деяния в мире есть также вопрос веры.

В религиозной философии часто приводится такой пример: аналогом веры в Бога является вера в существование внешнего мира; ведь если подойти к проблеме существования мира со стороны разума, то можно оказаться перед парадоксом – мы не сможем доказать существования внешнего мира («скандал в философии», по выражению Канта). Если же подойти к проблеме существования мира со стороны доверия чувствам, то можно прийти к выводу, что внешний мир – это только явление, и вновь получится, что внешнего мира нет. Но никакие доводы разума не докажут, тем не менее, человеку, что внешнего мира не существует. Почему? Потому что человек *верит* в существование мира, в нем есть эта глубинная вера в существование вещей, которая не подрывается ничем. Как пишет В. С. Соловьев, «мы безусловно верим в существование внешнего мира самого по себе (независимо от его явления для нас), признаем такое его существование бесспорной истиной, тогда

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. – Т. 4. – М., 1989. – С. 92.

как рациональные доказательства этой истины, представленные доселе философами, строгой критики не выдерживают»¹. Такова же вера и в бытие Бога: христианин верит, хотя разум может привести доказательства в пользу Его несуществования, чувствами «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18), а свободная воля противится вере. Но если мы вспомним, что душа единая, проста и целостна и ее нельзя расчленить на некие независимые друг от друга части, а чувства, воля и разум являются способностями единой души, то наша душа, взятая во всей ее целостности, совершает действия, превышающие и чувства, и волю, и разум, и называемые верой. Действие такой веры неподвластно ни разуму, ни воле, ни ощущениям, но она также дается нам непосредственно. Хотя сразу следует оговориться, что подобное сравнение веры в Бога и веры в мир, о котором говорил, например, В. С. Соловьев, не совсем корректно, ибо, по мысли преп. Максима Исповедника, «только бытие Его одного (т. е. Бога. – В. Л.) принимается на веру»². Это действительно так и с точки зрения философии, ибо существование мира, хотя и неподдающееся рациональным доказательствам, очевидно и даже насильственно для человека, оно подавляет его свободную волю (трудно заставить себя не верить в наш мир), в то время как в бытии Бога можно сомневаться и даже вполне отрицать Его существование, поскольку истинная вера в Бога дается целомудренной душе, т. е. душе, соединяющей в себе воедино и разум, и свободную волю, и чувства.

Понятно, почему в таком случае возникает кажущееся противоречие между разумом и волей, с одной стороны, и верой – с другой: я, скажем, хочу заставить себя поверить, но не могу доказать. Или наоборот, доказываю, но не могу себя заставить поверить. Дело в том, что вера принадлежит к другой реальности, чем разум и воля, вера объединяет их, дает им существование и способность действовать, является их основой и средой их существования. Именно поэтому противоречия между верой и разумом не может существовать в принципе, поскольку они – явления разных порядков. Противоречие возникает лишь тогда, когда вера отождествляется только с волей, и в разделенной душе появляется некая несогласованность ее начал. Если же понимать веру онтологически и богословски, а не

¹ Соловьев В. С. Вера // Христианство. Энциклопедический словарь. – Т. 1. – М., 1993. – С. 352–353.

² Максим Исповедник, преп. Творения. – Т. 1. – С. 216.

только личностно-психологически, то понятно, что отношения между разумом и верой выглядят более глубоко: с одной стороны, разум как свойство души может приводить человека к вере¹, но, с другой – насильственно сделать это (доказать существование объекта веры так, как доказывается математическая теорема) не может, ибо разум – это еще не вся душа. Также выстраиваются и отношения свободной воли с верой: поскольку вера включает в себя волю, то вера всегда свободна, но, поскольку вера не сводится только к воле, нельзя поверить во все, что угодно. Можно сказать, таким образом, что **вера – это свободное умозрение истины, осуществляющееся целостным человеком по благодати Божией**. Именно такую веру имеет в виду преп. Исаак Сирин: «веру, воссиявающую в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляющей сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды»².

Может ли человек иметь такую веру? Может, и даже более того – это его естественное состояние, ее имел человек в раю до грехопадения. Адам, находясь в Эдеме, мог разговаривать с Богом, видеть Его – иначе говоря, вера его была столь истинной и самоочевидной, что не нуждалась ни в каких разумных доводах, ни в свободном согласии. В чем причина отсутствия в нынешнем человеке истинной веры? По единодушному согласию христианских богословов, эта причина – грехопадение прародителей и унаследованный нами от них первородный грех, повлиявший на нашу природу. По мысли преп. Максима Исповедника, сущность грехопадения состояла в появившейся после совершения греха Адамом дисгармонии в природе чловеска, приведшей к тому, что чувствсннос начало в чловеке, в идеальной его природе предназначенное подчиняться высшим началам, и прежде всего разуму, берет верх. «Грехопадение состояло в том, что человек отвернулся от Бога, своего первообраза, обратился к тому, что было ниже его, к материальному бытию, и подчинился последнему»³. В результате этого нарушилась гармония человеческого естества, душа подчинилась телесному началу и утратила свою целостную

¹ Ср.: «Ведение есть ступень, по которой человек восходит на высоту веры» (Исаак Сирин, преп. Слова духовно-подвижнические. – М., 2002. – С. 195.

² Исаак Сирин, преп. Слова духовно-подвижнические. – М., 2002. – С. 207.

³ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – С. 240.

простоту, и поэтому человек потерял способность лицезреть духовный мир, т. е. утратил истинную веру. Но при этом человек оказался в таком состоянии, когда сам он своими силами уже не может вернуть себя в первоначальное состояние, как бы он этого ни хотел, ибо в результате грехопадения изменилась природа, т. е. сущность человека. Человек, конечно же, может хотеть вернуться в первоначальное состояние, т. е. он может иметь веру начальную, но получить истинную веру своими силами он не в состоянии, ибо это означало бы изменение природы человека. Такая вера может быть дана лишь Богом в ответ на молитвенные просьбы и благочестивую и праведную жизнь человека. Истинная вера, по православному учению, всегда дается только в Церкви по благодати Божией. Так можно понимать во многом таинственную фразу, произнесенную отцом бесноватого отрока: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мф. 9, 24). Иначе говоря, у отца есть вера начальная, «от слышания», но истинной веры, которую может дать только Бог, у него нет. И именно ее он просит у Христа, Который, соединяя в Себе природу и божественную, и человеческую, являет пример той совершенной веры, к которой должен стремиться человек, веруя во Христа. Христос дает человеку дар веры, упраздняя печать первородного греха, так что в человеке вновь обретается утраченное единство его природы. Результатом этой веры является любовь к Богу: «от собирания воедино вокруг божественных (вещей) и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной, и рождается любовь. Вследствие этой любви и запечатлевают в (своей) памяти красоту Божественной зрелости те, кто приобрел уже через благодать равенство с Богом»¹.

Таким образом, для восточного христианского богословия истинная вера – это прежде всего *естественное состояние* человека. Веру как естественное состояние человека можно сравнить с обладанием телесным зрением: так же, как для человека естественно видеть внешний мир, а слепота – это болезнь, так и вера в Бога также естественна для человека, а неверие – это искажение, результат действия первородного греха.

Именно этот непосредственный опыт, дающийся по благодати Божией, видение целомудренной души (души, оперирующей сердцем, а не разумом или чувствами) не только дает человеку субъективную уверенность в бытии Бога, т. е.

¹ Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию. Вопр. 49. – С. 152.

веру, которую и должен иметь православный христианин, но и есть путь к действительному обожению, к единению с Богом, «к премысленному акту непосредственного познания Божества в священном экстазе»¹.

4.3. Современные мыслители о вере

В XX в. размышления о вере не прекратились. И это неудивительно, ведь в эпоху преклонения перед разумом, убежденности в его всесильности вновь встает вопрос о месте веры в жизни человека и о ее отношении к разумной его деятельности.

Протестантский философ и богослов П. Тиллих в работе «Динамика веры» определяет веру как «состояние предельной заинтересованности»². Вследствие этого вера захватывает человеческую личность целиком, в т. ч. и бессознательную его часть, но «бессознательные элементы соучаствуют в создании веры лишь в том случае, если они приняты в личностный центр»³. Вера – акт свободный, поэтому она не может существовать помимо сознательной деятельности человека. Таким образом, подводит итог своим размышлениям П. Тиллих, «вера – это целостный и центрированный акт личного «Я», акт безусловного, бесконечного и предельного интереса»⁴. Предмет веры в религии – это, разумеется, Бог. Но собственно божественным в Боге, по Тиллиху, является элемент безусловного и предельного.

Недостатком концепции П. Тиллиха является его описательность: П. Тиллих сосредоточивается не на том, что такое вера, а описывает ее свойства, иначе говоря, показывает критерий, согласно которому мы можем отличить веру истинную от веры неистинной. Концепция П. Тиллиха страдает некоторым психологизмом и поэтому не позволяет, в частности, решить проблему отношения веры и разума. Этому недостатку стремится избежать русский философ С. А. Франк, который в книге «С нами Бог» обращает внимание на то, что «вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое*

¹ Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 1996. – С. 136.

² Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С. 133.

³ Там же. С. 135.

⁴ Там же. С. 138.

*и непосредственное усмотрение истины веры»*¹. Такая достоверность, по С. А. Франку, может быть результатом лишь непосредственной встречи с высшей реальностью – с Богом, только в результате религиозного опыта.

Попытаемся на основе указаний отцов Церкви и размышлений современных философов ответить на вопрос: каково же отношение между верой и знанием? Если вера есть состояние души, то вся душа, все ее составные начала действуют в соответствии с тем, какова наша вера. Если человек имеет веру в Бога, то он и рассуждает в соответствии с этой верой. Поэтому между разумом и верой возникают те различные отношения, о которых говорилось выше. Вера – это субъект, а разум – один из его предикатов. Для лучшего понимания отношения между разумом и верой можно предложить следующее сравнение. Представим себе некоторую объемную фигуру, которую можно изобразить в виде трех ее проекций на плоскости. Так вот, вера – это объем, а разум, воля и чувство – это ее проекции. Каждая из способностей души является как бы частью единой души. В неповрежденной душе все они находятся в гармоничном отношении друг с другом. В душе человека, природа которого искажена первородным грехом, эти отношения тоже существуют, но менее заметно, поэтому и возникает мысль об их противоположности. Но все-таки к вере можно прийти посредством каждой из трех способностей души: и посредством размышления, и в результате духовного опыта, но все равно для веры требуется свободное волевое согласие.

Поэтому противоречий между разумом и верой нет, есть непонимание соотношения веры и разума. И главное из них состоит в том, что под верой обычно понимается согласие с некоторым положением без доказательства, т.е. некоторый свободный выбор. Поскольку разум не свободен, а основывается на неопровержимых доказательствах или на несомненном опыте, потому и кажется, что детерминированный разум противоположен свободной вере. Из этого атеисты делают вывод, что, если основываться на вере, то человек может поверить в любую нелепицу, скажем, в существование в некоей галактике шоколадного петуха. Однако подобных «верующих» не существует, поскольку для этой веры нет никаких оснований. Ведь под верой следует понимать согласие без доказательства

¹ Франк С. А. С нами Бог. – М., 2003. – С. 449.

не с любым положением, а лишь с тем, для которого существует достаточное основание. Иначе говоря, вера (в психологическом смысле) есть принятие некоторого положения без достаточного доказательства. Никто не будет верить просто так, беспричинно. А вот насколько то или иное доказательство будет достаточным, убедительным, – здесь может быть предмет для спора. Один человек, легковверный, может поверить и в то, для чего имеются очень слабые аргументы, другой же человек, скептик, будет сомневаться даже в том случае, если остается совсем мало (но все же достаточно) поводов для сомнения. А поскольку вера (в онтологическом смысле, как целокупность души) не сводится только к разуму, но включает его в себя, наряду со свободной волей, то и положения ее с позиции строгого разума всегда могут быть оспорены, чем и пользуются атеисты.

Для веры же в другие положения оснований существует достаточно. Ведь без доказательства принимаются основоположения современных наук: аксиом в математике, законов природы – в физике, познаваемости мира – в естествознании. Так что не все в мире может быть доказано, и требовать этого – полное безумие. С другой стороны, анализ многих научных открытий, в свою очередь, приводит к необходимости принять на веру религиозные положения. Поэтому еще раз вспоминается августиновская фраза: «Верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить». Хорошо иллюстрируют это положение высказывания папы Римского Иоанна Павла II и патриарха Московского всея Руси Алексия II. В энциклике «Вера и разум» папа Римский сказал: «Вера и разум подобны двум крылам, на которых дух человеческий возносится к созерцанию истины. Сам Бог заложил в сердце человека желание познать истину и в конечном итоге познать Его, чтобы тот, познавая и любя Его, мог достичь полноты истины в себе самом»¹. Патриарх же одобрительно цитирует К. Г. Честертона, сказавшего, что «наука не способна постичь мир по той причине, что мир не чертеж, а рисунок художника»².

Итак, мы пришли к выводу, что разум может каким-либо образом привести к вере, но насильно дать веру не может.

¹ Encyclical letter «Fides et Ratio» of the supreme pontiff John Paul II to the bishops of the catholic church in the relationship between faith and reason. Libreria editrice Vaticana. Vatican city (Краткое изложение в российской католической газете «Свет Евангелия». 1998. № 37. 11 октября). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html

² «Известия» 10 декабря 2002 г.

Истинная вера может быть лишь даром божественной благодати. Но тем не менее разум может быть полезен человеку в том, чтобы убедить его в истинности некоторых религиозных положений, в частности, бытия Бога. Ведь вера – это не просто любой свободный выбор: хочу верю, хочу не верю.

Поскольку разум есть часть веры, то деятельность разума не может противоречить истинной, т. е. христианской вере, но не может и заменить ее. Поэтому отношение к доказательствам различных религиозных положений должно вытекать из этого фундаментального положения. Мы можем участвовать нашим разумом в установлении истинности тех или иных религиозных положений, но не можем доказать их с математической достоверностью. На основании такого понимания отношения веры и разума и строится весь курс христианской апологетики. Нужно понимать ограниченность рациональных аргументов в богословии, не подменять разумом веру, но и не изгонять разум из дел веры. Разумеется, есть истины, в которых разум вообще не имеет право участвовать, но в целом то, что касается возможности доказательства христианских положений, можно сказать, что в той или иной мере каким-либо образом можно устанавливать истинность этих положений.

4.4. Проблема истины

Уже две тысячи лет существует Христианская Церковь. Возникнув сначала в среде личных учеников Господа нашего Иисуса Христа – апостолов, христианство после веков гонений и запретов стало утверждать себя на всей земле, подтверждая одну из заповедей блаженства, данную Иисусом Христом: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5, 5). Проповедуя слово Божие, апостолы и миссионеры, борясь с языческими религиями, прежде всего, отмечали ложность, ошибочность этих верований, подчеркивая истинность христианства. В разные эпохи и в разных краях люди принимали христианство, веря в его истинность на основании разных критериев, но прежде всего ища истинного своего спасения, понимая, что «никто не приходит к Отцу, как только через» Иисуса Христа (Ин. 14, 6).

Сейчас времена иные. Для многих людей религия является либо заблуждением, пережитком темного прошлого, с которым надо в наш научный век расстаться, либо личным делом человека, относящимся скорее к области его вкуса, чем к вопросу об

истине. Религию себе выбирают так, как выбирают костюм, – согласно моде, национальным обычаям, вкусам начальства и т. п. И в первом, и во втором случаях христианство не считается истинной религией: в первом потому, что все религии ложны, а во втором – потому что все религии, так сказать, «истинны», в том числе и взаимоисключающие друг друга.

Чтобы разобраться, так ли это, посмотрим, отвечает ли христианство тем критерия истины, которые принимаются в современной науке и философии.

Очень часто приходится слышать фразу, которая звучит вполне правильно, но в то же время как-то легковесно, как бы отмахиваясь: а зачем нам говорить, что такое истина, ведь даже Иисус Христос не ответил на этот вопрос Пилата, сказав в другом месте: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Поэтому незачем искать ответа на вопрос, что есть истина, надо знать – Кто есть Истина. Однако слова Спасителя, сказавшего: «Я есмь путь и истина и жизнь», – подразумевают, что человек, слышащий эту фразу, понимает смысл терминов, входящих в нее, т. е. понимает, что есть истина. Поэтому чтобы понять, Кто есть Истина, необходимо все же уяснить, что такое истина, и тогда наше знание о христианстве как истинной религии будет гораздо полнее и точнее.

Слово «истина» является одним из тех слов, которые по критериям современной позитивистской философии являются псевдопонятиями. Тем не менее оно используется в любой научной теории. Почему я говорю о псевдопонятии? Потому что оно не отвечает критерию семантической однозначности. Любой термин должен быть однозначным. Термин «истина» тоже кажется однозначным, но если приглядеться, то мы увидим, что он весьма расплывчат. Мы употребляем слово «истина» и производные от него слова («истинный») в достаточно широком контексте. Мы можем говорить: истинная теория, истинное высказывание, истинный друг (т. е. верный друг), истинное произведение искусства (т. е. настоящее), истинное удовольствие и т. д. Значений много, и их будет еще больше, если мы попытаемся понять это слово со стороны его антонимов. У слова «истина» существуют по крайней мере три антонима. Это термины «заблуждение», «ошибка» и «ложь». Причем термин «заблуждение» оттеняет метафизическую сторону слова «истина», «ошибка» – логическую его сторону, а «ложь» – нравственную. Таким образом, получается, что в термине «истина» сокрыто

и метафизическое его значение, и логическое и нравственное. К этому мы вернемся через некоторое время, а сейчас более подробно поговорим о том, что означает истина в общепринятом смысле этого слова.

Чаще всего под словом «истина» имеется в виду соответствие высказываний, или мыслей, действительному положению вещей. У родоначальника такой точки зрения, Платона, сказано: «Если кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину. Тот же, кто говорит о них иначе, лжет»¹. Аристотель говорит в «Метафизике»: «Говорить о сущем, что его нет, или о не сущем, что оно есть, значит говорить ложное. А говорить, что сущее есть и не сущее не есть, значит говорить истинное»² (Мет. IV, 7). Истина есть соответствие мыслей действительности. Такая концепция называется классической, или корреспондентской, концепцией истины.

В классической концепции истины имеется в виду, во-первых, что действительность и мысль существуют; во-вторых, подразумевается и утверждается адекватность, тождественность мысли и действительности. Действительность существует объективно, независимо от человека, а мысли – в его разуме. Далее, истина всегда выражается в суждении. Соответствие мысли и действительности означает, что суждение, т.е. порядок слов, сформированный по всем правилам синтаксиса, соответствует порядку вещей.

Отсюда возникают соответственно и проблемы классической концепции истины. Как показывала философия на протяжении всего своего развития, человек в своей познавательной деятельности всегда имеет дело с явлениями, а не с самой действительностью, а явления всегда могут быть сведены к субъективным восприятиям. Поэтому разделение на действительность и мысль о ней оказывается достаточно эфемерным, философия так и не смогла его преодолеть. Другая проблема связана с языковым выражением истины. Когда мы говорим, что истина есть соответствие мысли действительности, а мысль формируется в суждении, то как понять соответствие суждения действительности? Что означает тождественность суждений, т.е. слов, связанных некими грамматическими правилами, некоей материальной действительности? Когда я говорю,

¹ Платон. Кратил, 385 b // Платон. Сочинения: в 4 т. – Т.1. – М., 1990. – С. 615

² Аристотель. Метафизика IV, 7 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Т.1. – М., 1976. – С. 141.

что гора состоит из камней, то одно дело гора и камни, а другое дело слово «гора» и слово «камни». И когда гора состоит из камней, это одно, то фраза, составленная из слов «гора», «состоит» и «камни», это совсем другое.

Далее. На основании какого критерия человек делает вывод о том, что его мысли и в самом деле соответствуют действительности? Ведь человек всегда ограничен рамками своего собственного мышления, а в мышлении и формируется суждение об истине. Человек никогда не может встать на место объекта, он всегда остается субъектом. Поэтому сказать, что мое суждение соответствует действительности, совершенно необоснованно. Каков критерий, каким образом я узнаю, что это суждение соответствует действительности, т. е. что оно истинно? Я должен иметь собственный критерий истинности, чтобы знать, так это или нет. Т. е. у критерия истины должен быть собственный критерий истины и т. д. до бесконечности. И если даже некое мое высказывание соответствует какой-то действительности, то как быть с высказываниями науки, которые имеют всеобщий характер? Как проверить истинность всеобщих высказываний на основании данного критерия? Стало быть, они соответствуют некой иной действительности, которая не дается в ощущениях.

Таким образом, становится ясно, что человек не может выйти за пределы своего собственного рассудка, и поэтому определить истинность своих высказываний на основании этого критерия тоже не может.

На основании этого в XVII–XVIII вв. была предложена другая теория истины, получившая название когерентной (когерентность означает логическую последовательность, связность). В качестве необходимого требования истины выдвигается требование логической связности высказывания. Истинным является то высказывание, которое логически непротиворечиво. Соответственно с этим когерентная теория истинности имеет две разновидности. Одна разновидность – это теория Гоббса, который утверждал, что логическая непротиворечивость есть критерий в классической теории истины. Другую разновидность мы находим в учении Канта, который утверждал, что действительность вообще непознаваема и речь идет только о явлениях, о мысли, которая сама диктует законы действительности, и поэтому критерием истины и самой истиной является именно непротиворечивое высказывание.

Но здесь снова возникают проблемы. Что значит непротиворечивость? Эта концепция просто утверждает истинность законов логики, не исследуя ее происхождение, и тем самым просто постулирует, что логическая непротиворечивость есть истина. Тем более непонятно, почему непротиворечивое высказывание действительно соответствует реальному положению вещей.

Концепция Гоббса также имеет свою западню, ибо на основании какого критерия утверждается, что логическая непротиворечивость есть критерий, гарант того, что наши мысли действительно соответствуют объективному миру? Появляются проблемы, которые возникали и в первом случае, в классической теории, — вопрос о том, что действительно вещи связаны теми же самыми законами, что и понятия в моем разуме, но ведь понятно, что законы разума и порядок вещей сущностно отличаются друг от друга.

Итак, получается замкнутый круг: когерентная теория истины требует для себя в качестве дополнения классическую, а классическая — когерентную. Поэтому в XIX–XX вв. были предложены некоторые другие концепции истины, отличающиеся от этих двух наиболее распространенных концепций. В конце XIX в. английскими и американскими философами была предложена так называемая прагматическая концепция истины: истина — это то, что полезно. Тем самым создатели прагматической концепции попытались освободиться от зависимости концепции истины от законов логического мышления, от связи между словами. Такая категория, как полезность, может быть применима и для материального субъекта, и для материального мира. Но оказалось, и философы это сразу заметили, что прагматическая концепция сужает само понятие истины. Бертран Рассел привел такой пример. Есть два высказывания, которые совершенно различны, но с точки зрения прагматической концепции истины тождественны: «Истинно, что другие люди существуют» и «Полезно верить, что другие люди существуют».

Более того, в теории полезности истины сама истина оказывается субъективной: если нет деятельного человека, то и самой истины не существует. Не существует и такого понятия, как «истинная теория». С точки зрения прагматической теории не могут рассматриваться на предмет истинности многие положения теоретических наук, особенно таких, которые

касаются космологических проблем, математических вопросов и т. п. (какая людям польза от общей теории относительности? от неевклидовых геометрий?). Между тем эти теории, которым невозможно найти полезного применения в реальных условиях жизни, имеют вполне понятный ученым свой критерий истинности.

Близка к прагматической концепции и марксистская концепция истины, которая утверждает, что критерием истины является практика. Маркс заметил проблему критерия истины и совершенно правильно сказал, что критерий истины не должен находиться в самом разуме, ибо сам разум не может сказать, соответствует он действительности или нет. Следовательно, критерий истины должен находиться где-то вовне, объединяя и разум и действительность. Поэтому Маркс предложил такой критерий истины, как практика. Истина выдвигается на суждение по традиционным критериям, классическим и когерентным, а затем практика проверяет истинность этих высказываний. Несмотря на то, что такая концепция вдалбливалась в наши умы на протяжении нескольких десятков лет, у любого нормального человека, который получал естественнонаучное образование, всегда возникало внутреннее отторжение от нее, ибо проблемы, которые возникали с прагматической концепцией истины, переходят и на марксистскую. Какая практика может проверить теорию относительности, правильность четырехмерного пространства-времени Минковского, положения математики Лобачевского или Римана? Понятно, что практика тоже может быть неким частным критерием истины, но только лишь в отдельных случаях, и потому не может претендовать на всеобъемлемость, как ни стремились показать это сторонники марксизма.

В результате в современном позитивизме львовско-варшавской школы была предложена так называемая семантическая теория истины. Главная задача этой теории состояла в том, чтобы преодолеть недостатки классической и когерентной концепций, т. е. проблему появления парадоксов (типа парадокса лжеца) и проблему соответствия непротиворечивой теории действительности. Семантическая теория утверждает, что любая истинная теория должна отвечать двум критериям: она должна быть материально адекватной и формально непротиворечивой, а чтобы не возникало парадокса лжеца, она должна строиться на некоем искусственном языке, лишенном

многозначных терминов – по примеру математического. Сама истина существует только в той науке, в которой создан некоторый специальный, идеальный язык, исключающий появление парадоксов.

Тем не менее и здесь проблемы не снимаются, потому что семантическая теория, выдвигая требование специального языка, создает проблему истинности этого языка. Чтобы оценить его истинность, необходимо создание некоего мета-языка, в котором язык науки рассматривался бы как его частный случай. Возникает построение типа бесконечной матрешки. Проблема истины в таком построении окончательно не решается.

К концу XX в. возникает ситуация, которую предвидел в конце XIX в. Фридрих Ницше, говоривший, что истины не существует и что все познание человека есть просто его интерпретация, а существуют одни заблуждения. Учение об истине – это одно из великих заблуждений человечества, поэтому познание есть только лишь приспособление человека к действительности, проявление его воли к власти. Само же понятие истины – это ошибочное понятие, псевдо-понятие, говоря языком позитивистов.

Существуют еще несколько концепций истины, или скорее некоторых представлений, совершенно ненаучных, но тем не менее существующих среди людей. Эти концепции особенно расплодились в XX в., в век демократии, когда каждый человек считает, что он может делать все, что его душе угодно, не оценивая свои действия с точки зрения их неистинности. Возникают различные мистические течения, пышным цветом расцветает магия. И многие люди верят в то, что все это правильно, хотя истина как таковая в этих магических концепциях никогда не присутствовала. Главное, что интересует заказчиков и исполнителей так называемых магических процессов, – это их действенность. Когда таким людям объясняют, что их взгляды неистинны и не научны, они отвечают: но ведь это же действует! Перед нами просто наглядный пример прагматической концепции истины: если действует, значит это можно принимать. Истина здесь рассматривается только как полезность или бесполезность для человека, и вопрос об истинности магии просто не ставится.

Также не ставят этот вопрос и различные восточные учения индуистского типа, потому что главное, о чем говорят мистики, это то, что в достигаемом ими мистическом экстазе

происходит растворение, исчезновение самого субъекта и слияние его с неким мировым абсолютом, возникает ощущение тождественности и слияния человеческого «я» с неким «божественным» духом. Поскольку здесь нет субъект-объектного отношения, говорить об истинности такого слияния также не представляется возможным, ибо истина всегда требует соответствия наших мыслей действительности. Поэтому мистический союз человека с превосходящим его абсолютом в православном богословии называется прелестью, высшей формой гордыни, когда человек сам себя приравнивает к Богу, а это является самым серьезным грехом для христианина.

Таким образом, мы видим, что такой легкий с виду вопрос об истине оказывается чрезвычайно сложным при попытках его решения и даже не просто сложным, а практически невозможным для решения на языке философии. Наука не может ответить на этот вопрос, потому что она всегда занимается своим собственным предметом и наивно считает проблему истины очевидной. Однако проблема истины выходит за пределы науки, и потому естественно предложить рассмотреть эту проблему философам. Но и философия, как мы видим, тоже ничего не смогла предложить, кроме бесконечных противоречий, возникающих в различных теориях истины.

Однако очевидно, что понятие истины, непостижимое наукой, не улавливаемое философией и отсутствующее в оккультно-мистических концепциях, тем не менее существует, что непосредственно ощущается каждым человеком – будь он нобелевский лауреат или простой крестьянин.

Почему же возникает способность человека оценивать истину и неумение ее понять? Очевидно, потому, что человек по своей собственной природе как существо, умеющее оценить истинность или ложность любого высказывания, любой теории, несет критерий истины в себе. Это означает, что человек своей природой возвышается над субъект-объектным отношением, иначе невозможно было бы говорить ни о чем, кроме личного, субъективного восприятия. Если же человек с уверенностью утверждает истинность или ложность какого-либо высказывания или теории, то это означает, что он действительно возвышается над самим процессом познания, над самим отношением субъекта и объекта. Иными словами, это показывает, что человек, если он познает истину, уже не является только лишь составной частью нашего материального мира, как не является

и только лишь разумным, мыслящим существом. Конечно, это необходимо, человек является и материальным и разумным существом. Но оценить истинность высказывания на основании только лишь наличия разума невозможно. Значит, человек имеет способность, не осознаваемую и не понимаемую им, которая возвышает его над материальной и над разумной действительностью. Если же человек может оценить некий совершенный им поступок с точки зрения его нравственности или безнравственности, то это становится возможным также благодаря наличия в человеке способности нравственной самооценки, совести.

Это можно понять только в русле христианской догматики, которая говорит, что человек есть образ и подобие Божие. Человек не просто существо, состоящее из тела и имеющее разум (разумное животное), а существо, возвышающееся по своей природе над этим миром, как возвышается над ним Бог, и несущее в себе природу этого мира, как принял ее в Себя Иисус Христос – «путь и истина и жизнь».

Не может быть истинной та религия, в которой бог противостоит миру. Это религия, в которой сама концепция истина оказывается упраздненной, мир оказывается противостоящим богу, чуждым ему и нетождественным. Не может быть истинным и та религия, где бог тождествен миру. Как не может быть истинным и учение, вообще отрицающее существование Бога – самой объективной истины! Только христианство утверждает неслиянное и нераздельное существование мира и Бога. Поэтому только лишь христианская концепция истины оказывается построенной до конца. Те противоречия, которые существуют в различных философских теориях, снимаются в христианстве. Христианство достраивает те обрывочные суждения, которые различные философы в различные века предлагали для рассмотрения думающему человеку. Отсюда важное следствие о необходимости существования человека в Церкви как Тела Христовом, о необходимости евхаристической жизни как приобщения Истине не только разумом, но телесной природой, ведь истина существует не только для разума, но и для чувств, т. е. для целостного человека. Все богатство христианского учения, весь догматический его строй оказывается гармоничным образом порождающим философское и научное учение об истине. И тогда действительно становится понятным, почему истина имеет три составляющих: метафизическую, логическую

и нравственную. О нравственности можно говорить только применительно к существу, имеющему свободную волю, т. е. применительно к личности, имеющему совесть, способность к самооценке. Поэтому учение об истине может быть только там, где есть учение о личном Боге и о личном ответственном за свои поступки человеке. Понятно, почему учение о нравственном аспекте истины совпадает с логическим и с метафизическим, т. е. собственно отвечающим на вопрос о критерии истины вопросом. Ведь истина – это и личность, единая Божественная Личность Иисуса Христа, в Котором неслитно и нераздельно соединены божественная и человеческая, тварная, природы, это и разум, слово, Логос. Таким образом, высказывания «что есть истина?» и «Кто есть Истина?» не исключают одно другое, а взаимно дополняют и проясняют друг друга.

5. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

По поводу этого вопроса не существует единого мнения. Очень часто считается, что доказывать бытие Бога, в Которого необходимо только верить, нельзя, и более того, это греховно, ведь «все, что не по вере, грех» (Рим 14, 23). В доказательство этому приводят и различные высказывания отцов Церкви, указывавших на необходимость веры в Бога. Например, свт. Григорий Богослов в «Слове о смиренномудрии, целомудрии и воздержании» ставит вопрос о возможности постижения Бога разумом и показывает, что «умозаключения же мало ведут к ведению Бога; ибо всякому понятию есть другое противоположное»¹. «Ибо к каждой мысли о Боге всегда, как мгла, примеривается нечто мое и видимое»². Поэтому единственный путь познания Бога – это очищение себя и отрешение от дебелости плоти. Только так ты узришь в себе умосозерцаемого Бога, ибо «Бог Сам приходит к чистому, – пишет святитель Григорий Богослов, – потому что обителю чистого бывает только чистый»³. Свт. Григорий Богослов, который хорошо знал античную философию и наверняка был знаком с философией скептиков, отсылает к аргументам скептиков-пиррроников, которые опровергали собеседника, показывая, что на каждое его высказывание можно найти равносильное ему противоположное утверждение. Поэтому и на любое высказывание о Боге всегда можно найти равносильное ему противоположное. Какой смысл тогда в этих доказательствах? Если кто-нибудь предложит аргумент, доказывающий, что Бог существует, то скептики всегда найдут контраргумент, который покажет, что столь же правомерно высказывать и противоположное суждение. Поэтому единственный путь – это непосредственное ведение Бога, которое дается лишь нравственно чистым людям: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

Однако у отцов Церкви существует и иной взгляд на этот вопрос, и они указывают на возможность существования разумных аргументов в пользу бытия Бога. Особенно часто они указывали на то, что к выводу о существовании Бога приводит наблюдение за миром. Так, Василий Великий пишет: «А вере

¹ Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. – Т. 2. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – С. 196.

² Там же. – С. 195.

³ Там же. – С. 196.

в Бога предшествует понятие, именно понятие, что Бог есть, и оное собираем из рассматривания тварей. Ибо познаем премудрость и могущество, и благость, и вообще «невидимая Его» (ср.: Рим 1, 20), уразумевая от создания мира. Так признаем Его и Владыкою своим. Поелику Бог есть Творец мира, а мы часть мира, то следует, что Бог и наш Творец. А за сим знанием следует вера, за таковою же верою – поклонение»¹. Преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» также указывает, что прежде чем вести речь о догматических вопросах, нужно сначала доказать, что Бог существует, и предлагает несколько доказательств, которые восходят к философии Аристотеля, – доказательства от наблюдения за миром. Да и Григорий Богослов также пишет: «Напротив, мы должны веровать, что есть Бог Творец и Создатель всех существ; ибо как могла бы и существовать Вселенная, если бы кто не осуществил ее и не привел в стройный состав? (...) иначе мир, носимый случаем, как вихрем корабль, должен бы был, по причине беспорядочных движений вещества, мгновенно разрушиться, рассыпаться и возвратиться в первоначальный хаос и неустройство»².

Эти рассуждения указывают на то, что к вопросу о доказательствах бытия Бога нельзя относиться однозначно, и следует различать вопросы о *познании* Бога и о Его *существовании*. Бога невозможно познать разумом («Но что именно есть сущность Божия (...) мы и не знаем, и сказать не можем»³), но возможно доказать Его существование. Иначе говоря, мы можем узнать, что Бог *есть*, но не можем знать, *что* Бог есть. Кроме того, истинное познание Бога дается все-таки именно верой. Разум может лишь подтолкнуть человека к необходимости поверить в Бога, ведь никакое рассуждение не сможет абсолютно точно доказать существование Бога.

Существует и другое возражение насчет доказательств бытия Бога. Считается, что эти доказательства бесцельны, бессмысленны. Ведь тому, кто уже верит в Бога, доказывать ничего не нужно. А людям, которые не верят в Бога, доказывать бессмысленно, они никогда не согласятся и всегда найдут контраргумент. Для одних доказывать бессмысленно, потому что они уже верят в Бога, для других бессмысленно, потому что они не верят и поэтому ничего не поймут. В какой-то степени

¹ Василий Великий, *свт.* Письма. Письмо 227 (235).

² Григорий Богослов, *свт.* Сочинения. – Т. 1. – С. 227.

³ Иоанн Дамаскин, *преп.* Источник знания. – М., 2002. – С. 159.

этот аргумент истинен. Однако его ошибка состоит в том, что он рассматривает человека статично, не обращая внимания на его сомнения, поиски, раздумья. Ведь и атеист рано или поздно может задуматься о Боге, о смысле жизни, и, возможно, именно наши аргументы помогут ему правильно разобраться в вопросе о существовании Бога. А верующий человек – разве у него не бывает сомнений, искушений, соблазнов? Кроме того, подавляющее большинство современных людей вообще не относят себя ни к атеистам, ни к верующим. Многие вообще об этом не задумываются. Они живут своей жизнью, ходят на работу, рожают детей, смотрят телевизор, – каждый занимается своим делом в меру своего личного представления о смысле жизни, о добре и зле. Но каждый из таких людей рано или поздно сталкивается с религиозной жизнью, сталкивается с вопросом о Боге. И как он этот вопрос решит, часто зависит от внешних, случайных факторов. Однако было бы совершенно неправильно оставлять таких людей на произвол судьбы. Кто-то из них, может быть, задумается над этими доказательствами и поймет, что надо изменить свою жизнь.

Доказательства бытия Бога можно разделить на два плана: апостериорные (т. е. основанные на опыте), и априорные, т. е. основанные на внутреннем опыте. К апостериорным доказательствам можно отнести космологическое, телеологическое и историческое доказательства. Эти доказательства опираются на внешний опыт и поэтому соприкасаются с научным способом познания мира. К априорным доказательствам нужно отнести доказательства онтологическое и нравственное. Эти доказательства носят философско-богословский характер. Эти пять доказательств можно считать действительно классическими доказательствами, которые необходимо рассмотреть. Отдельно стоит и религиозно-опытное доказательство, которое и доказательством-то в собственном смысле слова нельзя назвать, поскольку оно основано не на рассуждении, а на непосредственном опыте созерцания Божества.

5.1. Религиозно-опытное доказательство

Это доказательство признается Церковью самым истинным. Ведь наиболее убедительным всегда в любом виде познания является личный опыт. Не является исключением и познание Бога, которое удостоверяется опытом религиозным. Особенностью религиозного опыта, отличающего от опыта обычного, является

его сутубо личный характер, что очевидно, ведь здесь речь идет о познании *свободной* божественной Личности, а не безличной детерминированной природы. Атеисты часто утверждают, что религиозный опыт – это своего рода галлюцинации, но все исследователи отмечают тот факт, что следствием религиозного опыта является, во-первых, полная убежденность в объективности этого опыта, а, во-вторых, изменение жизни после того, как человек испытал такой опыт. Хорошо известен факт обращения Савла, ставшего после явления ему Христа апостолом Павлом, описание опыта благодати Н. Мотовиловым в беседе с преп. Серафимом Саровским и т. п.

Начиная с XIX в. религиозный опыт становится объектом научного и философского исследования. Одной из первых книг о религиозном опыте явилось сочинение американского философа и психолога У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Стремясь найти критерий, согласно которому можно отличить истинный религиозный опыт как приобщение к Богу от галлюцинаций. Согласно У. Джемсу, таких признаков четыре:

1. *Неизреченность*. «Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания – невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере, выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте, и пережить по чужим сообщениям их нельзя»¹.

2. *Интуитивность*. При помощи мистических созерцаний человек проникает в глубины истины, закрытые для рассудка. «Они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для того, кто их пережил, и над чьей жизнью власть их остается незыблемой до конца»².

3. *Кратковременность*. Мистические состояния длятся недолго – от получаса – до двух часов.

4. *Бездеятельность воли*. «Мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой то высшей силы»³.

Некоторым недостатком книги У. Джемса является неполнота (хорошо всем известные примеры религиозного опыта Плотина, ап. Павла и др. даже не упоминаются). Однако сам факт

¹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993. – С. 297.

² Там же. – С. 297.

³ Там же. – С. 298.

того, что ученый-исследователь обратил внимание на эту сферу религиозной жизни, указал на ее объективный характер и предложил критерии для отличия от субъективных переживаний, следует оценить как серьезный вклад в философию религии.

В XX в. появилось огромное количество публикаций, в которых исследуется феномен религиозного опыта, возникло даже целое направление в философии религии – феноменология религии. Ее задача, по мнению известного специалиста в области философии религии Л. И. Василенко, следующая: «Нужно самым серьезным образом отнестись к *собственному содержанию* того духовного опыта, который стал предметом внимания, тематически выразить его содержание, а затем дать оценку его качества»¹.

5.2. Историческое доказательство

Впервые историческое доказательство мы встречаем у Цицерона (I в. до Р. Х.), который сказал, что лучше всего свидетельствует о том, что боги есть, то, что все народы верят в богов. «Самое же незыблемое основание к тому, чтобы мы верили в существование богов, – то, что нет на свете такого дикого племени, нет такого звероподобного человека, чтобы в сознании у него не было представления о богах. Пусть многие судят о богах ложно – этому причина предрассудки; но божественную природу и суть признают все. И делается это не по людскому сговору или общему решению, держится не на уставах или законах, – а если, несмотря на это, все народы единогласны в некотором мнении, то его следует считать естественным законом»². Нет нерелигиозных народов. Современные ученые-антропологи установили, что нерелигиозных народов действительно не бывает.

Смысл этого доказательства достаточно прост. Если все народы во всем мире всегда говорили, что боги есть, значит, это следует из природы человека. Религиозность, вера в существование божественного мира – это нормальное, естественное состояние человека.

Собственно, об этом доказательстве мы уже говорили, когда рассматривали вопрос о возникновении религии – о том, что не существует безрелигиозных народов, об общих чертах

¹ Василенко Л. И. Введение в философию религии. – М., 2008.

² Цицерон. Тускуланские беседы I, 13 // Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. – М., 1975. – С. 218.

религиозных представлений, включающих в том числе и понятие о всемогущем существе и т. п. Поэтому не будем на нем останавливаться подробно.

5.3. Онтологическое доказательство

Основоположником этого доказательства является Ансельм Кентерберийский (XI–XII вв.). В работе «Прослогион» Ансельм указывает, что в фразе «Бога нет» скрыто противоречие: Бог всегда мыслится как существующий. Ведь Бог – это «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить». Значит, понятие Бога имеется, по крайней мере в его разуме. Но может ли быть то, что имеется только в разуме, тем, больше чего нельзя ничего помыслить? Конечно, нет, ибо «если оно уже есть, по крайней мере, только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше». А то, что существует и в действительности, и в понятии, всегда больше того, что существует только в понятии. Поэтому сказать, что Бога нет, значит, высказать противоречие. «Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие»¹. Поскольку логических противоречий быть не может, то, следовательно, Бог существует.

Но еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности, некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тотчас же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий вымышленный «остров блаженных», но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу – к Богу, Который действительно есть Тот, больше чего нельзя ничего помыслить. Никакой остров не обладает таким свойством, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995. – С. 129.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется трудноразрешимая проблема. Если безумец говорит, что нет Бога, значит, можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы делаем логическую ошибку. Ансельм приводит следующее соображение. Во-первых, существуют два вида мышления: адекватное и символическое. Человек часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все, что заблагорассудится, но адекватное мышление есть мышление о действительности и поэтому истинно. Оно может анализировать символическое мышление и находить в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам, является ли символическое мышление истинным. Иначе говоря, истинное мышление – это адекватное мышление, мышление о действительно существующем. А символическое мышление – это воображение, к действительности не обязательно имеющее отношения. Например, мы можем вообразить кентавра, но помыслить его не можем.

И еще, добавляет Ансельм монаху Гаунилону: Бог мыслится существующим не так, как мыслится существующим все остальное в мире, ибо то, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходящим из небытия в бытие, и наоборот; но Бог существует всегда, Его нельзя помыслить возникающим, поэтому Он существует всегда и не может мыслиться несуществующим.

В XVII в. знаменитый физик, философ, математик Рене Декарт развивает далее мысль Ансельма. Тоже основываясь на врожденности понятия Бога, Декарт указывает, что Бог есть самое совершенное существо. А это означает, что Бог обладает всеми положительными качествами. Бог всеведущ, Бог всеблаг, всемогущ и т. д. Но бытие – тоже положительное свойство, ведь бытие лучше, чем небытие. Значит, Бог обладает бытием.

Онтологическое доказательство бытия Бога принималось очень многими людьми. В Средние века сторонником этого доказательства был Бонавентура. Противником – Фома Аквинский. Далее сторонником этого доказательства был Николай Кузанский, немецко-итальянский богослов-философ XV в. После Декарта это доказательство развивал Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Гегель, Лосский, Франк.

Самые серьезные возражения этому доказательству связаны с именами Фомы Аквинского и Канта. Фома Аквинский сказал, что нельзя восходить из понятия Бога к Его бытию, потому что в понятии выражается сущность. Но любой богослов скажет, что сущность Божия непознаваема. Значит, понятие Бога не отражает сущность Бога.

Возражения Канта оказали большее влияние и оказались более заметными в философии. Онтологический аргумент, по Канту, недействителен, поскольку здесь делается ошибка в заключении. Человек, мыслящий при помощи онтологического аргумента, не замечает, что он смешивает связку «есть» (скажем, вещь есть белая) с предикатом «вещь есть», т. е. «вещь существует». На самом деле это совершенно разные вещи: одно дело – сказать, что вещь есть, а другое – что вещь есть белая.

В том, что философ или богослов отождествляют связку и предикат, есть свое рациональное зерно, в котором и заключается ошибка: говоря «вещь белая», мы предполагаем, что вещь действительно существует и поэтому отождествляем логическую связку и предикат. Но в данном случае следует сказать, что логическая связка, превращаясь в утверждение существования, ничего не добавляет к вещи. Сказать «стол» и «стол существует» есть одно и то же – мы ничего не добавляем к понятию стола (от Юма). Иначе было бы невозможно мышление об отсутствующей вещи: но очевидно, что мысль о предмете всегда одинакова – существует ли она в данный момент или не существует. Существование предмета ничего не добавляет к понятию предмета. «...если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить», – пишет Кант¹.

Поэтому все предикаты к предмету могут принадлежать, ничего не говоря о его существовании или несуществовании. Когда мы мыслим некий предмет, мы одновременно мыслим и все его предикаты: мысля стол, я одновременно мыслю и его форму, и его ножки, и материал, из которого он сделан, и его цвет, твердость и т. п. Если я мыслю, что стол не существует, я тем самым ничему не противоречу – ни тому, что стол, скажем, круглый, ни тому, что он деревянный. Эти предикаты перестают существовать вместе с предметом. Поэтому можно мыслить отсутствие вещи вместе с отсутствием ее предикатов, не впадая при этом в противоречие. И когда безумец говорит:

¹ Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 359.

«Нет Бога», – он не впадает в противоречие. По Ансельму, нельзя мыслить Бога и мыслить Его несуществующим – это противоречие. Кант доказывает, что здесь никакого противоречия нет. Противоречие возникает из-за нашего непонимания разницы между субъектом и предикатом. Когда я мыслю некий субъект, я мыслю его со всеми его предикатами. А по Ансельму получается, что можно мыслить предикат, т.е. существование Бога, без субъекта, т. е. без Бога. У Л. Кэррола в «Алисе в стране чудес» есть замечательный образ, проливающий свет на критику онтологического аргумента Кантом: как исчезает Чеширский кот и остается улыбка кота. Здесь примерно то же самое: представить себе предикат без субъекта – это все равно что представить себе улыбку без кота. Если существование – это особый предикат, то мыслить вещь существующую – это не то же самое, что мыслить отсутствующую вещь. Но весь процесс познания основан на обратном – на том, что мысль о вещи всегда одинакова, есть она в наличии или ее нет. «Сто действительных талеров не содержат себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров»¹. Существование их – особый акт, не вытекающий из их понятия.

Далее, суждение «предмет существует» является, по Канту, синтетическим, ибо факт существования предмета выводится из особого познавательного действия – скажем, зрения. В онтологическом же доказательстве существование Бога выводится из понятия о Нем, т. е. это суждение аналитическое. Аналитическое же суждение не дает прироста знания, т. е. не может и ничего доказать.

Постараемся пояснить эти рассуждения на простом предмете. Предикат – это некоторое свойство вещи, знание о котором позволяет нам познать саму эту вещь и при этом вне этой вещи не существует. Например, сладость или сочность не могут существовать без яблока, предикатами которого они являются. Яблоко может быть как сладким, так и кислым, и лишь опыт позволит нам узнать свойство конкретного яблока. Сладкое яблоко – это не кислое яблоко, они друг от друга четко отличаются. Представим себе, что получится, если существование – это предикат. Тогда существующее яблоко будет отличаться от яблока несуществующего, как кислое яблоко отличается от сладкого. Далее, если мы можем, если захотим, съесть яблоко, не имеющее какого-либо свойства (скажем, сладости), то как

¹ Там же. – С. 362.

мы поступим в том случае, если существование – это тоже предикат? Съедем яблоко, не обладающее свойством существования? Абсурд! Следовательно, существование ни в коем случае не может быть предикатом. «...бытие, – пишет Кант, – не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи»¹.

Отношение к кантовской критике доказательств бытия Бога в последующей философии неоднозначное. Одни философы считают, что Кант нанес сокрушительный удар по подобным рассуждениям, и среди сторонников такой точки зрения есть как атеисты (что естественно), так и христиане. Последние считают, что Кант положил конец схоластической «псевдомудрости», ведь в существование Бога нужно только верить. Другие философы стремились увидеть слабости в кантовских рассуждениях и спасти доказательства.

Одним из первых показал ошибочность Кантовского опровержения Гегель, который сказал, что Кант мыслит Бога как некий чувственный предмет. Бог есть, по Гегелю, разум, а разум не может иметь свойств, аналогичных материальным. Кант же считает, что Бог обладает свойствами точно в таком же смысле, как обладает свойствами материальный предмет. Как пишет Гегель: «...никто не станет в наши дни квалифицировать Бога в качестве *вещи*, и никто не станет рыться «среди всех возможных вещей» в поисках той, которая годится для понятия Бога; люди будут говорить о «*свойствах*» такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о “*свойствах*” в применении к Богу как вещи»².

Действительно, повод для критики, можно сказать, дал сам Кант. Он еще в самом начале своей работы фактически *постулировал* положение, что существование объекта можно установить *только* посредством чувственного опыта, а отсюда сделал вывод, что бытие никакого умопостигаемого объекта доказать нельзя. «Для предметов чувств это (доказательство существования. – В. А.) достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование»³. Однако это рассуждение – не что

¹ Там же. – С. 361–362.

² Гегель Г. В. Ф. Философия религии. – М., 1977. – Т. 2. – С. 403.

³ Кант И. Критика чистого разума. – С. 363.

иное как классический круг в доказательстве: бытие Бога нельзя доказать, потому что можно доказать существование лишь чувственных объектов. Поэтому Кант доказал лишь одно: что невозможно доказательство материального, чувственно воспринимаемого Бога.

Говорить о свойствах умопостигаемого объекта в том же смысле, что и о свойствах объекта чувственного нельзя, тем более нельзя так рассуждать в отношении свойств Божиих. Так называемые свойства Бога (благость, всеведение, могущество и пр.) неотделимы от Его сущности и именуется так лишь по несовершенству нашего языка, который не может выразить невыразимую и непознаваемую божественную сущность. Невозможно бытие (даже в мысли) неблагого, невсеведующего, невсемоущего Бога. В средневековой философии для этого было введено даже особое понятие субсистенции – такой акциденции, которая совпадает с субстанцией. Если мы хотим говорить о бытии умопостигаемых, духовных объектов, то прежде всего следует отказаться от кантовского сенсуалистического постулата и допустить их существование. Очевидно, что их бытие могут удостоверить не органы чувств, но человеческий разум – не рассудок с его умозаклечениями, не кантовский разум, фактически идентичный рассудку, но разум, который созерцает свой духовный объект подобно тому, как чувства созерцают объект чувственно-материальный. Это созерцание действительно возможно, особенно если мы вспомним, что объективное – это необязательно материальное, главное условие объективности – независимость от человека, а этим свойством может обладать как материальное, так и духовное бытие. По мнению С. А. Франка, именно такой способ рассуждения предложил в свое время Плотин, утверждавший, что познание своей души есть в то же время и познание Души мира, существующей как субъективно (в нас), так и объективно (вне нас). Как пишет С. А. Франк, «онтологическое доказательство есть не что иное, как *усмотрение самоочевидности* абсолютного, как такового. Оно не есть в обычном смысле «доказательство», т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное *усмотрение истины*. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некой первичной и непосредственной *мистической интуиции*, простая формулировка своеобразия мистического или живого

знания в его отличии от знания отвлеченного – предметного»¹. Поэтому это доказательство, основанное на умозрении, столь же убедительно удостоверяет нас в существовании умопостигаемого мира, как и доказательство существования материального мира, основанное на чувственном созерцании. Суждение, основанное на внутреннем опыте (например, «моя мысль существует»), синтетическое, ибо дает новое знание исходя из самопознания. Таким образом, снимаются критические кантовские аргументы и восстанавливается онтологическое доказательство в своей очевидной ясности, так что, по мнению прот. Ф. Голубинского, «довод истины бытия Божия, выводимый из идеи о Существо бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других»². Но все-таки, по мнению еп. Михаила (Грибановского), можно признать кантовскую критику полезной, ибо она помогла понять слабые стороны ансельмовской и декартовской формулировок, и поэтому «сам Кант (...) своею критикою подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога»³.

В западной философской мысли XX в. также не прекращались попытки совершенствования онтологического доказательства. Правда, шли они по пути совершенствования системы умозаключений, ведущих к выводу о бытии Бога. В этом плане можно отметить рассуждения Ч. Хартсхорна, Н. Малькольма и А. Плантинги. Например, Н. Малькольм проясняет понятия возможности и невозможности существования и предлагает следующую схему рассуждений: «если Бог не существует, то Его существование логически невозможно; если Бог существует, то Его существование логически необходимо; поэтому существование Бога либо логически невозможно, либо логически необходимо; если существование Бога логически невозможно, то концепция Бога противоречива; концепция Бога не противоречива, следовательно, существование Бога логически необходимо»⁴.

¹ Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. – Париж, 1972. – С. 136–137.

² Голубинский Ф., прот. Лекции философии. Вып. 4. Умозрительное богословие. – М., 1884. – С. 33.

³ Грибановский М., еп. Лекции по введению в круг богословских наук. – Киев, 2003. – С. 63.

⁴ Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. – М., 2004. – С. 354.

Правда, часто указывают на то, что концепция Бога как всемогущего существа все-таки противоречива, и противоречивость может быть двух типов: метафизическая и логическая. Примеры метафизической противоречивости: если бы существовал всемогущий Бог, то не было бы в мире зла, не было бы законов природы, существовала бы только одна истинная религия и т. п. Логическая противоречивость часто указывается в виде парадокса: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который сам не сможет поднять?

Что касается *метафизической противоречивости*, то к парадоксу всемогущества часто обращались философы и богословы во все времена.

Как правило, этот парадокс решался в истории богословской мысли одним из двух способов. *Первый*, наиболее распространенный способ решения, можно логически выразить следующим образом: «Бог всемогущ, и поэтому Он делает только то, что соответствует *Его сущности*». Основано это утверждение на принципиальном отличии Бога от мира, Творца от твари. Бог не зависит ни от чего, и в этом состоит Его полная свобода. Человек же является творением Божиим и поэтому зависит от многих вещей. Эта его зависимость и порождает его несвободу, когда человек не может что-либо сделать по своей немощи. Бог же, если Он не может что-либо сделать, то, наоборот, по Своему всемогуществу.

Одним из первых такой взгляд высказал блаж. Августин. Он пишет, что Бог «правильно называется всемогущим, хотя умереть и обмануться не может. Он называется всемогущим, поскольку делает то, что хочет, и не терпит того, чего не хочет; если бы последнее случилось с Ним, Он никоим образом не был бы всемогущим. Потому-то нечто и невозможно для Него, что Он всемогущ. Так же точно, когда мы говорим, что мы необходимо по доброй воле желаем, когда чего-нибудь желаем, мы говорим, безусловно, истину, и этим свою добрую волю не подчиняем необходимости, которая лишает свободы»¹.

Соглашается с блаж. Августином и католический средневековый богослов Фома Аквинский. В «Сумме теологии» он указывает, что «Бог всемогущ, поскольку Он может делать всё, что возможно в абсолютном смысле (...) Таким образом, все, что не подразумевает противоречия в определениях, числится среди

¹ *Августин, блаж.* О граде Божием, V, 10. // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. – Т. 3. – СПб., Киев, 1998. – С. 209.

того возможного, относительно которого Бог называется всемогущим; в то время как то, что такое противоречие подразумевает, не находится в пределах божественного всемогущества постольку, поскольку не имеет и не может иметь аспекта возможности» (Вопр. 25. О способности Бога. Разд. 3. Всемогущ ли Бог)¹. Поэтому Бог не может, например, согрешить, поскольку грех противоречит святости Бога и «согрешить – значит, утратить совершенство действия; следовательно, быть способным грешить – значит, быть способным утрачивать совершенство действия, а это противоречит всемогуществу» (там же).

В таком же плане решает эту проблему автор классического учебника по православному богословию митр. Макарий (Булгаков). По его мнению, «святые Отцы и учителя Церкви находили истину всемогущества Божия столь общеизвестной, что считали излишним ее доказывать»². На аргументы тех, кто утверждал, что Бог в таком случае, оказывается, лишен возможности очень многое делать (умереть, грешить и т. п., в то время как человек это может сделать и представляется более всемогущим), митр. Макарий отвечал: «Ибо если бы Он мог умереть, или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым, это было бы признаком не могущества в Боге, а слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет, и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого»³.

Второй способ можно выразить следующим образом: «Всемогущество Бога значит, что Бог не может совершить абсурд, сделать то, что в принципе невозможно в *нашем мире*». Такой взгляд тоже развивает Фома Аквинский: «Принципы некоторых наук, например, логики, геометрии и арифметики, берутся только из формальных принципов реальных вещей, тех принципов, от которых зависит сущность вещи. Следовательно, Бог не может сделать того, что противоречило бы этим принципам: например, сделать так, (...) чтобы линии, проведенные от центра к окружности, были не равны; или чтобы сумма трёх углов

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. 1. – Вопр. 1–43. – Киев–М., 2002. – С. 333–334.

² Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. – СПб., 1883. – С. 121.

³ Там же. – С. 121.

прямолинейного треугольника не равнялась двум прямым. Из этого следует с очевидностью также и то, что Бог не может сделать бывшее небывшим. Ибо это тоже предполагало бы противоречие» (Сумма против язычников, кн. 2, гл. 25).

Фоме Аквинскому вторит современный английский богослов и писатель К. С. Льюис: «Его всемогущество означает власть делать всё, что внутренне возможно, но не то, что внутренне невозможно. Ему можно приписывать чудеса, но не глупости. Это не полагает границ Его власти. Если вы скажете: «Бог может дать существу свободную волю и в то же время лишить его свободы воли», вы фактически ничего не сказали о Боге – бессмысленная комбинация слов не обретет внезапно смысла потому лишь, что вы предположите ей два других слова: «Бог может». По-прежнему остается истинным, что для Бога нет вещей невозможных – внутренние невозможности не есть вещи, а лишь пустые места. Для Бога не более возможно, чем для Его слабейшего создания, осуществить две взаимоисключающие альтернативы – не потому, что Его могущество наталкивается на препятствие, а потому, что чепуха остаётся чепухой, даже когда мы говорим её о Боге»¹.

В указанных аргументах, как пример наиболее очевидного противоречия, указывается на то, что невозможно сделать бывшее небывшим. В этом вопросе кроется очень простой и понятный парадокс: если Бог всемогущ, то Он может все, значит, Он может сделать бывшее небывшим, т. е. сделать так, чтобы то, что произошло, не происходило. Например, чтобы Цезарь не переходил Рубикон, чтобы Сократ не был отравлен, чтобы Наполеон не напал на Россию. Этот вопрос не вмещается в рамки человеческой логики. Человек мыслит следующим образом: поскольку прошлое – это то, что уже не существует, а на несуществующее не распространяется воля Божия, то Бог не может сделать бывшее небывшим. Кроме того, настоящее является следствием прошлого, и если бы те события, которые имели место в прошлом, в действительности не произошли, то весь дальнейший ход истории был бы другим, и современная действительность была бы другой. Небольшое вмешательство в одно из событий прошлого мира коренным образом изменило бы настоящее, что совершенно противно привычному пониманию мира и нашей деятельности в нем.

¹ Льюис К. С. Страдание // Любовь. Страдание. Надежда. – М., 1992. – С. 132.

Большинство философов и богословов отвечало так: Бог не может сделать бывшее небывшим, так как это противоположно замыслу Бога о мире, противоположно самой Его природе. Так говорили, например, блаженный Августин и Фома Аквинский. Как мы уже отмечали, Фома писал: «Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим (...) То, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошло, подразумевает противоречие»¹, ссылаясь при этом на блаж. Августина: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы само по себе истинное стало ложным»². Не только Фома, но даже такие западные схоласты, как Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам, которые ставили волю и всемогущество Бога выше, чем Его разум, не решались допустить, что Бог властен над прошлым и мог сделать однажды бывшее небывшим, так же как Он мог бы нарушить закон противоречия. Однако параллельно существовали и другие точки зрения, находившиеся в русле логики Тертуллиана, утверждавшего: «Верую, ибо абсурдно»: Мартин Лютер, Серен Кьеркегор, Лев Шестов, считавшие, что спасение Христом человека состоит в том, что Бог отменил первородный грех и его последствия, т. е. фактически сделал этот грех небывшим.

Как же решать эту проблему? Вспомним слова Льюиса: «Богу можно приписывать чудеса, но не глупости». Любое вмешательство Бога в мир – это чудо. Если Бог вмешивается в прошлое, то это тоже чудо. Бог сверхсущностен, сверхвременен, поэтому для Бога нет прошлого и будущего, для Него все сейчас, и Он формально может вмешаться и в прошлое, и в будущее. Но такой подход формален, так как это взгляд с точки зрения человека. Бог не просто вмешивается в мир, как в Свою игрушку, а домостроительно промышляет о мире. Поэтому чудо – это всегда знамение. Чтобы чудо стало знамением, человек должен быть непосредственным участником его. Такие чудеса действительно укрепляют веру людей. Представим

¹ *Фома Аквинский. Сумма теологии.* – Ч. I. – Вопросы 1–43. – Киев. – М., 2002. – С. 336.

² Там же. – С. 337. Это цитата из трактата блаж. Августина «Против Фавстаманихея», XXIX, 5.

себе, что Бог совершил бы историческое чудо. Например, Бог сделал бы так, чтобы Сократ не был отравлен. Как бы это произошло? Мы не были свидетелями того события, и для нас это не было бы чудом. Может быть, Господь нашел бы механизмы, чтобы это прошлое событие оказалось бы отмененным. Например, какой-нибудь ученый где-нибудь в архиве нашел бы документы, из которых следовало бы, что Сократ не был отравлен, а умер своей смертью. И чему бы это нас научило? Ничему. Мы удивились бы мудрости современных историков и вскоре забыли бы про их открытие. Это историческое чудо не стало бы для нас знамением. То есть Бог мог бы это чудо совершить, но по Своему Домостроительству Он не станет его совершать. Или иной вариант. Бог изменяет прошлое, изменяет обстоятельства смерти Сократа, но в этом случае чудесно изменяется и вся последующая история, изменяются все архивы, рукописи, монографии, учебники, и все это происходит совершенно незамеченным, так как изменяемся и мы, и все наше знание. Какой в этом смысл? Никто этого чуда не заметит, оно не станет знамением, и поэтому это деяние Бога было бы совершенно бессмысленным.

Можно сказать, что в этом плане Бог как бы не всемогущ, потому что Он не может совершить абсурдное. Но абсурдным является не то, что противоречит человеческому разуму, а то, что противоречит замыслу Бога, спасение человека. Если бы замысел Бога об искуплении грехов человечества смертью Христовой и Его воскресением не удался – вот это было бы абсурдно. Бог не может противоречить Сам Себе, Он не будет отменять Свое Домостроительство и поэтому не станет делать бывшее небывшим. Иначе говоря, не потому Бог не может сделать бывшее небывшим, что Ему мешают законы истории, а потому, что законы истории, установленные Богом, таковы, что у Него нет причин их отменять.

Для доказательства *логической противоречивости* понятия всемогущества часто приводят известный парадокс: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который сам не сможет поднять? Поскольку любой вывод: как «может», так и «не может» приводит к нелепостям, то делается вывод о том, что само существование всемогущего существа, т. е. Бога, является противоречивым. И поэтому Бога не существует.

Как же решить этот парадокс? Очень часто ответ на парадокс о камне дается в такой формулировке: Да, Бог может

создать такой камень, и Он уже его создал, и этот камень – человек. Ведь даже Бог не может нарушить свободную волю человека, иначе Он превратит человека в некую одушевленную машину, которая уже не будет человеком. Однако, несмотря на всю очевидную правильность этого ответа, некая неудовлетворенность остается. Ведь, отвечая на вопрос, мы произвели подмену понятий: в вопросе шла речь о камне, а мы перевели разговор на человека. Парадоксальность, таким образом, решена неполно.

Однако обратим внимание, что все согласны в том, что это выражении о камне является парадоксом. Существование парадоксов известно еще с античных времен. Один из самых популярных – парадокс лжеца: «Лжец говорит: “Я лгу”». Какова эта фраза: истинная или ложная? Невозможно ответить.

В начале XX в. известный математик и философ Бертран Рассел обратился к парадоксам, чтобы выяснить, возможно ли их решение. В результате он пришел к выводу о том, что парадокс можно выразить в общем виде на языке теории множеств как следующее выражение: «Пусть K – множество всех множеств, которые не содержат себя в качестве своего элемента. Содержит ли K само себя в качестве элемента? Если да, то, по определению K , оно не должно быть элементом K – противоречие. Если нет – то, по определению K , оно должно быть элементом K – вновь противоречие». Для иллюстрации Рассел предложил парадокс брадобрея: «Одному деревенскому брадобрею приказали *брить всякого, кто сам не бреется, и не брить того, кто сам бреется*. Как он должен поступить с собой?». По этому образцу к настоящему времени придумано множество парадоксов. Например, парадокс мэра: «В одной стране вышел указ: *Мэры всех городов должны жить не в своем городе, а в специальном Городе мэров*». Где должен жить мэр Города мэров?». И т. п. В 30-х гг. XX в. австрийский математик Курт Гедель, рассуждая о проблеме непротиворечивости формализованных математических теорий, предложенной Д. Гильбертом, доказал, что любая формализованная система аксиом содержит неразрешенные предположения. Поэтому Гёдель сформулировал и доказал *теорему о неполноте*: «Логическая полнота (или неполнота) любой системы аксиом не может быть доказана в рамках этой системы. Для ее доказательства или опровержения требуются дополнительные аксиомы».

Вывод из этих соображений очевиден. Никто не будет сомневаться в том, что существуют лжецы, брадобреи и мэры,

несмотря на то, что использование этих понятий в определенных предложениях приводит к парадоксам. К. Гёдель просто доказал, что в любом языке, в том числе и в обыденном, могут возникать парадоксы, т. е. высказывания, которые невозможно доказать. Для их доказательства необходимо строить более общий язык, в котором тот язык, в котором возник парадокс, будет его частным случаем. Богословие утверждает то же самое: Бог непознаваем, Его невозможно выразить никаким человеческим понятием. Однако, когда речь заходит о понятии всемогущества, вывод о несуществовании всемогущего Бога тотчас же делается, хотя существование лжецов при этом не отрицается. Почему? К логике это не имеет отношения. Скорее, к психологии атеизма.

Известный австрийский математик К. Гёдель предложил математическую формулировку этого доказательства. Суть доказательства существования Бога, по Гёделю, сводится к следующему. Есть такой предикат “positive”. Этот предикат определен на множестве других предикатов, т. е. можно сказать «красивое» – «позитивно», а «безобразное» – «непозитивно». Дальше он вводит две интуитивно естественные аксиомы, задающие некие свойства этого предиката. Первая аксиома говорит: «если «круглое» позитивно и «квадратное» позитивно, то «круглое и квадратное» тоже позитивно». Вторая аксиома говорит, что возможно лишь одно из двух: «либо красивое позитивно, либо позитивно отрицание безобразного». Поскольку Бог определяется как коллекция всех позитивных предикатов, то Бог существует¹.

5.4. Нравственное доказательство

Это доказательство имеет две формы. Одна высказывалась достаточно давно и основывается на существовании совести как внутреннего нравственного чувства. Это чувство одинаково у всех людей и указывает на существование некоего абсолютного нравственного идеала, которым может быть только нечто, не относящееся к нашему материальному миру, некий божественный абсолют. Некоторым недостатком этого рассуждения является невозможность проникнуть в нравственный внутренний мир другого человека, и поэтому наличие совести фактически принимается без доказательств. Всегда можно

¹ Подробнее см.: *Sobel J. Gödel's Ontological Proof // On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright. – Cambridge, MA: MIT Press, 1987. – P. 241–21.*

возразить, указав на существование злых людей, не испытывающих никаких угрызений совести.

Другой вариант нравственного доказательства, лишенный качественности предыдущего аргумента, предложил Кант в работе «Критика практического разума». Прежде всего, указывает Кант, нравственность невозможна без свободной воли. Это Кант называет первым постулатом практического разума. По этой причине истинная нравственная воля автономна, не зависит от внешних условий. «Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли»¹, – делает вывод Кант. Поступки человека, поскольку они могут быть оценены как нравственные, имеют свое основание в долге – нравственном законе, корнящемся в разуме человека. Следовательно, наш разум свободен – свободен в положительном смысле, поскольку имеет свое собственное законодательство. Ведь кто может считаться свободным? Тот, кто сам себе господин. Так вот, наш разум – сам себе господин, т. е. имеет в себе самом свое собственное законодательство. Он свободен и в отрицательном смысле, т. е. не зависит от внешнего мира.

Свобода у человека возможна потому, что человек есть не только явление, но и вещь в себе, а она не подчиняется вещам материального мира, находящимся во времени и в пространстве. Причинно-следственные связи, природный детерминизм всегда действуют во времени и в пространстве. Свобода – это независимость от детерминизма природы, поэтому и человек как существо свободное действует не в пространстве и во времени и потому не подчиняется детерминации природного мира, а значит, человек принадлежит не только миру материальному, но и миру духовному. На основании этих рассуждений Кант делает вывод о существовании бессмертной души; это – второй постулат практического разума.

Однако, кроме нравственного закона, в этике существует еще одна проблема – проблема справедливости, или, как ее называют философы, «высшего блага». Высшее благо есть такое состояние, в котором добродетель и человеческое счастье необходимо соединяются: «...добродетель и счастье вместе составляют все обладание высшим благом в одной личности, причем счастье

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. – Т. 4(1). – С. 350.

распределяется в точной соразмерности с нравственностью»¹. Счастье не может быть причиной добродетели (добродетель автономна), следовательно, лишь добродетельная жизнь сама по себе может сделать человека счастливым. Но достижение счастья возможно лишь при условии существования Бога. *Бытие Бога* – третий постулат практического разума. Введение этого постулата Кант объясняет посредством того, что высшее благо не может быть достигнуто само собой, автоматически. Ведь что такое счастье? Кант дает такое определение: «Счастье – это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*»². Казалось бы, при таком понимании счастье невозможно. Ведь всегда в мире может найтись нечто, что будет происходить не так, как того хочет человек, особенно если это человек добродетельный, остро чувствующий всякую несправедливость. Счастье есть понятие, относящееся к чувственному миру, и поэтому оно никак не связано с нравственностью, которая автономна и поэтому не зависит ни от чего чувственного. Человек – это часть природы и не в силах привести природу в полное согласие со своими желаниями. Следовательно, человек никак не может влиять на всю природу: и потому, что он всего лишь часть ее, и потому, что нравственная деятельность человека в своих основаниях не зависит от природы. Следовательно, если и существует высшее благо, то только в том случае, если существует некая высшая причина, возвышающаяся над природой (и поэтому отличающаяся от нее) и объединяющая ее с нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом нравственности, но и с представлением об этом законе. Поэтому высшее благо в мире возможно, лишь поскольку существует высшая причина природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. Таким может быть только разумное существо, ибо оно способно иметь представление о нравственном законе, а деятельность такого существа, по этому представлению о законе, возможна по его воле. «Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. *Бог*»³.

¹ Там же. – С. 441.

² Там же. – С. 457.

³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. – Т. 4(1). – С. 458.

«Мораль, собственно говоря, – пишет Кант, – есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья»¹. Поэтому конечной целью Бога, по Канту, является не счастье всех людей, а высшее благо, которое к счастью людей добавляет еще одно условие – быть достойными счастья, т. е. быть нравственными. Если допустить, что Бога не существует, тогда антиномия чистого практического разума оказывается ложной и в отношении тезиса, и в отношении антитезиса, и оказывается невозможным существование нравственности. Бог есть гарант разума и этики, следовательно, Он является источником этических законов. Исследование разума и воли предполагают бытие Высшего Существа, также имеющего и разум и волю, т. е. Творца (понятно, что Творец есть Существо личное, т. е. имеющее волю и создающее мир по некоему разумному плану, т. е. имеющее разум). Таким образом, Кант доказывает, что существует Творец мира, Который является источником нравственных законов (Благо), Личностью, разумным Существом (Логосом), Судьей, ибо в Нем основание связи между нравственностью и счастьем. Кант об этом пишет: «...моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим*, *вечным* и т. д.»².

Правда, некоторые положения кантовской этики кажутся весьма сомнительными с точки зрения православного богословия. Возможно, здесь сказался протестантизм Канта, его желание доказать абсолютную свободу человека, независимость его от Бога (в том числе и от Церкви), возможность самостоятельного спасения человека. Сомнительно, например, учение о бессмертии души, которое предполагает бесконечное совершенствование человека для достижения им состояния святости. Очевиден неправославный характер этого учения, ведь душа без тела не может совершенствоваться. Однако русское православное богословие творчески подошло к этому положению,

¹ Там же. – С. 463–464.

² Там же. – С. 475.

увидев в нем то рациональное зерно, которое способно обогатить христианскую апологетику. Еп. Михаил (Грибановский), например, немного поправил постулат бессмертия души в сторону православного его понимания: «...в том виде, как представляет дело Кант, вечное блаженство было бы вовсе недостижимо, как недостижимо для человека вечное нравственное совершенство. Однако это кантовское доказательство можно ограничить и представлять дело так: в нас есть идея блаженства, но его, т. е. этого блаженства, мы в нынешней жизни не достигаем; а поэтому нужно предположить, что существование наше продолжится далее. Достигнем ли мы этого блаженства, и как, это другой вопрос. Важно то, что мы должны продолжить существование за гробом. С этой точки зрения кантовский аргумент вполне достаточен»¹.

Необходимость именно такого решения вопроса о происхождении нравственного чувства в человеке подтверждает своими рассуждениями и известный русский философ XIX в. В. Д. Кудрявцев-Платонов, который развивает мысль Канта в следующем направлении: человек как нравственное существо обладает свободой, но «если бы человек был безусловно автономен, сам по себе давал закон, то, очевидно, он дал бы себе такой закон, который вполне соответствовал бы *данному* состоянию его природы, был бы исполнимым для него законом, которому бы он подчинялся вполне свободно и охотно. Но таков ли закон нравственный? В своей реальной форме он предлагает такие требования, которые, по сознанию каждого, никогда вполне не могут быть исполнены»².

Рассуждения Канта представляются особенно важными в наше время, когда доверие науке велико как никогда. Своей строгой логикой Кант показывает, что рассудок, исследующий только причинно-следственные связи, оказывается бессильным в области нравственности, где он должен уступить место вере.

Действительно, если весь мир подчинен причинно-следственным отношениям, то свободы нет и, соответственно, нет нравственности. А если нравственность все же есть, то есть и свобода, так что не все в мире подчинено принципу детерминизма. Материальный мир находится в пространстве

¹ Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. – Киев, 2003. – С. 204–205.

² Кудрявцев-Платонов В. Д. Начальные основания философии. – Сергиев Посад, 1915. – С. 186–187.

и времени и, следовательно, подчинен детерминистическим законам. Значит, надо признать наличие души и духовного мира, в которых коренится нравственная причинность.

Эти рассуждения всегда ставят в тупик ученых-атеистов: либо нравственность существует, значит, существуют душа и Бог, либо Бога и души нет, а значит, нет и нравственности. А отсюда следует совсем уж абсурдный вывод: если мир только материален, то нельзя подходить к человеку с точки зрения морали, ведь он поступает не свободно, а в силу законов природы; его нельзя ни осуждать, ни награждать, ведь это все равно, что осуждать человека за то, что он, свалившись в пропасть, падает вниз, а не летит вверх. Однако вся организация современного общества базируется на неявном признании неправоты материалистов, о чем писал еще Вольтер: «Вдобавок им (материалистам) необходимо утверждать, будто никакой свободы воли не существует, и на этом основании они вынуждены разрушать все общественные связи, а также верить, будто предопределение столь же трудно постичь, как свободу воли, хотя на практике они сами это опровергают. Пусть же беспристрастный читатель, взвесив по зрелом размышлении все “за” и “против” относительно существования бога-творца, посмотрит теперь, на чьей стороне вероятность истины»¹.

Таким образом, в оценке роли свободы и понимании ее сущности философские и богословские рассуждения очень часто приходили к одним и тем же выводам – о том, что истинным источником свободы в человеке является Бог, точнее – что человек сотворен по Его образу и подобию. Современный мир чувствует эту близость философии и религии в понимании свободы и стремится выработать научный подход к этой проблеме, стремясь найти основания свободы в материальной действительности. Можно выделить два научных направления решения этой проблемы – социобиологическое и физическое.

Социобиология, мощное современное направление в этологии, науке о поведении (даже в термине видно противостояние философским и религиозным *этическим* концепциям), находит причину появления этических принципов в биологической эволюции. Например, известный современный ученый-биолог, эволюционист Конрад Лоренц, создатель этологии,

¹ Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988. – С. 243.

утверждает, что существует «препятствие (очень пагубное) к самопознанию – это эмоциональная антипатия к признанию того, что наше поведение подчиняется законам естественной причинности (...) Смутное, похожее на клаустрофобию чувство несвободы, которое наполняет многих людей при размышлении о всеобщей причинной предопределенности природных явлений, конечно же, связано с их оправданной потребностью в свободе воли и со столь же оправданным желанием, чтобы их действия определялись не случайными причинами, а высокими целями»¹. Пытаясь преодолеть кантовскую логику, ученый пишет: «Мы и моральный закон рассматриваем не как нечто данное а priori, но как нечто возникшее естественным путем, – точно так же, как он (Кант. – В. А.) рассматривал законы неба. Он ничего не знал о великом становлении органического мира. Быть может, он согласился бы с нами?»². Однако объяснить свободные акты человека социобиология не может. Так, например, российский этолог Анатолий Протопопов признается: «Единственным поведенческим актом, безусловно и однозначно отличающим человека от животных, полагаю, является способность к осознанному самоубийству. Все известные случаи самоубийств животных (например, массовые самоубийства леммингов в ходе миграций) не являются осознанными. Такое стало возможным из-за сниженной примативности человека, и, соответственно, его повышенной способности поступать вопреки инстинктам»³.

Иногда свободу связывают с физической картиной реальности, находя ее основы в квантовом индетерминизме. Ведь даже феномен такой есть, называемый «свобода воли электрона». Однако и этот ответ неверен. Во-первых, электроны и в куске железа, и в человеческом теле одинаковы, но железо не обладает свободой, а человек обладает. Правда, некоторые авторы считают, что в человеческом мозге электроны приобретают иные свойства. Так, Сквайрс полагает, что при возбуждении нейронов мозга измерения, связанные с туннельным эффектом, меняют вероятности этих переходов⁴, Р. Пенроуз придает особое значение свойствам так называемых микротрубок в аксонах

¹ Лоренц К. Агрессия. – М., 1994. – С. 219–220.

² Там же. – С. 233.

³ Протопопов А. И. Часто задаваемые вопросы по этологическому эссе «Трактат о любви, как её понимает жуткий зануда» ethology.ru/library/?id=99

⁴ Squires E. Conscious Mind and the Physical World. IOP, Bristol, N. Y., 1990.

нейронов¹ и т. д. Но и эта логика все же несправедлива, ведь так называемая свобода электрона в действительности является проявлением вероятностных механизмов функционирования микромира, а вероятность и свобода – далеко не одно и то же. Хотя бы потому, что вероятность подчиняется математическим расчетам, свобода воли же – никак к математике не может быть сведена. Поэтому далеко не все ученые разделяют взгляды Р. Пенроуза и его единомышленников. Так, известный австрийский математик К. Гёдель настаивает на независимости деятельности нашего разума от процессов в головном мозге. Как пишет Р. Пенроуз, «согласно Гёделю, сам по себе физический мозг действует исключительно как вычислитель, разум же по отношению к мозгу представляет собой нечто высшее, вследствие чего активность разума оказывается свободной от ограничений, налагаемых вычислительными законами, управляющими поведением мозга как физического объекта»². Знаменитый британский нейрофизиолог Семир Зеки, профессор нейробиологии в Лондонском Университетском колледже также высказывает сомнения в том, что именно мозг отвечает за свободную деятельность человека, поскольку «у нас в мозгу нет участка, который посылал бы только исходящие сигналы и не получал никаких входящих»³.

Ответ Лоренцу, Р. Пенроузу и другим материалистам, можно сказать, дал сам Кант: «Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность (...) и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно – открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения»⁴.

Конечно, этология имеет огромное значение: помимо чисто научной ценности, она позволяет определять те поступки,

¹ См.: *Пенроуз Р.* Тени разума: В поисках науки о сознании. – М., Ижевск, 2005. – С. 567–576.

² См.: Там же. – С. 208.

³ См.: *Фрит К.* Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. – М., 2010. – С. 279.

⁴ *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. – Т. 4(1). – С. 422.

которые вызваны биологией человека, а не его свободным выбором, что особенно важно, например, в судопроизводстве, когда необходимо определить, совершено ли было преступление сознательно или же оно было вызвано состоянием аффекта. Но именно поэтому очевидно, что этология Лоренца приобретает смысл лишь в совокупности с учением о свободе, ибо только различение гетерономной и автономной этики позволяет отличить собственно свободный поступок (и, соответственно, нравственно вменяемый) от вынужденного, несвободного и, следовательно, неосуждаемого поступка.

Правда, учение Канта о долге как основе этики вызвало неоднозначную реакцию богословов. Очень популярным был и остается взгляд, что Кант в своем нравственном учении полностью отказывается от религии. Архимандрит Платон (Игумнов) по этому поводу пишет: «Полагая идею долга в жесткие рамки интеллектуального процесса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант, по словам Н. О. Лосского, обеднил мир и чудовищно обеднил понятие Бога»¹. В. Ф. Асмус в предисловии к публикации «Критики практического разума» также пишет: «Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое веру в Бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что Бог предписал ему мораль»².

Действительно, Кант не пишет о необходимости веры в Бога для того, чтобы быть нравственным. Но опять же нужно понять замысел и метод Канта. Причиной подобных обвинений является путаница в определении жанра кантовских работ по этике. Кант – не богослов и не метафизик. Он писал не богословскую работу, а скорее, научный труд. Он – ученый и исследует только то, что можно с очевидностью признать всем и каждому. Таково нравственное чувство, существующее у каждого человека, независимо от его религиозных взглядов, и выведенный на основании его анализа нравственный закон, долг, категорический императив. Каков источник нравственного долга – ответ на этот вопрос выходит за рамки кантовского исследования, потому что на него невозможно дать

¹ Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. Троице-Сергиева Лавра, 1994. – С. 84.

² Асмус В.Ф. Этика Канта // *Кант И.* Соч.: в 6 т. – Т. 4(1). – С. 6–7.

научный ответ. Поэтому, на наш взгляд, упрекать Канта в отсутствии религиозного ответа об источнике нравственности столь же логично, сколь и упрекать автора работы по физике в том, что он не пишет о религиозных основаниях описываемых им законов природы. Однако Кант прекрасно понимает необходимость ответа на этот вопрос, как и понимает, что дать абсолютно исчерпывающий ответ на него невозможно, но все же ставит этот вопрос в отношении долга: «...где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения?...»¹. И дает ответ, который, по его мнению, возможно дать, не изменяя научному методу: «Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира) (...) Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно – данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру»². Кант дает *философский* ответ, ответ со стороны разума, а не веры: факт существования нравственности вынуждает нас признать существование Бога и бессмертной души. А это очень важный вывод, фактически шаг со стороны философии в область богословия, а к тому же и весьма значительный вклад в христианскую апологетику.

5.5. Космологическое доказательство

Основой космологического доказательства является наличие причинно-следственных связей в мире. Поскольку для всего должна быть своя причина, то и весь мир существует также по некоей причине, которая не относится к миру и поэтому является Богом. Впервые подобная логика была предложена Аристотелем. Он исходит из обычного опытного факта, что никакое тело самостоятельно не может привести себя в движение – необходима какая-либо внешняя причина. Это и есть движущая причина. А поскольку каждая вещь имеет началом своего движения движение некоторой другой вещи, а та имеет своим началом в свою очередь движение третьей вещи,

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. – Т. 4(1). – С. 413.

² Там же. – С. 413–414.

то, в конце концов, если мы не хотим уйти в бесконечность (а бесконечность для Аристотеля непознаваема и поэтому не существует), мы вынуждены признать некоторую неподвижную первопричину. Затем подобную логику применял преп. Иоанн Дамаскин, указавший в «Точном изложении православной веры», что весь мир находится в постоянном изменении. «Поэтому то, что изменчиво, непременно и сотворенно. Будучи же сотворенным, оно обязательно создано кем-либо. Но Создатель должен быть несотворенным, ведь если и Он сотворен, то обязательно создан кем-либо, пока мы не придем к чему-либо несотворенному. Следовательно, будучи несотворенным, Творец, конечно, и неизменен. А чем иным могло бы быть это, как не Богом?»¹. В XIII в. известный западный схоласт Фома Аквинский построил на основе этого аристотелевского рассуждения пять доказательств бытия Бога: как Перводвигателя, Первопричины, Абсолютно необходимого существа, Абсолютного совершенства, Премудрой сущности (впрочем, пятое доказательство относится, скорее, к телеологическому типу).

Этот тип рассуждения был очень популярен до XVII в., когда Д. Юм и И. Кант подвергли его критике. Так, И. Кант в «Критике чистого разума» указал, что это рассуждение неправомерно выходит за пределы чувственного мира. Ведь причинность наблюдается лишь в материальном мире, и поэтому выводы должны делаться только в отношении тоже только материального мира. В XIX в. в связи с бурным развитием наук это доказательство теряет свой былой авторитет. Ученые-атеисты убеждены, что все можно объяснить посредством законов природы, которые описывают причинно-следственные связи между явлениями. Но некоторые научные открытия XX в. вновь пробудили интерес к космологическому доказательству. Наиболее показателен здесь анализ процессов, происходивших во время «Большого взрыва», т.н. возникновения нашей вселенной. Согласно современной инфляционной теории Большого взрыва, образование вселенной произошло из сингулярности, «ложного вакуума», который совершенно невозможно описать на основе законов природы, поскольку в сингулярности, означающей абсолютную простоту, нет никаких взаимодействий и, соответственно, никаких законов природы, поскольку и самой природы-то еще нет. Но тогда все равно возникает вопрос: а какова же причина

¹ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Ростов-н/Дону, 1992. – С. 77.

«Большого взрыва? Не могла же вся огромная Вселенная возникнуть в результате какого-то случайного процесса в ложном вакууме? Тем более что современная наука фактически подтвердила не только то, что вселенная имеет начало (а у начала, разумеется, должна быть причина, не относящаяся ко вселенной, т. е. сверхъестественная), но и то, что возникает вселенная из ложного вакуума, т. е. из небытия. Поэтому, делает вывод американский физик П. Дэвис, «тысячелетиями человечество верило в то, что “из ничего не рождается ничто”. Сегодня мы можем утверждать, что из ничего произошло все. За Вселенную не надо “платить” – это абсолютно “бесплатный ленч”»¹.

5.6. Телеологическое доказательство

Это доказательство является, наверное, самым распространенным. Основывается оно на том, что мир устроен удивительно гармонично и упорядоченно. Но если даже такой простой механизм, как часы, создал некий часовщик, то что говорить о космосе, который гораздо сложнее и гармоничнее... Впервые подобная аргументация встречается уже у Платона, затем ее развивали философы-стоики (Клеанф, Хрисипп) и христианские богословы (напр., свят. Григорий Богослов, Афанасий Великий). Клеанф, например, рассуждает следующим образом: «Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинует. Тем более, наблюдая столь великие передвижения и столь великие изменения многих связанных между собой вещей, связи между которыми в течение безмерного и бесконечного времени никогда ни в чем не нарушаются, необходимо признать, что все великие передвижения в природе управляются неким умом»².

Телеологическим (или от целеполагания) это доказательство называется потому, что порядок может создать лишь разумное существо, поставившее перед собой вполне определенную цель. В этом плане телеологическое доказательство гораздо полнее, чем космологическое: если космологическое утверждает лишь факт существования причины существования мира, то

¹ Дэвис П. Суперсила. Поиски единой теории природы. М., 1989. – С. 225.

² Цицерон. О природе богов II, 15 // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985. С. 105.

телеологическое указывает, что эта причина является к тому же еще и разумной.

Часто встречаются возражения на это доказательство. Одно из самых популярных указывает на несовершенство мира, особенно – на несовершенство человечества, существования зла (т. н. проблема теодицеи, оправдания Бога). Кант в «Критике чистого разума» указал, что это доказательство, которое он также считает замечательным, указывает в лучшем случае на существование художника мира, но не его творца. Правда, опровергая это доказательство, Кант, тем не менее, считает его вполне достойным: «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы»¹. Более того, Кант даже пишет, что «против разумности и полезности этого метода мы ничего не возражаем, скорее даже рекомендуем и поощряем его»². «Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца»³. Однако истинным с логической точки зрения он все же считать его не может. Ведь все наше знание о мире относится лишь к области явлений, но не вещей в себе. Следовательно, «самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, – это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все»⁴.

В XIX в. этот аргумент также стал сходить на нет, поскольку порядок в мире также стали объяснять не божественной

¹ Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 375.

² Там же. – С. 376.

³ Там же. – С. 375–376.

⁴ Там же. – С. 377.

премудростью, а законами природы. Но в XX в. новые научные открытия вновь оживили интерес к этому аргументу. Например, открытие в области генетики показали, что каждый вид живого организма определяется уникальной информацией, записанной в молекуле ДНК, состоящей из огромного числа нуклеотидов, расположенных в строго определенном порядке. Исследование процессов, протекавших после Большого взрыва, привели к выводу, получившему название «антропного принципа», согласно которому «реализуется именно та Вселенная, которая пригодна для человека, и нам следует поразмыслить о тех бесчисленных совпадениях, которые абсолютно необходимы для существования человека и самой жизни. Единственное небольшое отклонение в одном из тысяч важных совпадений резко (возможно, даже полностью) изменило бы Вселенную. Однако абсолютно во всем, начиная от постоянных, определяющих гравитационные, электромагнитные, сильные и слабые ядерные взаимодействия, и вплоть до основных биологических предпосылок мы обнаруживаем, что космос в целом, наше Солнце в частности, и в особенности Земля настолько точно подогнаны к нам, что неизбежно напрашивается вопрос: «А не Бог или кто-то еще с аналогичным именем создал все это, прежде всего имея в виду нас? Это слишком много для совпадения, даже для чуда, чтобы назвать это чистой случайностью»¹.

¹ Дэвис П. Суперсила. – С. 261.

6. РЕЛИГИЯ И НАУКА

Начиная с эпохи Просвещения в современном западном обществе все большее распространение получает взгляд о противоположности религиозного и научного мировоззрения. В качестве аргументов, как правило, выдвигаются следующие:

- вера и разум противоположны по своим установкам. Религия основана на вере, а наука – на разуме;
- во времена господства христианского учения (Средние века) наука не развивалась;
- развитие науки началось с борьбы ученых за право заниматься свободным поиском истины, независимым от догматических установок. Церковь противилась этому, а ученые преследовались (Дж. Бруно, Г. Галилей и др.). Как только наука получила свободу от Церкви, она стала бурно развиваться;
- большинство современных ученых – атеисты, что доказывает независимость науки от религии;
- те высказывания относительно мироздания, которые встречаются в Библии, противоречат современным научным теориям. Особенно это относится к учению о сотворении мира Богом за шесть дней;
- чудес не бывает, все подчиняется законам природы; христианство же немыслимо без веры в чудеса.

Рассмотрим эти аргументы.

Проблема отношения к античной культуре была одной из главнейших для христианских богословов с самых первых веков христианства. Резко отрицательно относясь к язычеству («язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10, 20), отцы и учителя Церкви вполне положительно относились к научным открытиям греков и римлян. Никто из них даже и не помышлял о пересмотре Эвклидовой геометрии, Гиппократовской медицины, Аристотелевской физики, Страбоновской географии и т.п. Отцы Церкви чувствовали себя учениками этих великих греческих мудрецов, и в их трактатах очень часто можно найти цитаты из трудов античных ученых (особенно в трудах св. Григория Нисского («Об устройении человека», «О шестодневе»), свт. Василия Великого («Беседы на шестоднев»), блаж. Августина («О книге Бытия»), Немесия Эмесского («О природе человека») и др.). Возможно, именно такое ученическое отношение к предшественникам послужило одной из причин того, что в христианстве не получили распространения

научные исследования: зачем заниматься наукой, если великие греческие ученые уже всё сказали. Наука представлялась полностью законченной (ситуация, схожая с мнением великого английского физика лорда Томсона, также считавшего физику совершенно законченной к концу XIX в.).

Однако отцы Церкви не просто интересовались наукой, но даже выдвигали интересные и удивительные научные гипотезы, подтвержденные только современной наукой. Так, свт. Василий Великий, рассуждая о величине Солнца, приходит к выводу, что это «небесное светило... велико и до бесконечности больше, нежели каким представляется»¹, да и размеры Луны, пишет он, следует измерять «не глазом, но рассудком, который при открытии истины гораздо вернее глаз»². Удивительны для своего времени соображения свт. Василия о том, что свет может существовать до того, как возникли светила³, мысли блаж. Августина о возникновении времени вместе с вселенной⁴. Основным источником научных знаний для отцов Церкви были труды Аристотеля. Доверие к его авторитету было столь велико, что его взгляды со временем были объявлены чуть ли не христианскими. По крайней мере, такая ситуация сложилась на Западе со времен Фомы Аквинского. Этот великий схоласт исходил из тезиса о непротиворечивости науки и христианства. А поскольку наука в те времена прочно ассоциировалась с именем Аристотеля, то Фома предложил грандиозный проект христианского богословия, изложенного языком аристотелевской метафизики с включением положений аристотелевской физики. Этот проект оказался настолько успешным, что к XVI в. аристотелевские космологические положения стали считаться фактически христианскими. Поэтому любые нападки на аристотелевское учение часто рассматривались как нападки на христианство.

Таков был фон, на котором происходила научная революция XVII в. В современном атеистическом обществе принято считать, что первые ученые – творцы современной науки (Галилей, Декарт, Ньютон и др.) – развивали научные положения в борьбе с церковным учением. Поэтому современная наука,

¹ *Василий Великий, свт.* Беседы на шестоднев, VI, 9 // Святитель Василий Великий. Творения. – Т. 1. – М., 2008. – С. 269.

² *Василий Великий, свт.* Беседы на шестоднев, VI, 11 // Там же. – С. 271.

³ См.: *Василий Великий, свт.* Беседы на шестоднев, VI, 2 // Там же. – С. 262.

⁴ *Августин блаж.* О граде Божием. – М., 2000. – С. 520.

по их мнению, *атеистична*. Кроме того, утверждают современные атеисты, возникновение науки было связано с переносом интересов с мира идеального, божественного, на мир материальной, так что и в основе научного познания лежит *материализм* и материалистический, т. е. сенсуалистический, способ познания. Ученые опирались на *опыт*, а не решали выдуманые идеальные проблемы (типа количества ангелов на конце иглы). Кроме того, развитие науки было вызвано *практическими нуждами* человечества. Атеизм, материализм, доверие наблюдению и практика – вот, по их мнению, основы современной науки.

В действительности же первые шаги науки были вызваны совершенно иными, даже противоположными причинами. В XX в. многие историки науки (В. Кожев, А. Койре, П. Дюгем, П. Гайденко и др.) показали, что в действительности христианство являлось для зарождающейся науки не только не врагом, но более того – фундаментом, на котором зарождаются новые научные идеи.

В XVII в. западная Церковь признавала истинным аристотелевский взгляд на мир. Однако для Галилея христианство не было тождественно с аристотелизмом, с которым он не был согласен по многим положениям. Так что возникновение современной науки следует рассматривать в плане борьбы новых научных идей Галилея и его последователей с положениями аристотелевской физики. С точки зрения Галилея, Декарта и др. наука и христианство не противоречат друг другу, но вот аристотелевский способ познания мира научным назвать нельзя. Как христианин, Галилей возвращается к идеям ранних отцов Церкви (прежде всего блаж. Августина) и в них видит основу для создания новой науки. Поэтому конфликт в начале XVII века, конечно, был, но это был конфликт не христианства и науки, а аристотелизма и новой науки. Поэтому, чтобы понять суть научной революции, необходимо сравнить эти две научные парадигмы.

Аристотелевская физика исходила из следующих принципов:

1. Мироздание неоднородно, каждое тело находится на своем естественном месте. Мир конечен, при этом тяжелые предметы, например Земля, находятся в центре Вселенной, а легкие, как Солнце, на ее периферии. При этом движение на Земле неидеально, поскольку небесноконечно, и лишь планеты и звезды вечно движутся по круговым орбитам в эфире.

2. Физика имеет качественный, нематематический характер. Предметом физики является несовершенный подвижный

мир вещей, а математические, особенно геометрические сущности в природе не существуют, но являются лишь продуктами человеческого ума;

3. Полное доверие чувственному познанию. Отсюда следует ряд принципов:

- а) покой – это естественное состояние предмета, а движение всегда вынуждено, происходит под действием другого движущегося тела;
- б) Земля покоится, а все светила вращаются вокруг нее по окружностям;

4. Человек умнее, хитрее природы, может создать то, чего в природе нет.

В противоположность этому взгляду новое естествознание исходило из других положений, главные из которых вытекали из христианского вероучения:

1. Пространство однородно, свойства вещества везде одинаковы. Впервые этот принцип отчетливо высказал кардинал Николай Кузанский в XV в. исходя из того, что Бог выше пространства и времени, и поэтому для Него любое место и момент времени обладают равными значениями. Он же высказал и мнение о бесконечности Вселенной, поскольку она является творением всемогущего Бога.

2. Естествознание математично. Этот принцип Галилей выразил в виде учения о «двух книгах» – Книге божественного откровения и Книге божественного творения. У каждой книги свой язык. Первая написана буквами, вторая – цифрами и геометрическими фигурами: «книга природы написана языком математики». Более точно фраза Галилея выглядит так: «Написана же она (книга природы. – В. Л.) на языке математики, и знаки ее – треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту»¹. Эту мысль Галилей заимствовал у блаж. Августина, который указывал на математические основания нашего мира, в свою очередь, ссылаясь на Библию, поскольку есть такое «место Писания, где сказано, что Бог все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21)»², а отсюда вытекает, что «есть Число без числа, по Которому все образуется»³.

¹ Галилей Г. Пробирных дел мастер. – М., 1987. – С. 41.

² Августин, блаж. О книге Бытия, IV, 3 // Блаженный Августин. Теологический трактат. Мн.; М., 1999. – С. 1214.

³ Августин, блаж. О книге Бытия, IV, 4 // Там же. – С. 1215.

3) Мир подчиняется законам, которые являются формой Божественного промысла. Античность не знала понятия закона природы, поскольку не знала Творца, сотворившего сей мир по Своему замыслу. Впервые понятие закона природы в физику вводит Р. Декарт, причем сделал он это из богословских соображений: «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы»¹. Декарт вводит понятие законов природы не на пустом месте. Задолго до него это положение выдвигалось и многими отцами Церкви. Например, свт. Василий Великий в толковании на Шестоднев пишет: «...в сих творениях людми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон служит восполнением к славословию Творца (...) и она (сотворенная природа. – В. Л.), по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу»². Свт. Григорий Богослов также говорит, что существует «Божий закон, прекрасно установленный для всего творения и видимого, и сверхчувственного», и что этот «закон (...) дан однажды, действие же и ныне постоянно продолжается»³. Так что принцип законосообразности природы является вполне христианским. Соединив это положение с предыдущими двумя, первые ученые приходят к выводу о том, что законы природы выражаются на языке математики и действуют одинаково в любой точке Вселенной и в любой момент времени. Современные ученые, отказавшиеся от идеи о божественной причине мира, оказываются в странном положении: они сами не уверены, насколько обосновано их убеждение в существовании законов природы. Так, известный физик XX в., Р. Фейнман (кстати, убежденный атеист), пишет: «Почему природа позволяет нам по наблюдениям за одной ее частью догадываться о том, что происходит повсюду? Конечно, это не научный вопрос; я не знаю, как на него правильно ответить»⁴. Действительно, ни один закон природы невозможно проверить на опыте, поскольку он является обобщением на всю Вселенную, да и выражается на языке четкого математического равенства. Поэтому для его открытия необходимо

¹ Декарт Р. Сочинения. – Т. 1. – С. 368.

² Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Василий Великий, свт. Творения. – М., 1845. – С. 58–59.

³ Григорий Богослов, свт. Слово о богословии, изд. 4 // Григорий Богослов, свт. Собр. творений: в 2 т. – Т. 1. – Сергиев Посад, 1994. – С. 436.

⁴ Фейнман Р. Характер физических законов. – М., 1987. – С. 158.

отрешиться от наблюдения, возвыситься мыслью к вечности. Как сказал по этому поводу А. Эйнштейн, «там, где отсутствует это чувство (религиозное чувство, вера в рациональную природу реальности. – В. Л.), наука вырождается в бесплодную эмпирию»¹, и поэтому «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди»². Понимание того, что закон природы – это не свойство самой природы, а является формой божественного управления миром приводит нас к возможности объяснения возможности чудес. Ведь управление миром может идти по-разному: либо путем постоянного воздействия Бога на него путем задания ему неких законов, постигаемых наукой, либо посредством разового вмешательства в ход событий, что людям будет представляться как некое чудо. В общей картине взаимодействия Бога и мира чудо и закон – не противоположности, а два различных пути воздействия Бога на мир³. Разумеется, это предполагает представление о Боге как о личном Существе, а не некоем безличном мировом Разуме, ибо для совершения разового действия, каким является чудо, необходима воля, имеющаяся лишь у личности;

4. Наука не имеет практической задачи, цель науки – познание мира посредством познания Бога и наоборот, познание Бога посредством познания мира. Какими практическими интересами руководился Галилей, направивший телескоп на небесные светила? Или Ньютон, искавший закон, связывавший всю вселенную посредством единой силы тяготения? Правильнее было бы сказать, что наука продолжала линию средневекового богословия. Дело в том, что в аристотелевской философии было четкое разделение науки на философию, физику и математику. Они не пересекались, поскольку их предметы отличались: философия познает вечное и неизменное, физика – временное и изменяющееся, а математика – некие интеллектуальные абстракции, не существующие в природе. Истинной наукой для Аристотеля являлась, разумеется, философия. В Средние века статус истинной науки получает богословие, которое также своим предметом ставило вечного и неизменного Бога; физика же, хотя и называлась наукой, считалась наукой менее

¹ Эйнштейн А. Письмо к Соловину от 1 января 1951 г. // Собрание научных трудов. – Т. IV. – М., 1967. – С. 565.

² Эйнштейн А. Религия и наука // Собрание научных трудов. – М., 1967, – Т. IV. – С. 126.

³ Именно так понимал чудо В. Г. Лейбниц, обсуждавший проблему чудес с секретарем И. Ньютона Кларком (см.: Лейбниц В. Г. Собр. соч. в 4 т-х. – Т. 1. – С. 491–499).

значимой. Творцы науки в XVII в. фактически соединили богословие, физику и математику, и отныне предметом физики также становятся вечные божественные принципы – законы природы, изложенные языком математики. По сути, новая физика является продолжением богословия, точнее, естественного богословия, ставящего задачей познание Бога посредством наблюдения за явлениями мира. Это можно увидеть даже из высказываний самих ученых. Например, И. Ньютон заканчивает свои «Математические начала натуральной философии» следующими словами: «Вот что можно сказать о Боге, рассуждение о котором, на основании совершающихся явлений, конечно, относится к предмету натуральной философии»¹. А И. Кеплер возносит хвалу Господу: «Благодарю тебя, Господи, творец наш, за то, что ты дал мне созерцать красоту творения рук твоих»².

5. Исходя из своей задачи наука формирует и соответствующий метод. Им становится эксперимент, гармоничное сочетание сенсуализма и рационализма, при котором исследователь не полностью доверяет наблюдению, но корректирует его посредством рассуждений. Наука начинается не с доверия опыту, а, наоборот, с некоторого недоверия ему. По выражению В. Гейзенберга, «искажая и идеализируя (...) факты, он (Галилей. – В. Л.) получил простой математический закон, и это было началом точного естествознания Нового времени»³.

Таким образом, наука возникает не только не в борьбе с Церковью, но, наоборот, в результате применения некоторых положений христианского вероучения к познанию природы. Поэтому неудивительно, что до начала XIX в. все ученые были людьми верующими. Да и в последующие годы, несмотря на все большее влияние атеистических идей Просвещения, великие ученые, среди которых М. Фарадей, Дж. Максвелл, Г. Мендель, О. Коши, М. Планк и др. признавали справедливость религиозных положений. Например, М. Планк, один из основоположников квантовой механики, говорил: «...мы никогда не встретим противоречия между религией и естествознанием, а, напротив, обнаруживаем полное согласие как раз в решающих моментах. Религия и естествознание не исключают друг друга (...) а дополняют и обуславливают друг друга»⁴.

¹ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М., 1989. – С. 661.

² Цит. по: Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. – С. 274.

³ Там же.

⁴ Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. – №8. 1990. – С. 35.

Христианство было для ученых тем фундаментом, на котором они выстраивали здание современной науки. Именно в христианстве содержатся те положения, которые наукой признаются в качестве недоказуемых самоочевидных аксиом: существование законов природы, математический характер этих законов, познаваемость мира, существование мира, упорядоченность Вселенной, однородность пространства и др. Ни одно из этих положений невозможно доказать в рамках науки, но без них существование науки невозможно. По сути, ученый принимает их на веру. Так что вполне прав был блаж. Августин, провозгласивший тезис: «Верую, чтобы понимать». Между верой и знанием нет никакого противоречия. Вера в перечисленные принципы, по сути заимствованные из христианства, помогает выстраивать далее здание современной науки. Как пишет американский ученый Ч. Таунс, «эта вера так глубоко укоренилась в сознании ученого, что большинство из нас вообще никогда не думает о ней»¹.

В этом одна из причин того, что современные ученые якобы не нуждаются в религии. Можно привести следующее сравнение. Штукатур, занимающийся отделкой дома, не обязан быть ознакомлен с проектом целого здания. Но без проекта здания, предложенного архитектором, невозможны и отделочные работы. Также и наука. Имея религиозные корни, будучи полностью религиозной в начале своего развития, сейчас она во многом стала ремесленной. В XVII в. ученый должен был знать о науке все, должен был понимать, *что* такое наука, видеть ее, так сказать, со стороны. То есть он практически обязан был быть не только ученым, но и философом, и богословом. Современный же ученый должен знать хорошо лишь свою узкую научную область, должен хорошо владеть математическим аппаратом, экспериментальным методом и т. п. И в этом причина кажущейся атеистичности науки – в том, что ученые становятся ремесленниками и перестают быть философами.

Миф о существовании гонений на ученых в XVI–XVII вв. является всего лишь просвещенческой выдумкой. Ни одного примера преследований ученых, кроме случаев с Дж. Бруно и Г. Галилеем, назвать не могут. Да и в этих случаях все не столь радужно, с точки зрения атеиста. Что касается Дж. Бруно, то он был не ученым, а философом-язычником, сторонником

¹ Таунс Ч. Слияние науки и религии // Диалоги. Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. – М., 1979. – С. 61.

пантеизма, еретиком, и именно за свои еретические положения и поплатился жизнью. Это было типичное проявление преследования еретиков, столь характерное для Ренессансной Европы. Конечно, нельзя приветствовать сжигание еретиков на кострах, но и говорить, что это было преследование за научные убеждения, тоже не стоит. По крайней мере, в материалах процесса над Дж. Бруно ни слова не говорится о его так называемых научных положениях. А мысль о бесконечности Вселенной Бруно заимствовал у кардинала Николая Кузанского, который за сто лет до Бруно высказал эту мысль. И никто Николая за это не преследовал.

Что касается Г. Галилея, то здесь несколько иная ситуация. Дело в том, что Галилей выбрал не совсем удачный момент для публикации своего трактата «Диалог о двух системах мира: птолемеевой и коперниковой». В середине XVI в. М. Лютер обвинил католиков в том, что они совсем изменили христианству, стали слишком доверяться науке и философии, в то время как спасается человек, по Лютеру, «только верой». Вкупе с другими обвинениями (индальгенции и т. п.) эти нападки послужили причиной начала кровопролитных реформационных войн. Одним из аргументов для лютеран был факт положительного отношения католиков к работе Н. Коперника. И поэтому, когда реформационные войны затихли и наступил мир, католическая Церковь, не желая идти на углубление конфронтации, не рекомендовала Галилею публиковать свою книгу в защиту коперниковского учения до тех пор, пока тот не сможет полностью и совершенно убедительно доказать свое учение. Галилей же ослушался и опубликовал книгу, в чем и вынужден был покаяться. Кстати, как указывает В. Гейзенберг, правота Галилея в этом споре все же не столь очевидна. С научной точки зрения Галилей все-таки был неправ, ведь Солнце не покоится, да и Земля движется не по окружности, а по эллипсу. Но больше всего Галилей оказывается неправ в нравственной области, не просчитав те последствия, к которым могла бы привести публикация его идей ¹.

Многие десятилетия ученые-атеисты, воодушевленные успехами науки, практически были убеждены, что наука фактически доказала, что Бога нет. Однако в XX в. совершаются открытия, которые вновь заставляют задуматься о справедливости христианства. Наиболее часто говорится в этом

¹ См.: Гейзенберг В. Естественно-научная и религиозная истина // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. – С. 336–341.

плане о теории возникновения Вселенной в результате Большого взрыва. Действительно, во все времена было очевидно, что из ничего не может возникнуть ничего, и поэтому Вселенная вечна. Христианство же упорно утверждало, что у Вселенной есть начало. И лишь в середине XX в. наука признала, что действительно, Вселенная имеет начало, причем возникла она из сингулярности, ложного вакуума, т. е. фактически из небытия.

Вообще, библейский рассказ о шести днях творения удивительно предвосхищает современные научные знания. Как мог автор, живший за 1000 лет до Рождества Христова, предугадать возникновение мира из ничего, начало времени, появление света до возникновения Солнца? Откуда ему было известно, что Солнце больше Луны, в то время как, с точки зрения земного наблюдателя, их размеры идентичны? Как он мог догадаться о том порядке возникновения живых существ, который признает современная наука? Ведь даже такие величайшие греческие ученые и философы, как Анаксагор, Демокрит, Эмпедокл высказывали столь нелепые с современной точки зрения гипотезы, которые могут вызвать у современного ученого улыбку снисхождения. А здесь простой египетский пастух...

Таким образом, убеждение о противоположности науки и христианства может возникнуть лишь при поверхностном понимании как науки, так и христианства. Более глубокое проникновение в основания научного знания, в христианское богословие, знакомство с историей возникновения нового научного естествознания и с историей христианства позволяет нам понять фундаментальную близость научного и христианского учений. Поэтому многие верующие ученые так любили цитировать замечательные слова английского философа и пропагандиста новой науки Ф. Бэкона: «Поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии»¹.

¹ Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М., 1972. – С. 386.