

Р.Р. ФАЗЛЕЕВА

***Новейшая история
свободомыслия***

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Кафедра религиоведения

Р.Р. ФАЗЛЕЕВА

*Новейшая история
свободомыслия*

Учебное пособие

КАЗАНЬ
2021

УДК 2:001.12(075.8)

ББК 86.7я73

Ф16

*Принято на заседании Ученого совета
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций КФУ
(протокол № 4 от 24 июня 2021 года)*

Рецензенты:

доктор философских наук,
профессор кафедры философии ЧОУ ВО «Казанский инновационный
университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП) **О.Д. Агапов;**
кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой религиоведения КФУ **А.П. Соловьев**

Фазлеева Р.Р.

Ф16 Новейшая история свободомыслия [Электронный ресурс]: учебное пособие / Р.Р. Фазлеева. – Электрон. текстовые дан. (1 файл: 1 Мб). – Казань: Издательство КФУ, 2021. – 116 с. – Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. – [https://kpfu.ru/regina.fazleeva.](https://kpfu.ru/regina.fazleeva) – Загл. с титул. экрана.

Учебное пособие знакомит читателя с историей свободомыслия XX – начала XXI вв. В пособии анализируются различные точки зрения на причины появления и природу свободомыслия в новейшей истории. Охватываемая проблематика является частью вузовского курса «История свободомыслия». Представленное учебное пособие предназначено для студентов направления «Религиоведение» (историко-религиоведческий профиль), аспирантов и преподавателей, а также всех, интересующихся историей свободомыслия.

УДК 2:001.12(075.8)

ББК 86.7я73

© Фазлеева Р.Р., 2021

© Издательство Казанского университета, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Раздел I. Формы и проявления свободомыслия	7
<i>Вопросы для самопроверки</i>	14
<i>Рекомендуемая литература</i>	15
Раздел II. Основные направления свободомыслия в новейшей истории	16
Тема 1. Нигилизм, антиклерикализм и атеистический экзистенциализм	16
<i>Вопросы для самопроверки</i>	22
<i>Рекомендуемая литература</i>	23
Тема 2. Неопозитивистская и психоаналитическая критика религии (Б. Рассел, Р. Карнап, З. Фрейд, Э. Фромм)	23
<i>Вопросы для самопроверки</i>	29
<i>Рекомендуемая литература</i>	30
Тема 3. Представители американского свободомыслия XX в.: К. Ламонт, Б. Данэм, П. Куртц, Г. Парсонс. Эволюционный гуманизм Дж. Хаксли	30
<i>Вопросы для самопроверки</i>	37
<i>Рекомендуемая литература</i>	38
Тема 4. Проблемы религии и теологии в творчестве философов-постмодернистов	39
<i>Вопросы для самопроверки</i>	51
<i>Рекомендуемая литература</i>	52
Тема 5. Процесс секуляризации в странах мусульманского мира и его идеологи	53
<i>Вопросы для самопроверки</i>	58
<i>Рекомендуемая литература</i>	58
Тема 6. Свободомыслие естествоиспытателей (А. Эйнштейн, А. Азимов, М. Гарднер)	59
<i>Вопросы для самопроверки</i>	66
<i>Рекомендуемая литература</i>	67
Раздел III. Организации свободомыслящих в России и за рубежом	68
<i>Вопросы для самопроверки</i>	74
<i>Рекомендуемая литература</i>	74

Раздел IV. Осмысление проблем отечественного свободомыслия на современном этапе	76
<i>Вопросы для самопроверки</i>	<i>90</i>
<i>Рекомендуемая литература</i>	<i>91</i>
Раздел V. От атеизма к постатеизму	92
<i>Вопросы для самопроверки</i>	<i>101</i>
<i>Рекомендуемая литература</i>	<i>101</i>
Раздел VI. «Новый атеизм» как движение современного свободомыслия	103
<i>Вопросы для самопроверки</i>	<i>107</i>
<i>Рекомендуемая литература</i>	<i>107</i>
Заключение	109
Список использованной литературы	110

Введение

Как известно, исследование религии неизбежно обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, обществе. При рассмотрении этих вопросов религиоведение опирается на наследие философской мысли, на историю естественных и общественных наук, на научное объяснение религии. Как в любой науке, в религиоведении применяются общеполитический, социально-политический, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы.

История свободомыслия как учебная дисциплина представляет собой один из разделов религиоведения. Она тесно связана с историей философии, культурологией, философией и историей религии, обладая при этом вполне самостоятельным бытием благодаря специфике ее проблем и категориального аппарата. В современной литературе феномен свободомыслия рассматривается как явление пограничной субкультуры между религиозной и светской культурами с потенциалом позитивной критики религии. Исходя из этого, специфика свободомыслия состоит в творчески-критической направленности, позволяющей, во-первых, религиозной культуре оценивать себя взглядом со стороны (что является условием самосовершенствования), во-вторых, развивать критическую самооценку в светской культуре.

Курс истории свободомыслия ставит своей целью раскрытие особенности свободомыслия в отношении религии как закономерного явления в истории социальной и духовной жизни человечества, а также способствует более глубокому проникновению в познание сущности религии, что происходит в силу их исторической взаимосвязи. Надо отметить, что данная дисциплина способствует сознательному подходу к проблеме свободы совести, содействует реализации права личности на самостоятельный, свободный мировоззренческий выбор. Это связано с тем, что история свободомыслия изучает реальный исторический процесс взаимоотношений религии и свободомыслия, приобретающий особую актуальность в наши дни.

Данное учебное пособие представляет собой анализ новейшей истории свободомыслия. В пособии рассматриваются такие темы как: формы и проявления свободомыслия, основные направления истории свободомыслия на рубеже XX – XXI вв., организации свободомыслящих в России и за рубежом, проблемное поле отечественного свободомыслия, включая исследование эволюции идей свободомыслия в ситуации «постатеистического» общества, а также современное философское течение «новый ате-

изм». По разделам и отдельным темам сформулированы вопросы для самопроверки усвоенного материала студентами. Пособие включает в себя широкий круг литературы: источники документального характера, монографическую литературу, статьи в научных сборниках и публицистические работы. Данная литература представлена в списках по двум отделам: основная и дополнительная.

Представленное учебное пособие предназначено для студентов направления «Религиоведение» (историко-религиоведческий профиль), аспирантов и преподавателей дисциплины «История свободомыслия», а также всех, интересующихся новейшей историей свободомыслия.

РАЗДЕЛ I

Тема 1. Формы и проявления свободомыслия

В современной литературе феномен свободомыслия рассматривается как явление пограничной субкультуры между религиозной и светской культурами с потенциалом позитивной критики религии. Исходя из этого, специфика свободомыслия состоит в творчески-критической направленности, позволяющей, во-первых, религиозной культуре оценивать себя взглядом со стороны (что является условием самосовершенствования), во-вторых, развивать критическую самооценку в светской культуре.

Свободомыслие (в отношении к религии) – течение общественной мысли, утверждающее права разума на свободное критическое рассмотрение религии, исследование природы, человека и общества. Свободомыслие проявляется в самых различных областях культуры: в фольклоре, литературе, искусстве, в естественных и гуманитарных науках, в философии. Сам термин «свободомыслие» вошел в употребление в XVIII в. с появлением трактата английского философа-деиста Джона Энтони Коллинза «Рассуждение о свободомыслии» (1713 г.). В понятие свободной мысли традиционно вкладывается как позитивный смысл (требование свободного исследования действительности), так и критический (в отношении к религии и церкви). К основаниям свободомыслия относятся социальные, гносеологические и психологические факторы успешной творческой деятельности общества и личности. В содержании свободомыслия выделяют: признание самодостаточности природы, ценности земного бытия, защиту достоинства человека, его права на счастливую жизнь, борьбу с препятствиями, закрывающими доступ к свободному, творческому развитию человека.

Понятие свободомыслия включает богатое содержание и потому интерпретируется неоднозначно. Близким является термин «инакомыслие», выражающий более широкое оппозиционное отношение. Быть инакомыслящим еще не значит быть свободомыслящим, но предполагает и такую возможность. Религиозное инакомыслие или иноверие сущностно для религии: любая конфессия, защищая себя, критикует другие. В религии взаимодействуют иррационалистическая (господствующая) и рационалистическая (подчиненная) тенденции. Двойственность религии позволяет ей выступать более сложным, чем миф мировоззрением, из диалогичности религии как возможности появилось философствование – рационалистический тип мышления и мировоззрения. Для рационализма свободомыслие (инакомыслие) органично, но для иррационализма инакомыслие есть сомнение. Оно выступает в двух формах: сомнение-условие укрепления веры

и сомнение-условие разрушения стереотипа веры. «Сомнение-укрепление» содействует развитию религии, а «сомнение-разрушение» есть предпосылка свободомыслия. Поэтому инаковерие может быть предпосылкой, а в условиях сакрального общества и формой свободомыслия. Более того, инаковерие – источник развития духовной культуры сакрального общества и основа возникновения светской культуры секулярного общества. Содержание свободомыслия и устаревшего понятия «вольнодумство» совпадают. Мыслить свободно – значит войти в противоречие с господствующей системой идей и ценностей. Из этого следуют два принципиальных положения. Во-первых, свободомыслие может быть в любой сфере господствующей духовной культуры: в праве, политике, искусстве, религии, атеизме, идеологии, где выражается на уровне личности или субкультуры. Во-вторых, свободомыслие применительно к религии может существовать как критика внутри религии и вне религии.

Свободомыслие проявляется в многообразных формах.

Богоборчество – наиболее ранняя форма критики религиозных представлений. Богоборец испытывает чувство протеста против Бога, создавшего мир, который представляется богоборцу жестоким, несправедливым. Богоборческие настроения вызываются осознанием социальной несправедливости, отчаянием, внезапным горем, неудовлетворенностью личной судьбой. В Древнем мире и Средневековье обездоленные слои общества, стихийно реагируя на его социальную несправедливость, наивно переносили на богов вину за эту несправедливость, нередко окрашивая богоборческими мотивами массовые выступления против государственной власти, сопровождавшиеся хулением чтимых святынь, а подчас и разрушением святилищ. Иной вид у нестихийного, уже осмысленного, однако тоже наивного богоборчества. Им насыщены некоторые древние сказания (миф о Прометее), фольклор (отдельные сказки и поговорки), даже отдельные «священные» тексты. Таков, к примеру, ветхозаветный эпизод о борьбе Иакова с Богом (Быт., 32, 24–32). Более осознаны и отчетливо вольнодумны богоборческие проявления – упреки и даже «бунт» перед Богом – у некоторых глубоко верующих и в то же время болезненно чутких личностей. Немало разнообразных проявлений богоборчества или сведений о нем есть в сочинениях христианских и светских писателей, например, святителя Иоанна Златоуста (около 347–407), папы Римского Иннокентия III (1198–1216), итальянского поэта Данте Алигьери (1265–1321), русского поэта-символиста Вячеслава Иванова (1866–1949), религиозного философа Василия Розанова (1856–1919) и философа-идеалиста Николая Лосского (1870–1965) и др.

Скептицизм – сомнение в истинности религии или отдельных ее положений. Сомнение как методологический принцип познания – одно из орудий постижения истины. Скептицизм может проявляться не только у философа, но и у поэта, художника, естествоиспытателя, ученого-теоретика, любого труженика. Он способствует возникновению научно обоснованных форм критики религии. Религиозный скептицизм, пожалуй, является основной формой проявления свободомыслия у критически настроенного верующего человека. Неверующий в своей критике религии обычно переходит от скептицизма к атеизму, о котором будет сказано ниже. Скептицизм верующего – явление нередкое и в прошлом, и теперь. Как правило, возникающие порой сомнения религиозный человек воспринимает как греховный соблазн и старается преодолеть его в молениях. Но некоторые верующие нарушают веления благочестия и дерзают усомниться в догматах, канонах и иных религиозных установлениях, открыто заявляют об этом, не опасаясь церковного гнева, обвинений в ереси. К религиозному скептицизму побуждает сопоставление канонов и догм с какими-то реалиями жизни верующих, с фактами церковной истории, с данными научного познания, а также сравнение религиозных канонов и догм между собой, что нередко порождает противоречия и вызывает недоумение. Благодаря этому проявления религиозного скептицизма сопровождают историю каждой конфессии, выражаясь в еретических сочинениях и движениях. В качестве представителей религиозного скептицизма можно назвать нидерландского философа-гуманиста Э. Роттердамского (1469-1536), французского философа М. Монтеня (1533-1592), французского критика богословия П. Бейля (1647-1706) и др.

Антиклерикализм – идейное и социальное движение, направленное против притязаний церкви и духовенства на господство в обществе. Сегодня антиклерикализм играет заметную роль в борьбе против попыток религиозных организаций установить монополию на духовную жизнь – на образование, моральные предписания, трактовку социальных процессов и т. д. Антиклерикальные идеи заметны уже в философских учениях древности, и даже в некоторых богословских сочинениях. Наиболее дальновидные деятели Церкви понимали, что наделение ее светской властью в итоге компрометирует как духовенство, так и религию. Эти идеи обычно разделяют и прогрессивные деятели культуры разных эпох. Антиклерикальные лозунги почти обязательно свойственны многим оппозиционным политическим движениям тех стран, где Церковь приближена к власти либо уже сосредоточила светскую власть в своих руках. Исторический опыт свидетельствует, что союз Церкви и светской власти непременно порождает

ет фанатизм и произвол. Он профанирует самые привлекательные достоинства религии и в результате отталкивает от Церкви не только вольнодумцев, но и многих искренне верующих людей, склоняет их к критике и Церкви, и собственных верований. Антиклерикализм может быть светским и религиозным. В истории наиболее ярким примером религиозного антиклерикализма стало движение Реформации, выступавшее за обновление и реформу католической церкви. Примером светского антиклерикализма может служить борьба канцлера Бисмарка против церкви в Германии в XIX веке, или же борьба большевистской партии против церкви и духовенства в нашей стране в 20-30-е годы прошлого века.

Индифферентизм – безразличие, равнодушие к религии или ее существенным идеям. В века господства религии в обществе безразличие к религии далеко не всегда означало отсутствие духовности и мировоззренческую индифферентность. Об этом свидетельствуют произведения, свободные от обращения к богам, ставящие в центр внимания человека и его творческую деятельность. Однако это – отнюдь не плод свободной мысли в том обществе, где реально обеспечена свобода совести. Равнодушные к религии, скорее, является не следствием осознанных размышлений, не намеренной нейтральностью, а просто ленью мысли, далекой от истинного вольнодумства. Иное дело там, где религия властвует, где Церковь опекает и контролирует духовную жизнь в обществе. Тут не только открытое выступление против нее, но даже осознанное игнорирование религии – бесспорное проявление свободы мысли. Безразличие к религии, равнодушные к Церкви и обрядам обычно подвергаются осуждению не только со стороны служителей Церкви и ее ревностных прихожан, но и со стороны светских властей. Здесь религиозный индифферентизм – пусть неактивная и непоследовательная, но все же отчетливая мировоззренческая позиция, обычно свойственная многим деятелям культуры и искусства стран с клерикальным государственным устройством. В литературе по данному вопросу существует мнение, что современном обществе в связи с развитием процесса секуляризации индифферентизм получает наибольшее развитие. Это своеобразная форма секуляризованного мировоззрения. Такое мировоззрение не представляет собой внутренне целостной системы и объединяет его, по существу, один признак – безрелигиозность. На разных уровнях общественного и индивидуального сознания степень, глубина осознанности этой безрелигиозности различна. Однако есть общие принципы ценностной ориентации, которые объединяют всех носителей этого мировоззрения: признание того факта, что главной ценностью для человека является человек, независимо от его отношения к религии. Исходя из этого,

к представителям данной формы свободомыслия можно отнести круг мыслителей, стоящих на позициях как гуманизма, так и скептицизма в отношении религии.

Нигилизм – бунт против религии с позиций эгоистического индивида, считающего, что ему «все позволено». Это отрицание религии, не связанное с положительными идеалами. Нигилизм борется с религией во имя утверждения анархистского своеволия, «сильной личности», попирающей ценность других людей. Нигилизм не рационален. Это не проявление свободомыслия, а лишь озлобление, потому он не плодотворен, а разрушителен. Внешне религиозный нигилизм направлен против верований, внутренне же – враждебен и свободомыслию. Черты религиозного нигилизма отчетливо обнаруживаются в произведениях немецких философов: Ф. Ницше (1844-1900) и М. Штирнера (1801–1856).

Натурализм исходит из признания того, что существует лишь природа, выступает против представлений, признающих нечто сверхприродное. Натурализм – это убежденность в том, что все законы и силы, действующие в мире, по своей природе являются естественными, а не нравственными, духовными или сверхъестественными. С позиций натурализма человек и общество являются частью природы, а природа, общество и человек познаются естественными средствами. Сами сторонники натурализма любят представлять свою систему как философию, противоположную всем системам мировоззрения, основанным на вере, претендуя на научное и интеллектуально превосходство именно по причине своего предположительно антирелигиозного характера. В современной литературе есть мнение, что благодаря теории эволюции натурализм стал доминирующей религией современного общества. Представителями данного направления являются: американский астроном и популяризатор науки К. Саган (1934–1996) и американский философ К. Ламонт (1902–1995).

Пантеизм (от греч. «пан» – все, «теизм» – божественное) сближает Бога и мир, признает их неразрывное единство. Наиболее распространенной разновидностью пантеизма в Средние века был пантеизм мистический, т.е. природа и душа человека растворялись в Боге. Другой разновидностью пантеизма в тот же период был пантеизм натуралистический, соединяющий природу и Бога в единую субстанцию и отрицающий таким образом идею первичности Бога. Бог растворяется в природе, он является безличным духом, внутренне свойственным природе. Такой взгляд присущ философам эпохи Возрождения и Нового времени. С пантеизмом связаны идеи о несотворенности мира Богом (антикреационизм), о бесконечности Вселенной, о естественной закономерности в природе. К числу выдающихся христиан-

ских богословов этого периода с воззрениями близкими к пантеизму относятся: Иоанн Скот Эриугена (810–877), Мейстер Экхарт (1260–1328), Николай Кузанский (1401–1464). Первое открытое выражение пантеистическое мировоззрение нашло в философии Джордано Бруно (1548–1600), а «Этика» Бенедикта Спинозы (1632–1677) стала главным источником, через который пантеизм получил распространение в Европе. В течение XIX века в Европе пантеизм многими расценивался как религия будущего, привлёк внимание таких мыслителей, как: И.Г. Фихте (1762–1814), Ф.В. Шеллинг (1775–1854) и Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) в Германии; Генри Дэвид Торо (1817–1862) в США; Лев Толстой (1828–1910) в России. В конце XX века пантеизм начал заново возрождаться. Пантеисты настаивают на необходимости экологического сознания в обществе и СМИ.

Деизм (от лат. «deus» – бог) – религиозно-философское направление, признающее существование Бога и сотворение Им мира, но отрицающее большинство сверхъестественных и мистических явлений, божественное откровение и религиозный догматизм. Деисты считали, что, дав первоначальный толчок движению материи, а также законы миру, Бог не оказывает с того момента никакого воздействия на окружающий мир и на человека. Мир развивается по естественным законам, и человек их может познать. Человек обладает возможностью на самостоятельную и активную деятельность в своей жизни. Он не зависит от божественной воли. Основная критика традиционных религий со стороны деизма заключается именно в обвинении в необоснованном догматизме. Последователи деизма считают, что священные писания – лишь плоды человеческой мысли, а не слова Бога, и поэтому на них невозможно строить мировоззрение. Появившись в Средние века, деизм наибольшее развитие получил в XVII–XVIII вв. в связи с развитием механики. Механика как бы подтверждала наличие первотолчка, включившего механизм вселенной. Деистическая позиция позволяла отказаться от идей божественного откровения, провидения, от религиозной догматики и обрядности. Деисты выступали за веротерпимость и свободу совести. Представители данного направления: Г. Чербери (1583–1648), Э. Шефтсбери (1671–1713), Д.Э. Коллинз (1676–1729), Ф. Вольтер (1694–1778), Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), Т. Джефферсон (1743–1826), М.В. Ломоносов (1711–1765), А.Н. Радищев (1749–1802) и др.

Атеизм (от др.-греч. «ἄθεος» – «отрицание бога») – сознательное отрицание идеи Бога. Это сторона мировоззрения, совокупность взглядов, характеризующихся неприятием религиозных представлений о мире. Атеистические идеи находили выражение в искусстве, художественной литературе, народном творчестве, научных, этических, философских и других сочинениях. Буквальный перевод слова атеизм – безбожие, что сразу под-

черкивает негативный акцент в этом термине. Но на деле атеизм – это позитивное знание и гуманистическая, жизнеутверждающая мировоззренческая позиция. Атеизм, в отличие от религиозного нигилизма, не игнорирует общечеловеческие ценности религии, но освобождает их от мистического ореола, тем самым, обнажая и усиливая их земное, мирское содержание. Вере в сверхъестественное он противопоставляет веру в истинность приобретенного практически путем опыта и научного познания, а преклонению перед церковными авторитетами – собственную критичность. Но главное: не соглашаясь с идеей загробного бытия, атеизм повелевает ценить земную жизнь как единственное пространство сравнительно краткого и хрупкого существования каждого человека, как величайший дар природы. Именно поэтому он предписывает человеку повиноваться не вере в сверхъестественное, а законам природы, дающим личности ориентиры свободной деятельности и возможность наиболее полного личного самоутверждения. Таким образом, атеизм, в своих высших проявлениях, базируется на материалистическом мировоззрении и гуманистических ценностях и идеалах. Эта линия в развитии атеизма наиболее яркое воплощение нашла в работах Л. Фейербаха (1804–1872), К. Маркса (1818–1883), Ф. Энгельса (1820–1895), З. Фрейда (1856–1939), Э. Фромма (1900–1980), Ж.-П. Сартра (1905–1980), А. Камю (1913–1960) и Б. Рассела (1872–1970).

Светский гуманизм – течение в культуре разных исторических эпох, главной чертой которого является защита достоинства человеческой личности, ее права на счастливую жизнь на земле, на свободное развитие, в том числе духовное. Светский (секулярный) гуманизм (англ. *Secular humanism*) – одно из направлений современной философии гуманизма, мировоззрение, которое провозглашает человека, его право на счастье, развитие и проявление своих положительных способностей наивысшей ценностью. Гуманистическое мировоззрение противопоставляется религиозному, не признаёт существования сил, стоящих выше человека и природы. Светский гуманизм утверждает способность и обязанность вести этический образ жизни без привлечения гипотезы о существовании Бога. Светский гуманизм выделился из гуманистического движения в ответ на критику гуманизма религиозными фундаменталистами. От религиозного гуманизма отличается тем, что отвергает религиозную веру как принципиально иллюзорный способ ориентации человека в мире. Как утверждает Декларация светского гуманизма (1980 г.), принципы современного светского гуманизма способствуют использованию научных и технических достижений в деле улучшения условий существования человека. Это ведёт к сокращению нищеты, бедствий и болезней в различных ча-

стях земного шара, к увеличению средней продолжительности жизни, к улучшению транспортных и коммуникационных средств общения, к созданию условий достойной жизни для все большего и большего числа людей. Гуманистические идеалы освобождают сотни миллионов людей от слепой веры и суеверий, содействуют их просвещению и улучшению качества жизни. Светский гуманизм дает людям импульсы к решению проблем на основе разума и целеустремленности. Он преодолевает географические и социальные барьеры, расширяет горизонты человеческих возможностей и познания. Представители светского гуманизма: П. Куртц (1925–2012), Дж. Хаксли (1887–1975), В.А. Кувакин (р. 1939), В.Д. Жукоцкий (р. 1954) и др.

Отечественными исследователями истории свободомыслия отмечается то, что сам феномен свободомыслия в отношении религии не всегда был благотворным для развития культуры. Критериями благотворности тех или иных проявлений свободомыслия являются гуманистическая направленность, духовное раскрепощение человека, способствующее возрастанию его творческой деятельности, развитие способности критического осмысления действительности, преодоление авторитаризма и догматизма, содействие нравственному совершенствованию человека и общества. Признание религии, вплетенной в самые разные стороны социальной и духовной жизни человечества, творением самого человека, общества открывает возможность проникновения в глубины внутреннего мира личности и общества, в котором она существует.

Вопросы для самопроверки

- Дайте определение понятия свободомыслие. Чем оно отличается от инакомыслия, иноверия и вольнодумства?
- Какие формы свободомыслия вам известны?
- Чем отличается нигилизм от богоборчества?
- В каком контексте развития общества религиозный индифферентизм становится осознанным проявлением свободы мысли?
- В чем состоит отличие натурализма от пантеизма?
- Какова разница между богоборчеством и атеизмом?
- В чем состоит отличие атеизма от светского гуманизма?
- Всегда ли свободомыслие является благотворным для общественного развития?

Рекомендуемая литература

Основная литература:

Основы религиоведения. Учебное пособие / Ю.А. Бабинов. – М.: Вузовский учебник, НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 180 с.

Павловский, В. П. Религиоведение [Электронный ресурс]: учеб. пособие для студентов вузов / В.П. Павловский, Н.Д. Эриашвили, А.В. Щеглов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 319 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=391149> (15.10.2015)

Писманик, М. Г. Религиоведение [Электронный ресурс]: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение» / М.Г. Писманик. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 279 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=391148> (15.10.2015)

Религиоведение: учебник для академического бакалавриата. 2-е изд. Под ред. И.Н. Яблокова / И. Яблоков, Ф. Ацамба, Н. Бектимирова и др. – Юрайт Москва, 2015. – 502 с.

Религиоведение [Электронный ресурс]: Учебник / Данильян О.Г., Тараненко В.М. – 2 изд., перераб. и доп. – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 335 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=493552> (24.11.2015)

Социология религии [Электронный ресурс]: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В.И. Гараджа – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 304 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=486511> (24.11.2015)

Дополнительная литература:

Вышегородцева О.В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.

Декларация светского гуманизма [Электронный ресурс] – URL: <http://wpcf-unesco.org/rus/offpap/top10/secdec-r.htm>

Культура веры. Путеводитель сомневающих. Авторский проект А. Колодина [Электронный ресурс] – URL: <http://religiocivilis.ru/> (25.11.2015)

Джон Ф. Макартур Натурализм как религиозная система [Электронный ресурс] – URL: <http://www.propovedi.ru/resource/naturalism-as-a-religious-system/>(3.12.2015)

Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000–2001. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.

Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. – М.: Центр, 2000. – 240с.

РАЗДЕЛ II

Основные направления свободомыслия в новейшей истории

Современное свободомыслие как идейное направление представлено многими учениями, начиная от крайне нигилистических и кончая гуманистическими. Свободомыслящие авторы в анализе религии, человека, гуманизма опираются на традиции просветительства и ряд актуальных идей философии XVIII–XIX вв. В их мировоззрении явно прослеживается плюрализм философских и социально-политических систем, что делает современное движение свободомыслящих довольно разобщенным в идейном плане.

Тема 1. Нигилизм, антиклерикализм и атеистический экзистенциализм

Нигилистическое направление в современном свободомыслии берет свое начало от Ф. Ницше – автора произведений «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Антихристианин» и др. Ницше характеризует свою философию как «нигилизм», считая, что он стоит у порога истины, добра и гуманизма. Философ различает два вида нигилизма: пассивный и активный. Пассивный нигилизм – знамение слабости, регресса воли и духа. Активный является «знаком повышенной мощи воли и разума». Согласно ему, все прежние цели и ценности, идеалы и верования перестали соответствовать требованиям будущего дня.

Ф. Ницше считает, что, несмотря на новейший культурный прогресс в различных областях жизни, люди в настоящее время клонятся к упадку. Поэтому он усматривает высшую задачу своей собственной жизни в том, чтобы бороться всеми силами ума против этого упадка в человеческой культуре. Бог, с его точки зрения, в этом плане ничего сделать не может. Бог есть простая «гипотеза», в которой ни один здравомыслящий человек больше не нуждается. «Бог мертв», утверждает Ницше. Необходима «свобода воли» и «творческая интуиция», с помощью которых произойдет прорыв в будущее. Отсюда стержнем его философии становится «переоценка всех ценностей», в частности христианских. Философ считает, что христианство расслабляет человека, делает его безвольным. Ему он противопоставляет новую «религию религий», основу которой составляет идея вечного возвращения. Существует фатальная предопределенность всего сущего. Будущее есть опровержение прошлого. В результате вечного возвращения появляется сверхчеловек, который является единственной целью человечества. Здесь на смену Бога Ницше ставит сверхчеловека. Пока еще ни-

когда не было сверхчеловека, но он появится, так как в нем заключается цель мирового развития, он есть «смысл земли». Этот последний должен занять место умершего Божества. Основная ценность сверхчеловека – воля к власти. Своей волей он творит все существующее на земле. «Господствовать – и не быть больше рабом Божиим: осталось лишь это средство, чтобы облагородить людей».¹ Отрицая Бога, Ф. Ницше одновременно отвергает вечную, загробную жизнь. Вместе с тем философ отрицал существование человеческой души как субстанции, соединенной с телом. На его взгляд, если нет в человеке относительно самостоятельной души, то нет в нем и свободной воли.

На втором этапе эволюции своих взглядов Ф. Ницше считает необходимым освободиться от трех великих ересей: религиозных, метафизических, моральных. Ницше ценит непосредственно ощущаемый чувственный мир, исследование «ближайших вещей», оставляя в отдалении метафизические проблемы. Касается философ и причин возникновения и существования религии. В своей работе «Происхождение трагедии из духа музыки», рассматривая античную мифологию, Ф. Ницше подчеркивает: чтобы земная жизнь была хоть сколько-нибудь сносна, греки создавали в своей фантазии прекрасную надземную жизнь со светлыми олимпийскими богами и примирялись с печальной жизнью на земле. Религия озаряет солнечным сиянием постоянно измученных людей и создает им хоть какое-то благоприятное, пусть призрачное, положение.

Элементы религиозного нигилизма в антиклерикально-бунтарском течении: антиклерикализм Лео Таксилья.

Лео Таксиль (настоящее имя Мари Жозе Габриэль Антуан Жоган-Пажес (1854 –1907)) – французский писатель и журналист, известный противник католицизма и клерикализма. Таксиль известен прежде всего продолжавшимся 12 лет масштабным «антимасонским» розыгрышем, жертвами которого стали Папа Римский и многие французские священники. С пятилетнего возраста Лео Таксиль воспитывался в иезуитском монастыре. Осознав социальный вред религиозной идеологии, Таксиль выступил с разоблачительными произведениями против католической церкви. Его остроумно написанные статьи и книги пользовались большой популярностью. Католическое духовенство встретило в штыки его сочинения и пыталось искоренить «вредные» идеи, распространяемые отпавшим от церкви «блудным сыном».

В 1879 году в Париже вышла его книга «Скуфь и скуфейники», которая должна была показать читателям отрицательные стороны папства.

¹ Ницше Ф. Злая мудрость // Соч., М.Л., 1990. – Т. 1. – С. 734.

В русском издании книга называется «Священный вертеп». В 1882 году написана «Забавная Библия» (впервые была издана в июне 1897 года, вскоре после скандального раскрытия мистификации Таксила на заседании Парижского географического общества). Сам Лео Таксиль о «Забавной Библии» писал: «Забавная Библия не будет содействовать укреплению религии, а, напротив, разъяснит читателям, во что и почему не надо верить.» В 1884 году написано «Забавное Евангелие», где предметом критики выставлен Новый Завет. Характерный комментарий к советскому изданию «Забавного Евангелия» следующий: «В яркой, остроумной форме автор раскрывает многочисленные противоречия Нового завета, мифичность евангельских легенд о «жизни и деяниях» христианского мессии. У читателя не остается сомнений в том, что евангелие не содержит ничего божественного, а представляет собой сборник древних легенд, написанных разными людьми и в разное время.» Так же, в 1879–1884 годах написаны сатирические антирелигиозные памфлеты: «Любовные похождения папы Пия IX», «Сын иезуита», «Семейство Борджиа», «Отравитель Лев XIII и пять миллионов каноников» и другие.

Однако вскоре в жизни Таксила наступил момент, когда писатель кардинально изменил своим взглядам на религию. В 1885 году он заявил о своем переходе в католицизм, был принят в лоно католической церкви и отрекся от своих прежних работ, которые он писал для Антиклерикального союза. Это послужило причиной его исключения из союза три месяца спустя. Иезуиты высоко оценили это «чудесное обращение». Один из видных деятелей иезуитского ордена Грубер писал: «Прошел всего год, и вследствие папских молитв луч божьей благодати коснулся одного из закоренелых атеистов и врагов церкви, публициста, который более других способен к осуществлению призыва заместника Христа на земле.» В 1887 Лео Таксиль удостоился величайшей чести, получив личную аудиенцию у Папы Римского. Лев XIII во время приема сказал Таксилю, что жизнь писателя нужна для борьбы за католическую веру.

В 1890-х Лео Таксиль написал ряд произведений, в которых разоблачается масонство. Каждое его новое произведение церковь встречает с восторгом. Иезуиты восхваляли его труды «Братья трех точек», «Дьявол и революция» и другие, способствовали их распространению. Поток антимазонских писаний разливался все шире. В 1893 году был опубликован «Дьявол в девятнадцатом веке». На титульном листе стояло имя доктора Батайля (псевдоним сотрудника Таксила доктора Гакса). Значительную часть этого труда написал сам Таксиль.

Венцом «разоблачительной» деятельности Таксиля и его сподвижников явились сенсационные мемуары мисс Воган (псевдоним секретаря Таксиля Фифи Лемс). В мемуарах рассказывалось, будто мисс Воган была обручена с главой бесов Асмодеем, совершила с ним путешествие на Марс и получила в подарок кусочек хвоста льва святого Марка. Воган завела оживленную переписку с высшими иерархами церкви. Личный секретарь Льва XIII прислал ей папское благословение.

В 1896 году Таксиль стал одним из организаторов антимасонского церковного конгресса в Тренто. Некоторые делегаты этого конгресса выразили сомнение в существовании Дианы Воган и достоверности ее книги. В ответ на это Таксиль пообещал представить мисс Воган общественности на заседании в Большом зале Географического общества в Париже 19 апреля 1897 года. В своей речи на этом собрании он заявил, что на протяжении последних двенадцати лет разыгрывал католическую церковь при помощи двух своих друзей, доктора Карла Хакса и профессиональной машинистки Дианы Воган. На выступлении Таксиль сказал: «Папа побуждал всех срывать маску с масонов. Я сорвал маску с католического невежества, фальши и суеверия... Я доказал, что Папа и высшие сановники церкви верят в этот абсурд...» Впоследствии эту речь целиком перепечатали ведущие французские газеты.

Этот скандал нанес большой ущерб авторитету Папы и церкви. Лев XIII отлучил Таксиля от церкви и предал анафеме. «Мы, – говорилось в папской булле, – провозглашаем, что отлучаем от церкви и анафематствуем того злодея, который именуется Львом Таксилем, и изгоняем его от дверей святой божией церкви... Да будет он проклят всюду, где бы он не находился: в доме, в поле, на большой дороге, на лестнице, в пустыне и даже на пороге церкви. Да будет он проклят в жизни и в час смерти. Да будет проклят он во всех делах его, когда он пьет, когда он ест, когда он алкает и жаждет... Да будет проклят он во всех частях своего тела, внутренних и внешних... Да будет он проклят во всех суставах членов его, чтобы болезни грызли его от макушки головы до подошвы ног...»¹

Таксиль сразу же вновь занялся антиклерикальной деятельностью. В частности, он обновил «Священный вертеп», а также «Забавные» Библию и Евангелие. В новом издании «Забавной Библии» он прямо обращается к Папе:

«Святейший отец! Говорят, что после 19 апреля сего года вы стали недовольны двадцатым годом своего святого владычества. Неожиданная

¹ Лео Таксиль. [Электронный ресурс] URL: <http://kritix.ru/religion-and-atheism/261-leo-taksil>

развязка моей шуточной мистификации, говорят, привела вас в ярость, как какого-нибудь простого смертного. Ну, еще бы! Осознать, что тебя дурачили на протяжении целых двенадцати лет, и кто! – вольнодумец! – это, разумеется, вещь весьма неприятная для непогрешимого представителя всеведущего и всемогущего Бога...»¹

В дальнейшем Таксиль пишет еще некоторые антиклерикальные произведения, а также занимается публицистикой. Время было на его стороне: католицизм уже воспринимался как дикая и примитивная идеология. Во Франции конца XIX в. можно было открыто говорить об отделении церкви от государства. Фактически был сформирован правительственный «левый» кабинет во главе с Луи Комбом, который был последовательным антиклерикалом. Кабинет демонстративно порвал дипломатические отношения с Ватиканом и отказался от любого сотрудничества со священнослужителями, настаивая на светском обществе. Уже в 1905 году антиклерикалы победили. Церковь была отделена от государства, причем во Франции тех лет – это был жесткий принцип. Фактически за вмешательство церкви в политику государства могли последовать санкции или даже удаление от политики. Четко указывалось, что светское государство – это ценность. Несомненно, в данном процессе Лео Таксиль сыграл свою роль, поскольку являлся одним из самых активных сторонников отделения церкви от государства.

Книги Лео Таксиля были хорошо знакомы советскому читателю. В 1961 году на русский язык была переведена «Забавная Библия», в 1963 г. – «Забавное Евангелие», в 1965 г. – «Священный Вертеп». В дальнейшем эти три книги много раз издавались в СССР. В современной России Лео Таксиль известен как французский публицист и антиклерикал. Его произведения в определенном отношении актуальны и сегодня, поскольку Таксиль в ироничной форме разоблачает как Библию (Ветхий и Новый Завет), так и служителей католического культа, замечая весьма тенденциозные особенности их поведения, характерные во многом и для коллег из других ветвей христианства.

Атеистический экзистенциализм.

Термин «атеистический экзистенциализм» был впервые введен французским философом Ж. П. Сартром (1905–1980) в его публичной лекции «Экзистенциализм – это гуманизм», а также в лекции «Бытие и ничто». В лекции «Экзистенциализм – это гуманизм» он дает определение экзистенциализма как учения, «...которое делает возможной человеческую

¹ Лео Таксиль. [Электронный ресурс] URL: <http://kritix.ru/religion-and-atheism/261-leo-taksil>

жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность»¹. Прежде всего философ подчеркивает, что человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Отсюда он делает вывод, что «...нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал»². По мнению Сартра, идея Бога есть идея бесконечного, личного Абсолюта, бесконечного для-себя-в-себе, идея бесконечной, сознательной самотождественности. Однако эта идея самопротиворечива. Сознание исключает самотождественности, и самотождественности исключают сознание. Это не просто означает, что Бог не существует: Его не может быть. Поскольку утверждать существование Бога означает высказывать самопротиворечивую мысль. Не может быть Бога, и, потому, человек, стремящийся к Божественности, обречен на крушение.

Для Ж. П. Сартра главное – это человек, и он сам ответственен за свое существование. С этой концепцией у Сартра тесно связана идея свободы. Философ убежден, что если бы Бог и существовал, то это ничего бы в мире не изменило. Человеческая свобода, являющаяся фундаментальной и неотъемлемой характеристикой человеческого «бытия-для-себя», несовместима с активностью Бога. Но в то же время, по Сартру, свобода – тягчайший груз, который человек несет постоянно до самой смерти, «человек осужден быть свободным». Но и при этом, несмотря на заброшенность в этот мир, человек сам, по собственной воле, а не по воле Бога решает свою судьбу. Сартр выводит из атеизма важные заключения. Важнейшим из них является следующее: если Бога нет, то нет и общеобязательного морального закона, и набора абсолютно установленных ценностей. Поэтому в своей лекции по гуманизму он может сказать: «Достоевский написал, что если Бог не существует, то все позволено. Это исходная точка экзистенциализма». Человек является единственным источником ценностей, и индивиду остается творить или выбирать собственную шкалу ценностей, его собственный идеал.

Согласно другому представителю атеистического экзистенциализма А. Камю (1913-1960), мир неразумен, и в нем нельзя найти никакого значения. Человеческий разум естественно обречен искать ясности о значении мира, человеческой жизни и истории в частности; однако он не может

¹ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 320

² Там же. – С. 323.

найти никакого значения ни в мире вне человека, ни в самой человеческой жизни. И через восприятие этого факта возникает чувство абсурда. Мир l'esprit absurde (абсурдного разума) – это мир без Бога и мир, в котором нет абсолютных объективных ценностей. Все же именно в таком мире, по Камю, должны жить люди, по крайней мере те, у кого есть мужество сделать это. И убежденность человека в абсурдности мира должна руководить его поведением. Поэтому Камю поднимает вопрос о самоубийстве. Однако он делает это только для того, чтобы отрицать самоубийство как решение. Он отрицает его не потому, что оно аморально, но потому, что оно означает капитуляцию перед абсурдностью, сдачу ей мира и человеческой жизни. Однако абсурд не имеет значения, пока человек держит себя вне его и борется с ним: если кто-то полностью погружается в него, как в случае самоубийства, то его бытие перестает быть абсурдным. Правильное поведение человека, сознающего абсурд, заключается в жизни в абсурде, в восстании против него, без совершения самоубийства или, с другой стороны, иррационального прыжка. Эта борьба делает жизнь достойной того, чтобы жить.

Сартр и Камю говорят о человеке и для человека, который потерял или никогда не имел веры в Бога и который в то же время не в состоянии удовлетвориться тем удобным представлением, что атеизм не делает различия между человеческим существованием и его проблемами. Они оба пытаются показать последствия атеизма, как они их видят, и объяснить одинокому и отчужденному человеку ситуацию, в которой он находится.

Вопросы для самопроверки

- В чем заключается «активный» нигилизм Ф. Ницше?
- Дайте определение «новой религии» Ницше. Какой смысл вкладывает философ в свое утверждение о смерти Бога?
- Опишите основные идеи бунтарского антиклерикализма Лео Таксиля.
- Почему экзистенциализм Ж. П. Сартра характеризуется как «атеистический»?
- С чем связана идея самопротиворечивости Бога в философии Сартра?
- Что значит утверждение Сартра о том, что «человек осужден быть свободным»?
- Как, согласно А. Камю, возможно существование человека в «мире абсурда»?

Рекомендуемая литература

Основная литература:

Коплстон Фредерик. История философии. XX век / Пер. с англ. П.А. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.

Лео Таксиль. [Электронный ресурс] – URL: <http://kritix.ru/religion-and-atheism/261-leo-taksil> (24.11.2015)

З.П. Трофимова Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998; Также [Электронный ресурс] – URL: – <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html> (12.09.2015)

Шейнман М.М. Вера в дьявола в истории религии. – М.: «Наука», 1977; также [Электронный ресурс] – URL: <http://vikent.ru/author/2707/> (24.11.2015)

Дополнительная литература:

Трофимова, З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие [Текст]: Научное издание / З. П. Трофимова. – Москва: МГУ, 1992. – 128 с.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник / Пер. с нем. – Мн., 1997. – 704 с.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.1989. – 400 с.

Тема 2. Неопозитивистская и психоаналитическая критика религии (Б. Рассел, Р. Карнап, З. Фрейд, Э. Фромм)

Основоположителем *неопозитивистского* направления в современном западном свободомыслии можно считать английского философа, логика, математика, лауреата Нобелевской премии Б. Рассела (1872–1970). В своих работах «История западной философии», «Почему я не христианин», «Сущность религии», «Мистицизм и логика» и других Рассел считает, что наиболее плодотворной традицией в истории философии является антиклерикализм и стремление поставить теоретико-познавательное исследование на почву логики¹. Б. Рассел выявляет основные компоненты религии – поклонение, смирение, любовь.

Поклонение, отмечает ученый, трудно определить, потому что оно развивалось и изменялось по мере изменения и развития человека. В неразвитых религиях оно могло быть вызвано одним лишь страхом. Поклонялись всему, что обладало могуществом. Этот элемент существует и в по-

¹ См.: Трофимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html>

клонении Богу, но и здесь оно вызывается страхом и почтением к силе. Затем страх вытесняется любовью, и во всяком развитом культе он уже полностью отсутствует. Как только страх преодолевается, приходит радость созерцания. Но поклонение – это не только радость: рядом с ним должны быть благоговение и ощущение тайны, которые тоже не просто определить. Рассел разбирает разновидности поклонения, присущие религии. Прежде всего существует поклонение, которое требует, чтобы его объект был добрым, и не приемлет злого объекта. С другой стороны, существует бесстрастное поклонение всему существующему, независимо от того, доброе оно или злое. Есть поклонение только существующим в действительности объектам, и есть поклонение только тому, что принадлежит миру идеалов. Их можно назвать поклонение действительному и поклонение идеальному. Они соединяются в поклонении Богу, поскольку Бог существует в действительности и воплощает в совершенном виде идеальное.

Второй элемент всякой религии – смирение. Смирение проявляется в различных видах: одно – перед нашими личными горестями, другое – перед фундаментальным злом, существующим в мире.

Третий элемент религии – любовь. Здесь ученый показывает различие любви к Богу и любви к человеку. Он пишет: «Любовь к Богу созерцательна и полна почитания, тогда как любовь к человеку деятельна и полна служения».

Все три элемента связаны между собой. Б. Рассел стоит за создание некой единой, универсальной, мировой религии без догм.

В своих работах ученый критически относится к так называемым аргументам в пользу существования Бога, как-то: аргумент первопричины, аргумент естественного закона, аргумент целесообразности, нравственные аргументы, аргумент искупления несправедливости.

Выступая против теории личного бессмертия, Рассел подчеркивает, что он отрицает дуализм души и тела. Разум есть только серия случайностей, ограниченная определенными отношениями, т.е. памятью, привычками, обычаями. Последние связаны со структурой мозга, который после смерти разрушается. Ученый на основе данных естественных наук отмечает маловероятность того, что сознание продолжает существовать после полного разрушения мозговых структур.

Следуя традиции неопозитивизма, Б. Рассел основную задачу человечества видит в развитии науки. Он полагает, что только наука может помочь преодолеть страх, во власти которого человечество пребывало на протяжении долгих веков.

Особое место в истории логического позитивизма занимает немецко-американский философ и логик Рудольф Карнап (1891-1970). Для нас представляет интерес его логический анализ псевдовысказываний и выявление «метафизических слов без значений». Логический позитивизм (или логический эмпиризм), выступал направлением, отвергающим метафизику и стремящимся найти истину о мире исключительно с помощью естественных наук. Этому способствовали два главных тезиса логического позитивизма: 1) решение философской проблемы требует логического анализа языка, на котором формулируется проблема, и поэтому логика играет центральную роль в философии; 2) любая значимая теория, не являющаяся чисто логической или математической, должна быть доступна эмпирической проверке.

Р. Карнап вместе с другими логическими позитивистами разделял убеждение в том, что можно провести четкое различие между высказываниями, которые имеют познавательное значение, и теми, которые его лишены. В статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» (1932) Р. Карнап предложил называть такие лишённые познавательного значения предложения псевдовысказываниями, поскольку они, по его мнению, не имея значения, только «по видимости» являются утверждениями. А поскольку проблемы, как они формулируются в метафизике, предполагают в качестве «ответов» лишь такие псевдовысказывания, то и они сами являются «псевдопроблемами», не имеющими реального содержания. Из такого понимания псевдопроблемы вытекало, что метафизика является лишь «выражением чувства жизни»: «метафизик верит, что он действует в области, в которой речь идет об истине и лжи. В действительности он ничего не высказывает, а только нечто выражает, как художник».

В качестве примера «метафизического слова без значения» Карнап рассматривает слово «Бог». Вот, что он пишет: «в мифологическом употреблении слово имеет ясное значение. Этим словом (соответственно аналогичными словами других языков) обозначают телесное существо, которое восседает где-то на Олимпе, на небе или в преисподней и, в большей или меньшей степени, обладающее силой, мудростью, добротой и счастьем. Иногда это слово обозначает духовно-душевное существо, которое хотя и не имеет тела, подобного человеческому, но которое как-то проявляет себя в вещах и процессах видимого мира и поэтому эмпирически фиксируемо. В метафизическом употреблении слово «Бог» означает нечто сверхэмпирическое. Значение телесного или облаченного в телесное духовного существа у слова было отобрано. Так как нового значения слову не было дано, оно оказалось вовсе не имеющим значения. Правда, часто

выглядит так, будто слово «Бог» имеет значение и в метафизическом употреблении. Но выдвигаемые дефиниции при ближайшем рассмотрении раскрываются как псевдодефиниции; они ведут либо к недопустимым словосочетаниям, либо к другим метафизическим словам (например: «первопричина», «абсолют», «безусловное», «независимое», «самостоятельное» и т. п.), но ни в коем случае не к условиям истинности его элементарного предложения. У этого слова не выполнено даже первое требование логики, а именно требование указания его синтаксиса, т. е. формы его вхождения в элементарное предложение»¹.

Далее, Карнап утверждает, что даже если бы мы представили Бога гипотетическим существом с более высокими или даже с совершенными познавательными способностями, способным ответить на наши вопросы, в плане познания это бы нам ничего не дало. Так как, если это гипотетическое существо скажет нечто, что не может быть нами верифицировано, то сказанное не может быть нами также и понято. Для нас в этом сказанном не содержится тогда вовсе никакой информации, а лишь пустые звуки без смысла. Иными словами, по мнению, Карнапа, «то, что нам еще неизвестно, с помощью другого существа можно узнать; но то, что нами не может быть представлено, является бессмысленным, с помощью другого оно не может стать осмысленным, знай он сколь угодно много. Поэтому в метафизике нам не могут помочь ни Бог, ни черт.» (Там же)

Таким образом, в учении Р. Карнапа логический анализ выносит приговор бессмысленности к любой спекулятивной метафизике, к любому мнимому знанию из чистого мышления и чистой интуиции, которые желают обойтись без опыта. Этот приговор действителен для всей философии ценностей и норм, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины.

Фрейдистское направление. Основателем данного направления является австрийский психотерапевт З. Фрейд (1856–1939). Религиоведческие проблемы изложены в его работах: «Навязчивые действия и религиозные обряды», «Тотем и табу», «Будущность одной иллюзии», «Моисей и единобожие», «Введение в психоанализ». Приступая к изучению религии, ученый твердо убежден, что не существует Бога или какой-то сверхъестественной силы, которые могли бы выступить в роли создателей и управителей мира, определяющих человеческие судьбы. По Фрейду, рели-

¹ Erkenntnis / Hrsg. Carnap R, Reichenbach H. Leipzig, 1930-1931. Bd.1. Перевод выполнен А. В. Кезиным и впервые опубликован в журнале «Вестник МГУ», сер. 7 «Философия», № 6, 1993, с. 11–26. [Электронный ресурс] – URL: <http://kant.narod.ru/carnap.htm#n1>

гия возникает из беспомощности человека перед противостоящими явлениями природы и внутренними присущими ему инстинктивными силами. Фрейд поставил вопрос о необходимости изучения глубинных истоков религии, берущих свое начало в особенностях функционирования человеческой психики. Этот метод, по его мнению, должен раскрыть земные, человеческие основы всех религиозных представлений о рае, аде, Боге, добре и зле.

Фрейд считал, что религия – это не просто массовая иллюзия, но иллюзия, по своему происхождению и функциям схожая с неврозом навязчивых состояний. Как невроз, она возникает вследствие подавления первичных влечений и, подобно неврозу, с помощью стереотипных действий и ритуалов создает сложную систему психологических компенсаций, помогающих людям приспособиться к условиям своего существования.

В своих работах ученый особое внимание уделял психологической стороне религиозной веры. Ставит он вопрос и о сущности суеверий. Для него суеверия – результат проекции, перенесения человеком вовне своих бессознательных побуждений и мотивов. Смутно ощущая внутреннюю обусловленность своих поступков, но не находя им удовлетворительного объяснения, суеверный человек, подобно параноику, начинает помещать их источник во внешний мир. Таким образом, З. Фрейд пытается найти земное ядро религиозных представлений, свести небесное к земному. Он видит в религии мистифицированную психологию, которую наука должна очистить от груза «священных» наслоений.

Одним из источников религии ученый считал случайность, которая играет большую роль в жизни человека. Случайность подстерегает человека не только во внешнем, но и во внутреннем, психическом мире. Собственные поступки часто кажутся человеку случайными, навязанными какой-то внешней силой. Так, Фрейд подходит к мысли о роли бессознательной сферы в возникновении религиозного мироощущения. Другими источниками религии ученый считал такие психологические факторы, как чувство зависимости, страх, эгоизм и др.

Еще одним источником религии, по З.Фрейду, является культура общества в целом. Религия в обществе должна примирять людей с тяготами повседневной жизни, давать разрядку избыточному психическому напряжению. Ничего не меняя в действительной жизни людей, религия с помощью психологической иллюзии «разрешает» конфликт между внутренним миром и внешними, субъективными желаниями человека и объективными требованиями жизни. Квалифицируя религию как иллюзию, З. Фрейд выступает против тех, кто считает религию основой нравственно-

сти. Человек должен положиться на свои собственные силы. Только человек, освободившийся от власти авторитетов, может правильно употребить разум и понять мир и свою роль в нем объективно, не впадая в иллюзии.

Неофрейдизм. Среди представителей этого направления особенно большую роль играл Э. Фромм (1900–1980). В своих работах «Догма Христа», «Право любви», «Психоанализ и религия» Фромм пытается вскрыть природу религии. Под религией им понимается любая система взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом преданного служения. В таком широком смысле слова ни одна культура прошлого или настоящего, да, по-видимому, и будущего, не может рассматриваться как культура без религии. При этом люди могут поклоняться животным, деревьям, народу, классу и т.д. Вопрос вовсе не в том, религия это или нет, а в том, какова эта религия: способствует ли она дальнейшему развитию человека, реализации свойственных ему сугубо человеческих способностей или же препятствует его развитию.

Э. Фромм в работе «Психоанализ и религия», рассматривая религиозные переживания, выделяет следующие их особенности. Первой особенностью религиозных переживаний является удивление, изумление, осознание жизни и своего собственного существования, загадочной проблемы своей связи с миром. Другой характерной особенностью религиозных переживаний является «чрезвычайный интерес к смыслу жизни, самореализации человека, выполнению задачи, поставленной жизнью перед нами»¹. Третий элемент состоит в остром, осознании себя как отдельного и уникального существа, и страстном желании преодолеть ограниченность такой индивидуальности, став единым со всем существующим. Четвертый элемент он называет семантическим. Он пишет: «Религия в своих учениях, как и в своих ритуалах, говорит на языке, отличном от того, которым мы пользуемся в повседневной жизни, то есть на языке символов»².

Рассматривая развитие религии, Фромм отмечает, что уже с периода средневековья начинают проявляться ростки новой «индустриальной» религии. Развитие религии и философии после средневековья носит сложный характер. Оно характеризуется борьбой двух принципов: христианской, духовной традиции в теологической и философской формах и языческой традиции идолопоклонства. Эта борьба принимала множество различных форм, в результате чего появляется, по выражению Э. Фромма, «религия индустриализма и кибернетической эры». Первый шаг к такой религии

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – С. 290.

² Там же. – С. 303.

был сделан М. Лютером. По его мнению, индустриальная религия несовместима с подлинным христианством. Она низводит людей до положения слуг экономики и созданных их же руками машин.

Далее ученый делит все религии на авторитарные и гуманистические. Сущностью авторитарной религии независимо от того, выступает она в секулярной или традиционной религиозной форме, является самоуничтожение человека и полное подчинение высшей силе, власти. Посредством повиновения Богу – символу сильной власти – человек избегает чувства одиночества, обретает чувство защищенности, теряя при этом независимость и цельность. Согласно Фромму, светская авторитарная религия отвечает тем же самым принципам. Он подчеркивает, что в авторитарной религии Бог является символом власти и силы. Он – высшее существо, потому что обладает высшей властью, а человек в сравнении с ним совершенно бессилен.

В гуманистических религиях, к которым Фромм относит буддизм, раннее христианство и другие, Бог – символ собственных сил человека, которые он стремится реализовать в своей жизни. Эта религия сосредоточена на человеке и его способностях.

Развитие и существование религий Э. Фромм ставит в зависимость от научного и технического прогресса, которые дают возможность совершенствовать человеческие способности.

Вопросы для самопроверки

- Какие компоненты религии выделяет в своих работах Б. Рассел? Дайте определение каждому из них.
- Каким образом Рассел доказывает отсутствие личного бессмертия человека?
- Дайте определение логического позитивизма. Какие предложения в логическом позитивизме называются «псевдовысказываниями»?
- Какое определение слову «Бог» предлагает Р. Карнап? Раскройте логику его рассуждений.
- В чем заключаются причины возникновения религии в обществе, по мнению З. Фрейда?
- Какие аргументы приводит Фрейд в пользу своего утверждения о религии как о массовой психической иллюзии?
- Какие особенности религиозных переживаний выделяет в своих работах Э. Фромм?

- Почему, по мнению Фромма, «индустриальная» религия несовместима с христианством?
- Какие религии Фромм называет авторитарными, а какие гуманистическими?

Рекомендуемая литература

Основная литература:

Макеева Л.Б. Рудольф Карнап. Философы двадцатого века. Книга первая. – 2-е изд., переработанно и доп. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 367 с.

Трофимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998; Также [Электронный ресурс] – URL: – <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html> (12.09.2015)

Дополнительная литература:

Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения / [Пер. с англ.; сост., авт. предисл. и примеч. А. А. Яковлев]. – М.: Политиздат, 1987. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/whyiamno.txt> (3.12.2015)

Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989. – 456 с.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. – 400 с.

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. – 400 с.

Тема 3. Представители американского свободомыслия XX в.:

К. Ламонт, Б. Данэм, П. Куртц, Г. Парсонс.

Эволюционный гуманизм Дж. Хаксли

Американский философский натурализм: критический анализ религиозного учения о бессмертии К. Ламонтом.

Американский философ и общественный деятель Корлисс Ламонт (1902 –1995) является создателем теории натуралистического гуманизма, впоследствии ставшего основой для возникновения одного из направлений гуманистической мысли – светского гуманизма. Ему принадлежит заслуга в критике религиозного понимания человека, особенно в анализе христианской теории личного бессмертия, смысла человеческого существования.

Основной тезис натуралистического гуманизма состоит в признании того, что все существующее в этом мире является продуктом естественного развития без какого-либо сверхъестественного вмешательства. Натурализм, подчеркивает К. Ламонт, рассматривает человека, землю и вселен-

ную как часть великой природы. Само существование связано с природой и вне природы ничего не существует.

К. Ламонт выступает против теории личного бессмертия человека. По его мнению, в бесконечном и удивительном космосе «бог, действующий со своей бесконечной мудростью в бесконечной среде, имеет другие, более великолепные планы, чем дать бессмертие весьма несовершенной и явно грешной породе человеческих созданий, которые только недавно получили небольшой клочок в крохотном уголке вселенной»¹. Однако, как утверждает философ, деятельность Бога не ограничена нашей Землей. У него в распоряжении находится громадное пространство и масса времени. И не будет неразумным предположить, что и в других местах обширного Космоса могут существовать создания столь же высокого порядка, как люди, или даже гораздо более высокого порядка. Кроме того, по мнению Ламонта, в современном мире Богу мало что осталось делать, кроме выполнения функции «благосклонного поставщика» человеческого бессмертия. По мере того как Его личность становится все более неясной и пустой, прежнее ощущение тепла и близости, ассоциировавшееся с Богом, исчезает, и самой популярной сверхъестественной Его заменой оказывается общение с умершими. Таким образом, по мнению Ламонта, потусторонний мир есть не что иное, как земной мир, перенесенный воображением человека на небо, а бессмертие души – это продолжительная жизнь человека в памяти людей. В то же время, отрицая любой вид личного бессмертия, Ламонт утверждает бессмертие человечества.

Итак, согласно натуралистическому гуманизму Ламонта, все формы сверхъестественного являются мифом, а Природа, как существующая независимо от сознания и находящаяся в постоянном изменении система материи и энергии, составляет полноту бытия. Человек является продуктом природной эволюции, его сознание неразрывно связано с деятельностью мозга и не имеет шансов выжить после смерти. Люди обладают способностью решать собственные проблемы, руководствуясь разумом и применяя научный метод. Этика составляет основу всех человеческих ценностей в посюсторонних (this-earthly) формах опыта и видах отношений и потому индивид достигает блага, гармонично сочетая личные желания и непрерывное саморазвитие с работой, вносящей вклад в благосостояние общества.

¹ К. Ламонт Иллюзия бессмертия. [Электронный ресурс] – URL: http://www.atheism.ru/old/Lam_7.html

***Освещение проблем истории взаимодействия ортодоксии и ереси
Б. Данэмом.***

Берроуз Данэм (1905 – 1995) – американский писатель, философ-материалист. Главные книги: «Человек против мифов» (1947), «Гигант в цепях» (1953), «Герои и еретики» (1963). Книга «Герои и еретики» представляет собой систему доказательств основной идеи автора: история человеческого общества есть непрерывный процесс борьбы между ортодоксальностью и ересью. Это, по мнению Данэма, есть главное, определяющее положение для всех политических и идеологических процессов истории. На самом же деле борьба между ортодоксальными и еретическими направлениями, борьба против официальной религиозной доктрины является лишь одной из сторон развития общественной мысли.

Термин «ересь» Данэм трактует довольно широко: по его мнению, ереси – это идеи, которые подрывают существующий общественный строй тем, что изменяют или грозят изменить распределение власти внутри общества. В этом определении понятию «ересь» придается универсальное значение. Из сферы религии это понятие переходит в сферу всех идеологических форм. Правда, в древнегреческом языке термин «ересь» применялся для обозначения отколовшихся от господствующих теорий философских и религиозных учений. Но в средние века, когда христианская церковь выступала в качестве наиболее общего синтеза и санкции существующего феодального строя, еретическими объявлялись те течения, которые были враждебными или оппозиционными по отношению к официальной религии.

По мнению Данэма, история философии находится в тесной связи с интересами различных группировок и с политической жизнью общества. При этом всю политическую историю Данэм пытается вложить в понятия «ортодоксальность» и «ересь», рассматривая эти понятия в их изменении, движении и показывая, как они при определенных условиях превращаются в свои противоположности.

Интересно отметить своеобразное отношение Б. Данэма к христианству. Ученый допускает, что Иисус был исторической личностью. Иисус рассматривается им как основатель христианства, а апостол Павел – как человек, распространивший в несколько измененном виде идеи Христа. Здесь Данэм отходит от исследования как общественных отношений, так и тех идейных концепций, которые обусловили возникновение христианства. Он рассматривает Христа не только как религиозного реформатора, но и как революционера, деятельность которого была направлена против рабовладельческой Римской империи. Иисус Христос, согласно Данэму,

был вождем, возглавившим борьбу вооруженного народа в период национально-освободительного движения. «Тайную вечерю» автор рассматривает как собрание группы революционеров, ужинающих накануне восстания, а слова Христа, обращенные к ученикам: «Один из вас предаст меня», – как предвидение, что один из учеников должен быть тайным агентом властей. Подобных переосмыслений Евангелия у Данэма довольно много. Евангелие воспринимается им, по существу, как революционный документ, а христианские идеи – как несущие в себе лучшие чаяния человечества.

Б. Данэм утверждает, что учение Христа было ересью по отношению к идеологии рабовладельческой Римской империи. По этому поводу он выдвигает соображение, согласно которому истинное учение Христа-революционера было искажено апостолом Павлом. Это он придал Христу черты Бога и направил людей от активности в политике к активности в вере, от революционной борьбы к нравственному совершенствованию человека. Тем самым Павел стал виновником превращения христианской ереси в ортодоксальное учение. Когда христианство стало официальной религией Рима, оно сделалось ортодоксией и на протяжении многих веков господствовало над всей духовной жизнью общества.

В целом и в основном Данэм признает и поддерживает гуманистический потенциал религиозной идеологии и религиозных организаций. Постоянным вкладом религии в культуру человека явилось сознание того, что «есть какие-то ценности, к которым требуется подходить серьезно... наука может стать религией, то есть ценностью, к которой следует относиться благоговейно»¹.

Секулярный гуманизм П. Куртца и экогуманизм Г. Парсонса.

Среди современных свободомыслящих большое влияние сейчас имеет секулярный гуманизм, представленный в работах американского философа П. Куртца (1927-2012). В своих трудах «Трансцендентальное искушение. Критика религии и паранормальное», «Полнота жизни» и др. он подчеркивает, что религию надо рассматривать не абстрактно, а в тесной связи с историей общества. Религия исторически возникает и исторически становится преходящей. Ученый, изучая причины возникновения веры в Бога, отмечает, что эта вера глубоко коренится в обычаях и традициях того или иного народа при определенной сильной поддержке церкви. Одну из причин существования религиозных представлений он видит в склонно-

¹ Данэм Б. Герои и еретики [Текст]: полит. история зап. мысли / Б. Данэм ; сокр. пер. с англ. И. С. Тихомировой ; ред. и вступит. ст. [с. 5-20.] И. Д. Панцхавы. – М.: Прогресс, 1967. – С. 330

сти людей к магическому мышлению и готовности его принять. При рассмотрении магического мышления решающую роль в нем философ отводит творческому воображению. В то же время многие секулярные гуманисты усматривают большую роль эмоций при возникновении религиозных представлений. Эмоции не только стимулируют и обостряют работу воображения, но и придают воображению определенное направление.

Рассмотрение религии связано у П. Куртца с анализом такого понятия, как «вера». Согласно ему, вера не просто интеллектуальное или познавательное состояние разума, она также несет в себе психологическую нагрузку. В вере огромную роль играют эмоции. При этом она всегда мотивируется определенными интересами, отношениями и этническими особенностями народов.

Секулярные гуманисты останавливаются также на проблеме сущности мистицизма. П. Куртц выделяет два значения мистицизма. В широком смысле слова мистицизм – это истолкование явлений природы и общества как имеющих в своей основе таинственное, необъяснимое, сверхъестественное начало. В этом смысле он присущ всем религиям. В более узком смысле мистицизм означает религиозно-философскую концепцию, признающую возможность непосредственного сверхчувственного общения человеческой души с Богом. Мистическое состояние сознания проявляется в фантастических видениях, галлюцинациях, экстазах и т.д. К мистическим состояниям Куртц относит спиритизм, сторонники которого верят в посмертное существование душ умерших и возможность общения с ними. По мысли Куртца, спиритические учения являются религиозными или квазирелигиозными по своей мотивации и функции.

В своих работах философы этого направления затрагивают проблемы гуманизма. Согласно П. Куртцу, Г. Стейну (р. 1930) и другим, гуманизм должен концентрировать основное внимание на смысле человеческого существования. Основным способом изменения существующего положения вещей в современном мире они видят в науке, морали и просвещении. Куртц предлагает выделить пять признаков гуманизма:

1. гуманизм предлагает набор ценностей и достоинств, вытекающих из признания человеческой свободы и самостоятельности. Этика гуманизма противостоит этике религиозно-авторитарной;
2. гуманизм отрицает идею сверхъестественного;
3. гуманизм привержен методу исследования, опирающемуся на разум и научную объективность;
4. гуманизм обладает своей нередуктивистской естественной онтологией, основанной на научном знании;

5. делом философов-гуманистов являются не только вопросы теории, но и воплощение идей гуманизма в практической жизни как альтернативы теистическим религиям.

Особое внимание Куртц уделяет проблемам гуманистической практики (пятый принцип). Если гуманизм нельзя считать верой, то каким образом он может удовлетворить экзистенциальную потребность всякого человека – потребность в смысле? Если мы отбрасываем веру в Бога как чистое безумство, то что мы можем предложить взамен?

В этой связи он предлагает ввести новое понятие, находящееся между религией, с одной стороны, и философией и наукой – с другой. Это понятие «евпраксифия» (eurpaxsofia; от лат. eu – блаженство, praxis – практика и sofia – мудрость). Куртц полагает, что, пока гуманизм – секулярный гуманизм – не перерастет в евпраксифию, ему не удастся покорить человеческих сердец, что он обязан совершить, если хочет завоевать признание. Таким образом, современный светский гуманизм заявляет о себе как об идейном движении, в котором теория и практика должны быть неразрывно связаны и органически дополнять друг друга.

В связи с анализом проблем экогуманизма нельзя не упомянуть труды известного ученого-марксиста, видного деятеля движения за мир Говарда Л. Парсонса (1918-2000). Одна из его первых крупных работ была посвящена гуманизму К. Маркса. Вместе с тем, во многих последующих трудах он разрабатывал идею натурализации человека и гуманизации природы. Его можно считать одним из предтеч современного антиглобализма, поскольку он резко критиковал транснациональные корпорации и западный военно-промышленный комплекс не только за гонку вооружений, но и за загрязнение и осквернение окружающей среды, за вывоз грязных технологий в развивающиеся страны, за бесконтрольное производство товаров, далеко не безопасных для потребителей. В целом, экологический гуманизм рассматривает экологические императивы в качестве ценностных оснований современной цивилизации, необходимые для сохранения всего живого на планете Земля, включая и самого человека. На этом строится коэволюционный подход, главный содержательный акцент которого сделан на взаимосвязанности и сопряженности жизненных процессов в живом и неживом, социальном и природном мирах, и который лежит в основе коэволюционной парадигмы как парадигмы согласованного развития общества и природы.

Теория эволюционного гуманизма Дж. Хаксли.

В области исследования религии имеется еще одна интересная концепция, изложенная в трудах английского философа, биолога, обществен-

ного деятеля Дж. Хаксли (1887–1975). Хаксли является основателем эволюционного гуманизма. Главный лейтмотив его концепции заключается в том, что религия является органом психосоциальной организации человека и касается вопросов человеческой судьбы. Придерживаясь позиции, что религиозные воззрения не являются врожденными, в труде «Религия без откровения» ученый подчеркивает, что их появление обусловлено определенными обстоятельствами, вытекающими из связи человека с природой, и, на более высокой ступени организации, с обществом. Анализируя религию как продукт человека, Дж. Хаксли считает, что она претерпевает, как и вся человеческая деятельность, определенные, а иногда и существенные изменения. История религии, по нему, есть история изменения, связанного с условиями жизни, с возрастанием человеческого опыта; история постепенного освобождения религиозных эмоций от таких элементов, как страх, и замена их более рациональными объектами. Действительно, отмечает ученый, религия возникает из чувства страха перед природными и социальными силами, с которыми человек постоянно сталкивался в процессе своего, как он отмечает, «психосоциального обмена». Под этим термином он имеет в виду психологическую и социальную адаптацию человека к существующей действительности и соучастие в ее развитии. Человек ищет объяснение миру и своего места в нем. Из этих попыток объяснения фактов возникают религиозные чувства, эмоции, переживания, составляющие, по мнению Хаксли, основу всякой мифологии.

В то же время, подмечает философ, сущностью религии является не просто вера в Бога или богов. Она есть «жизненный путь, искусство, которое способствует достижению добра». Именно человеческие желания, ценности, духовные возможности диктуют направление религии, концентрируясь в религиозном чувстве. История религии, продолжает он, подобно истории морали и науки, никогда не завершается. Она прогрессирует, «в ней откровение – есть открытие нового и доброго». Этим он еще раз подчеркивает динамический, развивающийся характер религиозных систем. Как мы видим, понятие «откровение», данное в работе Дж. Хаксли, не имеет ничего общего с христианским пониманием откровения. Оно носит у него секулярный характер и связывается с понятием морали.

Переходя к изучению современного общества, ученый делает вывод, что современные теистические системы несовместимы с человеческим прогрессом и познанием. Отсюда Хаксли ставит задачу создания такой религии, которая способствовала бы дальнейшему развитию человека и всего человечества. Эта «новая религия» должна выражаться в реалистических терминах, иметь дело с реальным миром и основываться на общечеловече-

ских ценностях. Новая религия должна быть открытой и саморазвивающейся системой.

Раскрывая подробно суть «новой религии», Дж. Хаксли подчеркивает следующие моменты, которым она должна удовлетворять. Она не должна ограничивать людей чем-то мистическим; в ней нет мифологической системы и соответственно религиозного ритуала. Напротив, она будет полностью очищена от элементов сверхъестественного и связана с «чистой» силой интеллекта и логикой. Новая религия будет осознавать, что этика и мораль являются основными принципами человеческой судьбы. Таким образом, делает он вывод, новая религия – это «организованная, унифицированная схема религии, которая в дальнейшем будет связана с новыми формами социальной жизни». Но, чтобы исполнить данную функцию, религии требуется определенное понимание духовных сил во Вселенной, определенная картина космоса, в которой судьба человека является образцом, определенная мобилизация эмоциональных и духовных сил для работы внутри самого себя, определенная позиция по отношению к индивидуальным и социальным проблемам существования. И все это может быть сконцентрировано лишь в «новой» религии гуманизма, или, иначе, «религии человечества».

Вопросы для самопроверки

- Дайте определение натуралистического гуманизма К. Ламонта.
- Почему идея личного бессмертия, по мнению Ламонта, является иллюзией?
- Дайте определение истории развития общества с точки зрения Б. Данэма. Что означает у него термин «ересь»?
- Каким предстает Иисус Христос и христианство в учении Данэма?
- Какие причины возникновения веры в Бога выделяет в своей теории П. Куртц? Что означает введенное им новое понятие «евпраксофия»?
- Перечислите пять признаков секулярного гуманизма.
- Дайте анализ основных идей экологического гуманизма.
- Что означает теория «психосоциального обмена» в философии Дж. Хаксли?
- Какое значение вкладывает Хаксли в понятие «откровения»? Какова, на его взгляд, должна быть «новая религия» современного общества?

Рекомендуемая литература

Основная литература:

Балашов Л.Е. Гуманистический манифест. – М., 2000. – 15 с.

Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека: Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов.– М.: РГО, 2005.

Данэм Б. Герои и еретики [Текст]: полит. история зап. мысли / Б. Данэм; сокр. пер. с англ. И.С. Тихомировой ; ред. и вступит. ст. [с. 5–20.] И.Д. Панцхавы. – М.: Прогресс, 1967. – 504 с.

Ламонт К. Иллюзия бессмертия. [Электронный ресурс] – URL: http://www.atheism.ru/old/Lam_7.html (16.09.2015)

Современный гуманизм. Аналитический обзор. Книга Ю. Черного [Электронный ресурс] – URL: [http://www.humanism.\(1.09.2015\)](http://www.humanism.(1.09.2015))

Трофимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998; Также [Электронный ресурс] – URL: <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html> (12.09.2015)

Дополнительная литература:

Кувакин В. Твой рад и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алетейя, М.: Логос, 1998. – 360 с.

Кудишина А.А. Современный гуманизм как феномен культуры: философско-культурологический анализ. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.dissercat.com/content/sovremennyi-gumanizm-kak-fenomen-kultury-filosofsko-kulturologicheskii-analiz#ixzz3pE3tWWd1> (12.10.2015)

Современный гуманизм: Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – Сост. В.А.Кувакин. Общ. ред.: А.Г.Круглов, В.А.Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 141 с.

Трофимова, З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие [Текст] : Научное издание / З. П. Трофимова. – Москва: МГУ, 1992. – 128 с.

Туман-Никифоров, А. А. Постигание природы и сущности человека: от философской антропологии до гуманологии [Электронный ресурс]: монография / А. А. Туман-Никифоров, И. О. Туман-Никифорова. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2013. – 226 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=492500> (12.10.2015)

Тема 4. Проблемы религии и теологии в творчестве философов-постмодернистов

В концепциях почти всех мыслителей постмодернистского направления (как религиозной, так и внерелигиозной ориентации) обнаруживается обращение к проблеме Абсолюта, рассматриваемого в качестве основания существующего мира. Постмодернисты утверждают принципиальную *невыразимость* Абсолюта, трактуя его по-разному. Обращение к невыразимому и непредставимому, вероятно, связано с нежеланием постмодернистских мыслителей принимать современное посткапиталистическое общество, в котором господствует насилие, а ценность определяется, прежде всего, денежным измерением, в качестве подлинной реальности. Ответственность за социальные пороки они возлагают на западноевропейскую культурную традицию, являющуюся, с их точки зрения, прежде всего, рационалистической. Поэтому в концепциях постмодернистов отдается предпочтение художественным, мистическим и интуитивным формам познания.

Постмодернисты религиозной ориентации – Д. Р. Гриффин (р.1939) и Х. К. Смит (р.1919) рассматривают невыразимую божественную реальность в качестве причины и источника смысла всего существующего. При этом, следуя пантеистической традиции, они полагают, что божественная реальность не существует сама по себе, а воплощается в конечных вещах и их взаимодействиях. Гриффин называет абсолютную реальность «творящим опытом». Изначально «творящий опыт», по мнению философа, воплощен в Боге и без Бога не существует. В свою очередь, и Бог немислим без него¹.

Невозможность рационального познания и невыразимость Абсолюта утверждают и представители внеконфессиональной позиции постмодернистской философии. Французский философ Ж. Деррида (1930-2004) полагает некое иное, не постижимое ни чувственным, ни рациональным путем. Познание невыразимого существования возможно только через особый род творчества, включающий в себя мистические элементы, называемый философом «деконструкцией». Посредством деконструкции, по мнению Дерриды, можно освободиться от традиционных форм религии и атеизма, основанных на рационалистической традиции.

¹ См.: Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: [Электронный ресурс] диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.13. – Москва, 2002. – С. 81. – URL: http://krotov.info/history/20/krivova/torburg_02.html (7.10.2015)

Деррида наделяет деконструкцию магической силой и определяет ее подобно тому, как в негативной теологии трактуется Бог – через перечисление того, чем она не является. Деконструкция не есть анализ, так как «демонтаж структуры не есть регрессия к простому элементу – некоему неразложимому истоку». Деконструкция не есть критика, так как критика сама является темой или объектом деконструкции. Деконструкция не является методом, особенно, когда акцентируются его технические и процедурные стороны. Деконструкция не есть акт или операция, так как они предполагают участие субъекта. Деррида игнорирует субъекта творческой деятельности, трактуя деконструкцию как анонимное, спонтанное, самопроизвольное «событие», предшествующее наделению понятий смыслом и не нуждающееся ни в мышлении, ни в сознании, ни в организации со стороны субъекта. Деррида уподобляет деконструкцию священнодействию, посредством которого человек приобщается к иному. Деррида понимает деконструкцию как процесс, не ограниченный ни лингвистическими, ни грамматическими, ни семантическими измерениями. Деконструкция возвращает нас к истокам бытия, так как, по мнению мыслителя, помогает понять, как оно устроено. Деррида отказывается от понятия христианского Бога, рассматривая его трактовку в теологии в качестве «трансцендентального означаемого» и источника смыслов, всего существующего как проявление «логоцентризма». Истина не должна, с точки зрения мыслителя, быть центрирована, иерархизирована, рациональна. Абсолютизация роли разума привела к трактовке Бога как сущности, обладающей имманентным смыслом, подчиняющимся рациональному осмыслению и законам линейного детерминизма. В представлении христианских теологов об истине как запредельной, трансцендентной, недоступной, обольстительной и манящей, мыслитель видит проявление «фаллоцентризма». Под «фаллоцентризмом» Деррида понимает мужской стиль мышления, абсолютизируя сексуальную окраску христианского представления об истине.

В христианстве философ видит осуществление процедуры «вслушивания» в трансцендентальный мужской голос Бога, что разоблачается Дерридой и как «фоноцентризм». Он выступает против предпочтения устной речи письму, характерного для западноевропейской культурной традиции, в том числе и для христианства. Так, в христианстве истинным словом Бога считается его первое слово, слово сказанное. Звучащее слово, по мнению Дерриды, сливается в единое целое означаемое и означающее, не отсылая при этом к истокам смыслопорождения, что ведет к потере первоначального смысла слова.

Христианскому вероучению Деррида противопоставляет Письмо, под которым понимает различные виды зрительных начертаний, не обязательно лингвистических, устанавливающих определенные формы артикуляции или различения. Письмо обнаруживает гетерогенную и динамичную природу Абсолюта, получившую первоначальное воплощение в культурном опыте, предшествующем речи, который мыслитель называет «архио-письмом». Письмо Деррида наделяет качествами, противоположными характеристикам, которыми наделяется христианский Бог: «...далекое от всего возвышенного и всякого богатства, является совершенно незначительным, «отверженным» или «блудным сыном», «сиротой».

Отказ от традиционных понятий западноевропейской метафизики, в том числе и христианских, мы находим и в философии Ж.-Ф. Лиотара (1924-1998). Он утверждает невыразимость Абсолюта посредством утвердившихся в западноевропейской культуре понятий. Поиск неизведанного, по Лиотару, – это постоянное возобновление языковой игры, не допускающее полного впадения в бессмысленное повторение или энтропию. Только этот путь, с точки зрения Лиотара, соответствует современным условиям существования знания. Вера в истину, с точки зрения Лиотара, была лишь длительной демистификацией, лишь долгим упадком способности мистифицировать, выдумывать богов. На деле же, по Лиотару, мир – выдумка. Забвение прошлого, с точки зрения Лиотара, есть предварительное условие создания новых богов. Мыслитель полагает, что философия должна сбросить былую маску, которую она носила при царствовании единственной истины (во времена христианства) и надеть языческую, политеистическую маску.

Еще один философ-постмодернистского направления Ж. Бодрийяр (1929-2007) не принимает трактовки Бога и богопознания традиционными религиями, как и философских концепций, отрицающих божественную реальность, к которым он, в первую очередь, относит различные варианты психоанализа и его критического переосмысления. В качестве некоего Абсолюта Бодрийяр полагает невыразимую реальность, в которой господствует «соблазн».

«Философию соблазна» Бодрийяр излагает в эссеистической форме в своей книге «Соблазн», вышедшей во Франции в 1979 году. «Соблазн» не вписывается, согласно философу, ни в одну из философских концепций. В современном обществе сила соблазна проявляется в царстве видимости. Философ полагает, что манипулирование видимостями имеет большую силу, чем познание законов природы. Он наделяет соблазн чертами сходства с любовным обольщением, протестуя против взаимнопринудительных от-

ношений, свойственных современной цивилизации. Соблазн устанавливает отношения особого рода: дуально-дуэльные, состязательные и обладает свойственной этим отношениям разрушительной силой. Соблазн, с точки зрения Бодрийяра, разрушает всякий смысл и любую целесообразность. «Соблазн подстегивает случай разрушить божественный строй, пусть даже и трансформированный в строй производства и желания». Соблазн вовлекает в игру, которая уподобляется Бодрийяром особому символическому ритуалу.

Философ, в духе традиций французского Просвещения, разоблачает лицемерие католической церкви, наложившей, по его мнению, проклятие на соблазн, но с успехом пользовавшейся приемами обольщения. Церковь наделяла несуществующую сущность эзотерическими качествами. На самом же деле, «папа, великий инквизитор, великие иезуиты и теологи – все они знали, что Бога не существует, в этом их секрет и их сила». Сила, на которой держится, с точки зрения Бодрийяра, институт церкви представляет собой игру видимостей, скрывающую отсутствие истины. Стремлением к искажению истины Бодрийяр объясняет движения иконоборцев и почитателей икон. «Манящей иллюзией иконоборцев было отбросить видимости, чтобы дать истине Бога раскрыться во всем блеске иллюзий, потому что никакой истины Бога нет, и в глубине души они, наверно знали это, так что неудача их была подготовлена той же интуицией, которой руководствовались и почитатели икон: жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует)»¹.

В противовес существующим в современном обществе религиозным и светским ритуалам Бодрийяр предлагает обратиться к особой ритуальной форме, которая, с его точки зрения, является достоянием аристократической культуры, – игре соблазна. Бодрийяр протестует против тотального разоблачения действительности наукой и философией, лишаящего ее тайны и очарования. Мы видим, что в соответствии с популярной в эпоху Просвещения теорией обмана Бодрийяр считает понятие христианского Бога выдумкой, которая используется церковью для осуществления своего господства и манипуляции сознанием верующих. Он утверждает существование некоего Абсолюта как невыразимой первоосновы мира, которая обладает силой соблазна и сущность которой приоткрывается в игровой деятельности. В противовес религиозным ритуалам Бодрийяр предлагает особую форму культуры, в основании которой лежит азартная игра, делающая жизнь более интенсивной и насыщенной.

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – С. 115.

Трактовку Бога традиционными религиями не принимает и М. Фуко (1926–1984), провозглашая существование Абсолюта как первоосновы мира. С точки зрения Фуко, трактовка Бога должна строиться на основании «эпистемы», под которой мыслитель, в соответствии со структуралистскими представлениями, понимает структуру, определяющую условия восприятия и осмысления мира. История культуры, по мнению Фуко, распадается на отдельные периоды, в основании каждого из которых лежит определенная «эпистема». Упорядочивающим принципом внутри каждой эпистемы Фуко полагает соотношение «слов» и «вещей». Мыслитель выделяет в европейской культуре Нового времени три «эпистемы»: Ренессансную (XVI в.), классическую (XVII–XVIII вв.) и современную (начинается на рубеже XVIII–XIX вв.).

Во времена Ренессанса Бог, с точки зрения Фуко, трактуется как некая благая сущность, имманентная миру, чья благосклонность рассматривается как условие сходства или даже тождественности «слов» и «вещей». Познание понимается как погружение в божественную сущность посредством поиска неисчерпаемых подобий, «знание осуществляется благодаря «зазору» между подобиями, образующими начертания, и подобиями, образующими речь»¹. В классическую эпоху «слова» и «вещи», по мнению Фуко, утрачивают непосредственное сходство и соотносятся через мышление. Знак начинает что-либо означать только внутри познания и через него. «И если бог еще применяет знаки, чтобы говорить с нами через посредство природы, то он пользуется при этом нашим познанием и связями, которые устанавливаются между впечатлениями, чтобы утвердить в нашем уме отношение знания»². Тем самым обнаруживается зависимость христианских религиозных представлений от языка, что сильно пошатнуло веру в их абсолютность. В современную эпоху соотношение «слов» и «вещей» опосредуется, с точки зрения Фуко, языком, жизнью, трудом, препятствующим постижению Абсолюта. Провозглашая в качестве цели новой метафизики вопрошание всего того, что лежит за пределами всякого представления и является его источником и первоначалом, Фуко склоняется к представлению о невыразимости и непостижимости первоосновы мира.

Мыслитель отрицает христианскую трактовку Бога, так как она, по его мнению, предполагает рассмотрение Абсолюта не столько по ту сторону нашего знания, сколько по эту сторону наших фраз. На самом деле, по мнению Фуко, мы не можем утверждать существование или несуществование Бога, так как человек не в состоянии выйти за рамки наличного опы-

¹ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – С. 66.

² Там же. – С. 94.

та. Истина ищется человеком через посредство его слов, организма и производимых им предметов. Фуко предвещает появление новой мысли и видит свою задачу в том, «чтобы устроить человеку надежное убежище на той земле, где больше нет богов». Поскольку именно человек убил христианского Бога, раскрыв его языковую природу, он в полной мере должен нести ответственность за свое конечное бытие, осознавая преходящий характер собственной формы.

Исследование религии еще одним представителем постмодернистского направления в философии Ж. Батаем (1897–1962) представлено в таких его работах, как «Теория религии» (1948) и «Сумма атеологии» (1972). В концепции Батая сочетаются различные подходы к осмыслению религии, которые можно свести к двум основным – психологическому и социологическому. Смысловым ядром мировоззренческой позиции Батая является понятие «интимного». Ощущение «интимного», по мнению мыслителя, было свойственно человеку, когда он еще не вышел из животного состояния и не обладал отчетливым сознанием. Живя в единении с природой, человек, согласно Батаю, не знал насилия и подчинения, потреблял то, что щедро давала природа, ощущал каждое прожитое мгновение, не нуждался в орудиях труда, абстрактных понятиях, а также и в религиозных верованиях и культах. Философ сводит сущность любой религии к стремлению обрести ощущение «интимного», утрачиваемое человеком по мере развития общества. «Интимное», по мнению Батая, не поддается четкому определению. Тем не менее, мыслитель указывает на некоторые черты, присущие «интимному». «Собственно интимным можно считать то, что в своих проявлениях не отмечено печатью индивидуальности: то, как неслышно струится вода в реке, как стремятся в нескончаемую высь необозримые в своей прозрачности небеса»¹. Батай отвергает важнейший принцип гегелевской философии, утверждающий тождество бытия и мышления, и в духе постмодернистской философии обосновывает мысль о невозможности рационального познания «интимного». «Интимное», по мнению мыслителя, обнаруживает себя в поэтическом творчестве. Поэтическое видение мира, считает мыслитель, является одним из путей, уводящих от восприятия мира вещей, наделенных смыслом, чтобы в итоге оказаться перед фактом разрыва какого бы то ни было смыслового единства. В фантастическом мире поэзии Батай находит спасение от расчетливого и усредненного общества потребления и от религии, приспособившейся к его насущным потребностям.

¹ Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. – С. 62.

Батай выступает против претензий субъекта на основанное на рациональном знании господство над окружающим миром и на полный контроль своих действий и поступков, при этом абсолютизируя зависимость человека от воздействия социальных сил. Растворение личности в безличном, по мнению Батая, порождает экстатическое состояние, которое мыслитель противопоставляет смерти или атараксии, являющейся состоянием, подобным смерти. Экстатическое состояние он рассматривает как путь возвращения из «мира вещей», под которым Батай подразумевает социальную реальность с ее утилитарными проектами и целями, в лоно «интимного». Попыткой вырваться из утилитарного «мира вещей» и обрести «интимное» Батай объясняет и смысл религиозных обрядов и представлений. Посредством жертвоприношения «человек преодолевает состояние внутреннего разрыва, в котором оказывается в силу своего зависимого положения в трудовом процессе». В жертвоприношении человек отрицает реальность жертвы как объекта, что, по мнению Батая, помогает выполнить возлагаемую на этот ритуал функцию разрушения жертвы как вещи. Жертвоприношение, по мнению мыслителя, противостоит производству, являясь актом потребления, совершаемым сиюминутно. Жертвоприношение, в противоположность производству, лишено какой бы то ни было утилитарности. Это подтверждается и тем, что в жертву приносят то, что служит человеку и обществу. В жертвоприношении Батай усматривает некое подобие имманентного состояния и отголоски ощущения «интимного».

В свою очередь, отправление религиозного обряда, с точки зрения Батая, в действительности не возвращает в лоно имманентного. Дело в том, что человек, по мнению мыслителя, хочет сохранить в себе качества, приобретенные в процессе существования в обществе, и поэтому сопротивляется имманентности. Ритуал сплачивает людей, дает выход порыву разрушения, но при этом носит упорядоченный характер и сохраняет все то, что воздаянию не подлежит. Сознанию удается обуздать эмоции. Батай критикует точку зрения, согласно которой жертвенное умерщвление животного разрешает противоречие между жизнью и смертью. Человек, по мнению мыслителя, может ощутить интимную сущность жизни только в момент ее утраты. После смерти человека общество утрачивает не столько своего члена, сколько истинный смысл своего существования. Жертвоприношение подобно смерти в том, что восстанавливает утраченную было ценность путем отречения от этой ценности. Страх смерти, согласно Батаю, начинает преследовать индивида, когда уклад его жизни превращается в сплошной проект, что характерно для общественного существования человека или, по терминологии Батая, для существования в «мире вещей».

Мыслитель неоправданно гипертрофирует роль религии в обществе, а в самой религии – значение жертвоприношения. Обосновывая социальную природу религии, мыслитель показывает, как меняется смысл жертвоприношения в зависимости от изменения общественного уклада. В архаическом обществе производство, по мнению мыслителя, подчинено нуждам непроизводительного разрушения. Жертвоприношение сопровождается расточительством, сексуальными оргиями, убийством людей. В архаическом обществе миропорядок вещей, организуемый в производство необходимых для людей продуктов, воспринимался ими в качестве того, что способно положить конец ритуальному насилию. При военном порядке затраты сил и средств максимально подчинены принципу эффективности. Эффективность ведения войн, по мнению Батая, связана с последующим ростом производительности труда, благодаря использованию рабочей силы захваченных рабов, что накладывает отпечаток на характер жертвоприношения, которое становится несовместимым с практикой воздаяния человеческих жертв. Для империи, которая утрачивает характер тесного человеческого сообщества, недостаточно морали, заимствованной, по мнению Батая, у религии часть провозглашенных ею законов. За отказом от применения человеческих жертв последовало принесение в жертву божества, проповедуемое в христианстве. Принесение в жертву божества, с точки зрения Батая, явилось тщетной попыткой вырваться из «мира вещей» посредством возвышения Бога. Капиталистическое общество утверждает примат производственной деятельности над другими сферами жизни общества, что, по мнению Батая, окончательно лишает обряд жертвоприношения, как и другие элементы религии, смысла. Религиозные представления, по мнению мыслителя, формировались в соответствии с потребностями, обусловленными образом жизни людей в «мире вещей». Появление представления о «Высшем Существо», согласно Батаю, продиктовано потребностью определить некую ценность, которая превосходила бы другие ценности. Но подобное стремление к превознесению, по мнению мыслителя, напротив, привело к принижению «Высшего существа», поскольку оно было олицетворено. Под воздействием изменения общественного уклада понятие «Высшего существа», возникшее у первобытных народов, по мнению мыслителя, трансформировалось в понятие христианского Бога. Вскрывая связь христианства с первобытными верованиями, Батай подвергает критике идею христианского Бога. В христианстве Божество, по мнению мыслителя, представляется в образе обособленной индивидуальности и в виде созидательной силы. Наделение божественного определенными качествами умаляет, с точки зрения Батая, его природу. Христианские пред-

ставления о «Высшем Существо», по мнению Батая, свидетельствуют не о зрелости мироощущения христиан, а об ослаблении восприятия мира, свойственного животным. Кроме того, Батай критикует свойственное христианству противопоставление духа и тела. Это представление, по мнению мыслителя, возникло из неоправданного противопоставления иллюзорного мистического мира, населенного бесплотными духами, и мира светского, состоящего из вещей и тел. Имманентным для человека становится реальный мир. Человек не обретает в отправляемых в христианстве обрядах утраченного интимного даже на время их совершения. Дуалистическое мировоззрение, по мнению мыслителя, не позволяет человеку возвыситься над «миром вещей», вынуждая разум смириться с верховенством зла, которое прорывается во всплесках насилия.

В работе «Внутренний опыт» (1943), вошедший первой частью в «Сумму атеологии» и первоначально вышедшей в виде самостоятельной работы, Батай подвергает резкой критике христианскую мораль спасения. Мыслитель строит отрицающую саму себя теологию – атеологию, исходя из предпосылки об исчерпанности традиционных религий, в которых Батай, вслед за просветителями, видит в первую очередь средство порабощения. Он формулирует ряд принципов, на которых базируется атеология. Первый принцип атеологии – это обращение к «внутреннему опыту», предполагающему отказ от существующих авторитетов и ценностей, которые, по мнению философа, для большинства людей не имеют смысла. Опыт лишен моральных, эстетических, практических измерений. Ни Бог, ни познание, ни буддийское избавление от страданий не являются для Батая убедительными целями. Опыт переживается в состоянии экстаза или восхищения. В свою очередь, экстаз, переживаемый в опыте, по мнению Батая, отличается от христианской любви. Любовь подразумевает обладание, для которого необходим объект, который обладает обладающим им субъектом. Само по себе обладание, по мнению мыслителя, предполагает насилие. Оно подчиняется диктату разума.

Вторым принципом атеологии Батая является отказ от религиозной идеи спасения и всех сопутствующих ей надежд. Философ разоблачает идею спасения как вершину любого проекта. Третьим принципом атеологии Батай называет самооспоривание. Мыслитель противопоставляет свою концепцию догматизму христианства, утверждающему, по мнению мыслителя, субстанциональность и единственность каждой личности. Человеческое «Я», пишет Батай, не сводится к какому-то определенному и неизменному единству. Мыслитель, вслед за Ницше, считает, что христианство отражает чаяния слабых и униженных людей. Вместе с тем, по Батаю, не

что иное, как крайняя униженность, может стать залогом непомерной гордыни, чувства избранности. Бог, Абсолют, Основа мира, признаваемые теологией, согласно Батаю, – всего лишь категории рассудка. На месте непостижимой неизвестности возникает мертвый объект теологии, которому неизвестность подчиняется. В отказе от стремления к Богу как к идеалу познания Батай обретает объект атеологии. Мыслитель проникается убеждением в смерти Бога как объекта теологии.

Смерть Бога делает возможным возвращение человека к самому себе, которое, с точки зрения Батая, осуществляется через переживание смерти, когда мысль обретает возможность стать суверенной, то есть, когда сознание не имеет иных объектов, кроме самого себя. Атеология, по Батаю, ведет в «подполье» человеческого существа, призывает взглянуться в то, кем человек является на самом деле. Вместо упоения осененностью человека божественным светом, атеология погружает его в хаос и дисгармонию, свойственные реальной жизни, разрушая стройность архитектурно-проектирующего мышления, направленного к идеалам гармонии и порядка, уводящим в иллюзорный мир. Идеям идеальной гармонии, вечности, проповедуемым христианством, Батай противопоставляет реальную дисгармонию человеческого существования. Гармония отрицает реальное конечное время человеческой жизни, гармония убивает желание, гармония ничего не знает о влечении к смерти, о работе разрушительных сил. Смерть свидетельствует об иллюзорности веры в установление окончательной гармонии. Тем не менее, Батай верит, что реальный мир, достигший пика в своем развитии, может быть низложен путем перерождения в направлении «интимного». Таким образом, в отличие от традиционных религий и атеистических учений Батай предлагает своеобразное мировоззрение, которое предполагает интенсификацию человеческой жизни, невозможную в рамках существующих социальных и религиозных ограничений.

Французский философ-постструктуралист Ж. Делез (1925–1995) не посвящает религии отдельных работ, затрагивая ее проблемы в своих историко-философских и других исследованиях. При исследовании причин возникновения и существования религии Делез переносит акцент с рациональной сферы на эмоциональную. Философ рассматривает человека, прежде всего, как существо живущее, имеющее потребности и желания, и только потом как мыслящее. Причинами смятения души, делающими страдание непреодолимым, философ называет две иллюзии: бесконечной способности к удовольствию и стремления к бессмертию души. Под действием этих иллюзий человек оказывается беззащитным перед христиан-

ской идеей бесконечности возможных страданий после смерти. Связь этих иллюзий Делез видит в том, что страх перед бесконечным наказанием – та естественная цена, которую приходится платить за безграничные желания. Мы объявляем нечто злом только потому, что это нечто вызывает в нас идею наказания, которое может последовать в любой момент. Религиозные представления философ объясняет посредством рассмотрения теологических фантазмов. Они образуются из спонтанно пересекающихся симулякров, поэтому могут принимать разные облики. Кроме того, обретая независимость от породивших их объектов, они делаются легко подверженными изменениям, чем объясняется множество различных представлений о богах. В обличии иллюзий Делез видит совпадение спекулятивной и практической цели философии. Постоянно критикуя разум, философ, тем не менее, видит в нем средство защиты от разного рода иллюзий. Разум, согласно Делезу, может разграничить то, что исходит от природы, от того, что является плодом мифотворчества. В религии, следуя традиции французского Просвещения, философ видит, в первую очередь, форму власти, подавляющую любую активность человека. Так христианство, согласно Делезу, замыкает мысль в пространство «теологического плана». «Теологический план» Делез рассматривает как конструкцию в разуме воображаемого Бога, эволюцию в предполагаемых глубинах природы или организацию власти в обществе. Этот план может быть структурным, генетическим, или тем и другим одновременно. В нем возникают формы и действуют субъекты. «Теологическому плану» Делез противопоставляет «план имманентности». В нем вместо форм философ полагает отношения скорости между бесконечными частицами неоформленной материи, а вместо субъектов – индивидуализирующие аффективные состояния анонимной силы. Делез развивает идеи Эпикура, Лукреция, Спинозы, рассматривая природу как бесконечное разнообразие, но, в духе постмодернистского представления о крушении Целого, провозглашает несводимость природных элементов к окончательному Единству. Делез мыслит человека как результат взаимодействия сил и аффектов, составляющих изменчивый модус в «плане имманентности». Философ полагает, что христианская метафизика помещает мысль в замкнутое пространство застывшей индивидуальности божественного бытия, а трансцендентальная философия погружает мысль в глубины конечной синтетической формы личности. Делез повторяет вывод Ницше о том, что Человек, Бог, Мир в том смысле, который мы придаем этим понятиям, не что иное, как конструкты языка. Делез критикует христианское представление о Боге как основанное на идее об изначальной целостности и предзаданности смысла всего существующего, по-

казывая, как образуется смысл, где он возникает и как функционирует. Смысл, согласно Делезу, порождается в творческом акте силами внутри безличного, доиндивидуального, не подчиняющегося грамматическим, логическим, иерархическим и другим структурам «трансцендентального поля». Смысл, мыслимый в «плане имманентности», согласно философу, находится не на высоте и не в глубине, а принадлежит так называемому «поверхностному эффекту». В свою очередь, «события-эффекты» являются бытием особого рода, или, по терминологии Делеза, «сверхбытием», не обладающим способностью действовать или претерпевать воздействие. Скорее, их можно рассматривать как способ бытия, возникающий как результат действий тел. Смысл производится и распределяется по поверхности квази-причиной, которую порождают бестелесные эффекты. Смысл, согласно Делезу, обретает силу идеальной причины. Представляя собой бытие особого рода, смысл обладает автономией как по отношению к порождающим его телам, так и к выражающим его предложениям. Поэтому разным предложениям можно приписать один и тот же смысл. Положение о предзаданности и неизменности смысла Делез клеймит как теологическую иллюзию.

Делез обвиняет традиционную христианскую метафизику за разрыв мысли и жизни. Отношение христианства к жизни Делез показывает, сравнивая античное божество Диониса и Христа. Ницше увидел сходство Диониса и Христа в страдании, но вложил в понятие страсти у того и другого противоположные смыслы. Дионис олицетворяет страдание, которое оправдывает и утверждает жизнь. В Христе страдание обвиняет жизнь, свидетельствует против нее, делает из жизни то, что должно быть оправдано. Для христианина страдание означает, что жизнь несправедлива по сути и является расплатой за грехи. Ницше, с точки зрения Делеза, выявил два аспекта христианского нигилизма: с одной стороны, христианство – это машина для производства греха и утверждения ужасного равенства в наказании, с другой стороны – машина по тиражированию боли, оправдание через боль. «Даже когда христиане воспевают любовь и жизнь, какое проклятие звучит в этих песнях, какая ненависть за этой любовью». Христиане любят жизнь, как хищное животное любит нежного, искалеченного, умирающего ягненка. Христианская радость – радость принятия боли. Тем самым под видом жертвы Богу боль загоняется вовнутрь. Для Диониса, напротив, жизнь не нуждается в оправдании.

Делез отрицает все традиционные для западноевропейской культуры формы религии и атеизма. Свою позицию в отношении к религии философ называет «спокойным атеизмом»: «...спокойный атеизм – это философия,

для которой Бог не есть проблема, несуществование или даже смерть Бога не суть проблемы, напротив – условия, которые необходимо считать наличными с тем, чтобы выявить настоящие проблемы: иной скромности не бывает»¹. Таким образом, в осмыслении религии Делез исследует, прежде всего, ее психологические детерминанты, уделяя пристальное внимание проявлению в ней бессознательных сил человеческой психики. Философ отказывается от абстрактных понятий христианской метафизики, объявляя их конструктами языка, и предлагает прочертить особое поле философствования – «план имманентности», в котором, с точки зрения Делеза, возможно создание концептов, позволяющих выйти за пределы устоявшихся в западно-европейской метафизики смыслов и способов организации мышления, а также выработанных в западно-европейской культуре правил общественной жизни.

Вопросы для самопроверки

- С каким обстоятельством связано то, что философы постмодернистского направления утверждают принципиальную *невыразимость Абсолюта*?
- Какова трактовка христианского Бога, Слова Божьего, истины в философии Ж. Деррида? Какие, в связи с этим, направления в истории мысли, искажающие правильное понимание вышеупомянутых понятий, он выделяет?
- С чем связано желание Ж.-Ф. Лиотара мистифицировать идею Бога?
- Что представляет собой Абсолют как «соблазн» в философии Ж. Бодрийяра? Чем он предлагает заменить традиционные религиозные ритуалы?
- Как описывается Бог сквозь призму «эпистем» в философии М. Фуко?
- Каким образом Фуко выстраивает логику зависимости христианских религиозных представлений от языка?
- Дайте определение «интимного» в философии Ж. Батая.
- Чем отличается ритуал как религиозный обряд от жертвоприношения в логике Батая? Как изменяется смысл жертвоприношения в истории развития общества?
- В силу каких причин Батай критикует идею христианского Бога как «Высшего Существа»?

¹ G. Deleuze. *Pericles et Verdi*. Paris, Minuit, 1988, p. 7.

- Что означает понятие «атеология» в философии Батая? Опишите основные принципы атеологии.
- Что, по мысли Ж. Делеза, является источником религии и религиозных представлений? Дайте характеристику понятий: «теологический план» и «план имманентности».
- Каким образом, с точки зрения Делеза, разворачивается логика смысла в «плане имманентности»?
- Почему, по Делезу, в христианской метафизике происходит разрыв между мыслью и жизнью?
- Кем себя считает философ по отношению к религии?

Рекомендуемая литература

Основная литература:

Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: [Электронный ресурс] диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. – Москва, 2002. – URL: http://krotov.info/history/20/krivova/torburg_02.html (7.10.2015)

Ильин И.П. Постмодернизм [Электронный ресурс] // Словарь терминов. М. 2001- URL: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/ilyin-book.htm> (7.10.2015)

Дополнительная литература:

Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.

Батай Ж. Внутренний опыт. М.,СПб.: Аxiома/Мифрил, 2000. – 336 с.

Бодрийяр Ж. Соблазн/Пер. с фр. А Гараджи. – М.: Ad Marginem, 2000. – 319 с.

Делез Ж. Логика смысла / Науч. ред. Я. Б. Толстов. Пер. Я. И. Свирского. – М.: Изд. Центр «Академия», 1995. – 480 с.

Делез Ж. Ницше. – СПб.,1997. – 186 с.

Делез Ж. Спиноза и проблема выражения / Пер. с фр., ред. и заключ. стат. Я. И. Свирского. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. – 320 с.

Деррида Ж. «Письмо японскому другу» // Вопросы философии. 1992. №4. С.53-57

Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. / М.Фуко / Пер.с фр. – СПб.: А-cad, 1994.- 405 с.

Тема 5. Процесс секуляризации в странах мусульманского мира и его идеологи

В 2004 году Программой развития ООН совместно с Арабским фондом экономического и социального развития был издан третий по счету доклад, посвященный проблеме людских ресурсов в странах арабского мира. Этот документ получил название «К свободе в арабском мире». Составленный арабскими авторами – специалистами в различных областях знания, интеллектуалами, доклад имел целью проанализировать ситуацию, сложившуюся в арабском мире, предложить сценарии действий по решению тех или иных проблем, спрогнозировать пути дальнейшего развития региона. Ключевым выводом доклада может служить мнение большинства арабских авторов о том, что без проведения поэтапных и решительных реформ страны региона рискуют навсегда остаться «за бортом» всеобщего развития и погрязнуть в отсталости, сопоставимой с отсталостью мрачной средневековой Европы от процветающего в те же годы Востока. Одним из путей выхода из сложившейся сложной ситуации многие арабские и западные исследователи видят в секуляризации общественной жизни стран арабского мира. Обращаясь к мусульманскому наследию, Корану, истории ислама, мусульманскому праву, можно отметить, что несмотря на явное преобладание религиозного фактора, нельзя не увидеть многих признаков мирского направления в арабо-мусульманской общественной мысли. Они подтверждают существование в арабской культуре истоков рационализма и светского сознания. Коранические тексты не препятствовали развитию, к примеру, естественных наук. Система взглядов, основой которой был ислам, не мешала успехам литературы, науки и искусства.

Отечественные исследователи проблемы секуляризации мусульманских стран считают, что религия не должна быть инструментом в борьбе за власть. Чем более продуманно и тщательно будут разграничены поля влияния религиозных и светских властей, тем плодотворней станет деятельность и устойчивее равновесие между ними. Новое светское сознание приносит человеку надежду на возрождение общества и обновление высшей сущности религии. «Секуляризм жизненно необходим для современного арабо-мусульманского мира», – так считает известный тунисский ученый ал-Афиф аль-Ахдар (1934-2013). В своих многочисленных работах и выступлениях этот мыслитель исследует природу явления секуляризма и возможность его утверждения в странах этого региона. Аль-Ахдар подчеркивает, что большинство арабских стран ныне находится в промежуточном состоянии – между теократическим и светским государствами. Арабский мыслитель обращает внимание, что в государстве переходного

состояния в определенных областях применяются светские законы наряду с тем, как в то же время в иных областях «царит» шариат. По мнению аль-Ахдара, арабским и мусульманским странам не избежать секуляризации: «История учит нас тому, что секуляризация, широко распространяющаяся, не остановится на границе арабо-мусульманского мира. Эта часть не избежит участи всего человечества. История не делает различий, которые позволили бы избегать какой-либо части мира вовлечения во всеобъемлющие процессы в течение долгого времени. Таким образом, мусульманам так же, как и всему человечеству, предстоит принять современность во всем ее многообразии, а значит – принять секуляризацию». Отделение религии от политики, с точки зрения аль-Ахдара, является следствием явлений, имеющих место в современности. Он замечает, что исламисты не в состоянии выявить различия между научной и религиозной логикой, между правами индивидуума и Божьего изволения в отношении человека. Автор настаивает на том, что разделение религиозного и светского является необходимым условием прогресса человеческой цивилизации.

Также необходимо преодолеть безапелляционность воззрения, что ислам – единственная истинная религия в мире. Именно такая позиция, по мнению аль-Ахдара и других исследователей проблемы, порождает неистребимость исламского терроризма и мешает большому числу мусульман, живущих на Западе, принять и усвоить традиции и нормы светского общества. В современном мире ведение межрелигиозного диалога является требованием времени и одной из приоритетных задач для любой конфессии. Преодолению религиозной нетерпимости к представителям иных вероисповеданий могут помочь различные научно-практические конференции, теле- и радио- просветительские программы, публикации в СМИ, переводы научных трудов, посвященных истории и развитию других мировых религий – таких, как христианство и иудаизм. К главным целям секуляризации в арабском мире на современном этапе можно отнести: установление института гражданского общества, при котором женщины и немусульмане получают возможность быть избранными в органы власти. Для того, чтобы процесс не был негативно и болезненно воспринят, это право вначале может быть символическим, а лишь затем приобрести статус фактического права. Второй целью является признание права всех граждан на свободу вероисповедания и свободу совести.

Аналогичные взгляды высказал на Кувейтском форуме 1974 г. египетский философ Заки Нагиб Махмуд (1905-1993), отметив, что одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоз-

зрения: он хочет пользоваться всеми достижениями научно-технической революции, не меняя обычаев и привычек. Сознвая нереальность такой позиции, нужно, считает Махмуд, оценить место и характер наследия. «Все это наследие, – писал он в 1971 г. в работе «Обновление арабской мысли», – потеряло свое значение для нашей эпохи, поскольку оно сконцентрировано на отношении между человеком и Богом, тогда как сегодня мы особенно нуждаемся в таком стержне, который концентрировал бы отношение человека к человеку».

Именно в 50-е–60-е годы XX в. на подъеме антиклерикальных настроений появились сначала одна («Самокритика после поражения», 1968), а затем другая, поднявшая шквал страстей, книга ливанско-палестинского философа Садика аль-Азма (р. 1934). Во второй из них – в «Критике религиозного мышления» (1969) – он провозглашал наступающую вслед за смертью Бога на Западе смерть Бога на арабском Востоке. Аль-Азм открыто обвинял ислам в том, что он является причиной отсталости мусульманских стран и других негативных явлений. Он настаивал на необходимости раз и навсегда покончить с типичной для ислама структурой личности – с раболепием, пассивностью, неинициативностью мусульманина, видя избавление от этого в последовательном безрелигиозном воспитании арабской молодежи. Теологи предали эту книгу анафеме, требовали изъятия ее из продажи и суда над ее автором, вынужденном эмигрировать. В радикальном нигилизме Садика аль-Азма можно увидеть убежденность в том, что невозможно вхождение в современность, в «западную цивилизацию», при сохранении отживших подпорок в виде исламской религии и связанного с ней менталитета араба. Вхождение в современность должно быть органичным. Мусульманин, желающий стать современным, мусульманское общество, желающее стать современным, должны внутренне принять стандарты современной жизни, ее стиль, ее менталитет, ее институты, а не только утилизировать научные достижения и технику.

Для иранского философа Сейида Хусейна Насра (р.1933) ислам был совершенной системой, и эту систему он пытался понять и найти отличающие ислам от других религий или сближающие его с ними архетипы, структуры сознания. Особенность религиозного восприятия мира Наср увидел в том, что в отличие от науки оно не отражает мир, а вкладывает в него смысл, обожествляет его. Религиозность мусульман препятствует отвлечению от субъективности, объективному, беспристрастному рассмотрению вещей, мешает их научному пониманию, а значит, и овладению современной наукой и научной методологией. Поэтому западная наука не входит органично в исламскую культуру, остается чужеродным образова-

нием. Важно, что преодоление такого противоречия между присущим мусульманам мировосприятием и потребностями современности Наср видел в нахождении и культивировании таких структур сознания, которые могут проложить мостик, соединяющий разные культуры, найти в них органичную близость, а по сути дела воскресить, возродить те элементы собственной культуры, которые вели бы к той же цели, но были утрачены. Таким пластом религиозной культуры Наср считает суфизм, сочетавший в учениях лучших его представителей (Ибн Араби, Сухраварди) рационализм и интуитивизм. К тому же суфизму принадлежит заслуга в становлении и развитии концепции личности, ее творческого начала, что также важно для научного мышления, научной деятельности. По мнению Насра, именно переосмысление современной мусульманской идеологии в этом плане может разрешить проблему органичного вхождения ислама в современную «научную» культуру, включения мусульманских стран в мировую экономическую систему, современную промышленность.

Вольнодумство Таха Хусейна (Египет): трактовка Корана как литературного памятника, ислама – как просветительской философии.

Хусейн Таха (1889-1973, Каир), арабский писатель, литературовед и историк (Египет). Президент академии арабского языка в Каире (с 1965). В детстве потерял зрение. Окончил мусульманский университет аль-Азхар и Каирский университет. Профессор Каирского университета (с 1919). В 1932 вступил в партию «Вафд». Ректор Александрийского университета (1943–46); министр просвещения Египта (1950–52). Подвергался преследованию реакционных кругов за опубликованную в 1926 монографию «Доисламская поэзия арабов», в которой проводил мысль о необходимости критического подхода ко всем литературным памятникам, включая Коран.

Настоящую бурю негодования в религиозных кругах вызвало исследование Таха Хусейна «Фи-ш-ши‘р аль-джахили» («О доисламской поэзии»), вышедшее в 1925 г. Как отмечает И.Ю. Крачковский, книга «направлена по существу на критику древнелитературных произведений и условий их передачи, она должна была невольно коснуться и основного религиозного памятника Корана, с таким подходом к нему, которого не может еще принять традиционная мусульманская среда». После бурного обсуждения в парламенте Египта книга была запрещена, и были изъяты все ее экземпляры.

Следует отметить, что полемика вокруг книги Т. Хусейна развернулась в условиях трудной политической атмосферы в Египте 20-х годов, когда англичане подавили национально-освободительное движение в стране,

волнения народа еще не улеглись. Поэтому, любая свежая идея, мысль воспринималась остро.

В 1926 г. Т. Хусейн переиздал книгу под названием «Фи-ль-адаб аль-джахили» («О доисламской литературе»), увеличив объем книги с 183 до 300 страниц, и убрал все высказывания, выражающие его сомнение в историческом существовании библейских и коранических персонажей – пророков Исмаила и Ибрахима. По существу Т. Хусейн выступил против укоренившегося мусульманского взгляда на историю ислама и арабов, используя современные научные методы исследования при изучении арабомусульманского культурного наследия.

В своем исследовании Таха Хусейн ставит под сомнение подлинность произведений доисламской литературы и приводит свои аргументы, опираясь на принцип методологического сомнения Декарта. Таха Хусейн подчеркивает, что, так называемая, доисламская поэзия на самом деле является исламской, так как в ней больше изображен мусульманский образ жизни, нежели жизнь во времена невежества. Более того, в Коране лучше описана доисламская религиозная практика арабов, чем в поэзии эпохи джахилии. Опираясь на эти факты, Таха Хусейн приходит к выводу, что большая часть доисламской поэзии поддельна, что она создана мусульманскими поэтами. Затем Таха Хусейн делает попытку выяснить мотивы возникновения поддельной доисламской поэзии. Мусульманские поэты, «приписывая сочиненные ими произведения доисламским поэтам, делали это в одних случаях для того, чтобы на фоне примитивизма нарисованной в них картины жизни арабов более реально выделялись достоинства пророка, его семьи, его племени, в других – чтобы представить прошлое арабов как историю гордого и благородного народа, или подчеркнуть издревле сохраненную чистоту языка Корана». Кроме того, в своей работе Т. Хусейн проявляет скептицизм в отношении авторства произведений.

Вокруг книги разгорелись споры. Шейх Рашид Рида обвинил Таха Хусейна в атеизме и богохульстве. Его поддержали другие шейхи ал-Азхара, которые впоследствии вошли в организацию «Аль-Ихван-аль-муслимин» («Братья мусульмане»), созданную в Египте (Исмаилия) в 1928 г. шейхом Хасаном аль-Банной. Идеология «Братьев мусульман» основана на идеях панисламизма. Конечной своей целью ассоциация ставила создание в странах распространения ислама (начиная с Египта) общества, построенного на принципах «исламской справедливости» путем строгого соблюдения исламских норм, сформулированных в Коране и шариате. Шейх Абд ал-Хамид Сайд, впоследствии ставший председателем ассоциа-

ции «Братья мусульмане», возбудил в Парламенте Египта уголовное дело против Таха Хусейна. Это было в 1926 г.

Соратники Т. Хусейна по партии «Вафд» присоединились к другим депутатам и вместе требовали исключения Т. Хусейна из университета и лишения его профессорского звания. Аббас Махмуд аль-Аккад, один из знаменитых арабских ученых XX в., как вафдийский депутат, выступил в парламенте в защиту Т. Хусейна и за свободу мысли.

В конечном итоге, следует отметить, что в середине 20-х гг. XX в. просветительство как направление начинает сходиться на нет. Мировой экономический кризис, обнаживший пороки капитализма и появление на мировой арене фашизма, ослабил пыл египетских просветителей.

Вопросы для самопроверки

- Изложите основные тезисы документа 2004 г. «К свободе в арабском мире».
- Как характеризует феномен секуляризма тунисский ученый ал-Афиф аль-Ахдар?
- Какие проблемы в контексте секуляризации мусульманина араба выделяют философы: Заки Нагиб Махмуд, Садик аль-Азм и Сейид Хусейн Наср?
- В чем состоит главное отличие трактовок модернизации арабского мира между Садиком аль-Азмом и Сейидом Хусейном Насром?
- В каких утверждениях выражается свободомыслие египетского писателя Т. Хусейна?
- Какова была реакция общества на книгу Т. Хусейна «О доисламской литературе»?

Рекомендуемая литература

Основная литература

Глебова Н.С. Идея секуляризации в арабском мире. Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск тридцатый) – М., 2007. – С 36–46.

Таха Хусейн // Википедия. Свободная энциклопедия. [Электронный ресурс] – URL: <http://ru.wikipedia.org>

Садик аль-Азм. Что такое исламизм? [Электронный ресурс] – URL: http://world.lib.ru/a/amusxja_m/060222_amper_islam.shtml (3.10.2015)

Сейид Хусейн Наср Что такое Традиция // Новая Атропатена. [Электронный ресурс] – 2007. – №1-2. – С. 12–24. URL: <http://www.fatuma.net/text/nasr1> (3.10.2015)

Дополнительная литература

Глебова Н.С. Гуманитарное положение в странах арабского мира в докладах ООН (2002-2004 гг. 23 апреля, 2006) [Электронный ресурс] – URL: <http://www.iimes.ru/?p=4486> (12.10.2015)

«Доклады о развитии людских ресурсов в странах арабского мира» [Электронный ресурс] – URL: <http://www.undp.org/rbas/ahdr.html>

Крачковский И. Ю., Избранные сочинения. Т. 3. – М.-Л., 1956.

Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии: Средние века и современность. Учебное пособие. М.: ИФРАН, 2006. [Электронный ресурс] – URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf> (11.10.2015)

Собиров Э.К. Литературно-эстетические взгляды Таха Хусейна. [Электронный ресурс] – URL: <http://muslem.ru/>

Тема 6. Свободомыслие естествоиспытателей

(А. Эйнштейн, А. Азимов, М. Гарднер)

Религия и наука А. Эйнштейна.

Альберт Эйнштейн (1879–1955) – выдающийся физик-теоретик первой половины XX века, основатель современной теоретической физики, автор ряда значительных физических теорий, самые известные из которых – общая и специальная теории относительности, лауреат Нобелевской премии по физике 1921 года, автор более 300 научных работ в области физики и около 150 работ по истории и философии науки, общественный деятель-гуманист, почетный доктор 20 ведущих университетов мира, член многих Академий наук, в том числе почетный иностранный член Академии наук СССР.

Рассматривая вопрос об отношении Эйнштейна к религии, а точнее к тому, что он понимает под религиозностью, нельзя не привести выдержку из речи ученого, изданной «Лигой человеческих прав» весной 1932 г. в Германии в виде патефонной пластинки «Мое кредо»: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека – это ощущение таинственности. Оно лежит в основе религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне, если не мертвецом, то во всяком случае слепым. Способность воспринимать то непостижимое для нашего разума, что скрыто под непо-

средственными переживаниями, чья красота и совершенство доходят до нас лишь в виде косвенного слабого отзвука, – это и есть религиозность. В этом, смысле я религиозен. Я довольствуюсь тем, что с изумлением строю догадки об этих тайнах и смиренно пытаюсь мысленно создать далеко не полную картину совершенной структуры всего сущего»¹. Вместе с тем, когда в 1929 году один нью-йоркский раввин задал Эйнштейну прямой вопрос: «Верите ли вы в Бога?» Эйнштейн ответил: «Я верю в бога Спинозы, который проявляет себя в упорядоченной гармонии Вселенной, но не в бога, который занимается судьбами и поступками людей». Еще более резко он выразился в интервью «Нью-Йорк Таймс» в ноябре 1930 года: «Я не верю в Бога, который награждает и карает, в Бога, цели которого слеплены с наших человеческих целей. Я не верю в бессмертие души, хотя слабые умы, одержимые страхом или нелепым эгоизмом, находят себе пристанище в такой вере». Таким образом Эйнштейн не верил в того Бога, которого представляет нам религия. В Бога, который наблюдает за деятельностью людей, вмешивается в жизнь каждого человека, который карает и милует и которого можно о чем-либо попросить. Свою позицию он четко высказал в 1950 году в своем письме М. Берковитцу: «По отношению к Богу я агностик. Я убежден, что для отчетливого понимания перво-степенной важности нравственных принципов в деле улучшения и облагораживания жизни не требуется понятие законодателя, особенно – законодателя, работающего по принципу награды и наказания». Наконец, в 1954 году, всего за полгода до своей смерти, Эйнштейн в письме к немецкому философу Эрику Гуткинду так охарактеризовал своё отношение к религии: «Слово «Бог» для меня всего лишь проявление и продукт человеческих слабостей, а Библия – свод почтенных, но всё же примитивных легенд, которые, тем не менее, являются довольно ребяческими. Никакая, даже самая изощренная, интерпретация не сможет это для меня изменить»².

Однако, не веря в Бога и во вселенский разум, Эйнштейн называл себя религиозным человеком. Но и здесь сначала надо понять, какой именно смысл он вкладывал в понятие религии. Как известно, Эйнштейн, много сделавший для развития квантовой теории и даже получивший Нобелевскую премию, по сути, за значительный вклад в эту теорию, весьма скеп-

¹ Эйнштейн А.: Собрание научных трудов. Т. IV. М.: «Наука», 1967. – С. 175 -176.

² Эйнштейн о религии [Электронный ресурс]: Издательство: Альпина-нон-фикшн, 2010. – URL: http://modernlib.ru/books/albert_eynshteyn/eynshteyn_o_religii/read/ (17.10.2015)

тически относился к ней как к полноценной картине мира. Именно по поводу квантовой теории он высказал мысль, ставшую самым известным его афоризмом: «...Бог не играет в кости». Ученый никак не мог согласиться с идеей о том, что микромир, да и вся Вселенная, существует не согласно классическому детерминизму, а подчиняется какому-то особому роду причинности, когда множество альтернативных возможностей развития материи существуют одновременно и на равных основаниях; что физическая реальность, которую мы можем наблюдать, возникает именно в таком виде благодаря лишь вероятности, «броску костей». Он был глубоко убежден, что за квантовыми эффектами скрыто нечто вроде иного уровня привычного детерминизма, привычной механики материи, и всю жизнь посвятил построению единой теории поля, основанной на классических представлениях. Поэтому и заговорил о «боге, не играющем в кости», о «космическом религиозном чувстве» и даже просто о «религии». «Богом» для него стала целостная, не разъятая на альтернативные части природа, а «космическим религиозным чувством» и «религией» – интуитивная вера в такую природу.

Рассуждая о том, как возникают религии и почему люди начинают верить в Бога, Эйнштейн утверждает, что религиозные представления зарождаются в виде страха перед силами природы, болезнями и смертью. Другим источником религиозных образов служат общественные чувства. Стремление обрести руководство, любовь и поддержку служит толчком к созданию социальной и моральной концепции бога. Божье провидение хранит человека, властвует над его судьбой, вознаграждает и карает его. Бог в соответствии с представлениями людей является хранителем жизни племени, человечества, да и жизни в самом широком смысле этого слова, утешителем в несчастье и неудовлетворенном желании, хранителем душ умерших. Такова социальная, или моральная, концепция бога. По мнению ученого, же в Священном Писании можно проследить превращение религии страха в моральную религию. Продолжение этой эволюции можно обнаружить в Новом завете. Религии всех культурных народов, в частности народов Востока, по сути дела являются моральными религиями. В жизни народа переход от религии страха к моральной религии означает важный прогресс. Однако существует и третья ступень развития религии. Эйнштейн назвал ее космической религией. По его мнению, религия на третьей ступени развития должна преодолеть идею личностного Бога и заменить его на идею гармонии и величия Вселенной. Правда, сам Эйнштейн признавал, что идея Бога вряд ли будет когда-либо полностью опровергнута наукой. Но при этом он предлагал отказаться от того Бога, которого

предлагают нам все религии. Эйнштейн убежден, что «Чем дальше продвигается духовная эволюция человечества, тем более определенно мне представляется, что путь к истинной религиозности проходит не через страх жизни, страх смерти и слепую веру, но через стремление к рациональному знанию». Итак, путь к истинной религиозности проходит через «стремление к рациональному знанию», то есть через науку. Необходимость заниматься наукой и развивать ее Эйнштейн особо подчеркивал. Истинными учеными Эйнштейн считал тех ученых, которые пришли в науку ради самой науки, а не ради открытий, которые принесли бы им славу или ради денег, которые можно получить, внедрив эти открытия. Более того, Эйнштейн считал науку не только нужной, но и полезной для человечества.

Наиболее часто цитируют следующую фразу Эйнштейна: «Наука без религии хрома, религия без науки слепа». Отвечая на вопрос о связи религии с наукой, Эйнштейн говорил, что наука выявляет «то, что есть», а цель религии – устанавливать «то, что должно быть», то есть в каком направлении должно идти развитие человечества и как должны применяться открытия науки. Однако религия то и дело занимается тем, что пытается обоснованно говорить о том, как создана Вселенная, как создан человек, как идет развитие. Хотя это не ее задача. Это – задача науки.

Таким образом, Эйнштейн считал, что наука нужна человечеству и стоит ей заниматься. Религия, как и наука, тоже нужна человечеству. Но под религией Эйнштейн понимал не веру в Бога, построенную на идее страха и воздаяния по заслугам. Религия должна строиться на идеях просвещения. Именно в направлении человека и его просвещении видел Эйнштейн задачу религии. Для него Богом были мировой порядок и гармония, а религией – вера в этот порядок. В вопросах религии и ее взаимоотношений с наукой Эйнштейн отводил религии роль хранителя и распространителя этики и сожалел, что персонификация служителями религии Бога только мешает религии исполнять эту действительно важную социальную роль. Потому что «...в своей борьбе за этическое добро, учителя от религии должны иметь мужество отказаться от доктрины Бога как личности, то есть отказаться от этого источника страха и надежды, который в прошлом дал такую всеобъемлющую власть в руки служителей церкви»¹.

¹ Эйнштейн о религии [Электронный ресурс]: Издательство: Альпина-нон-фикшн, 2010. – URL: http://modernlib.ru/books/albert_eynshteyn/eynshteyn_o_religii/read/ (17.10.2015)

А. Азимов: что было «В начале»

Айзек Азимов (1920–1992) – американский писатель-фантаст, популяризатор науки, биохимик. Некоторые термины из его произведений – robotics (роботехника, роботика), positronic (позитронный), psychohistory (психоистория, наука о поведении больших групп людей) – прочно вошли в английский и другие языки. В одном из обращений к читателям Азимов следующим образом сформулировал гуманистическую роль научной фантастики в современном мире: «История достигла точки, когда человечеству больше не разрешается враждовать. Люди на Земле должны Дружить. Я всегда старался это подчеркнуть в своих произведениях... Не думаю, что можно заставить всех людей любить друг друга, но я желал бы уничтожить ненависть между людьми. И я совершенно серьёзно полагаю, что научная фантастика есть одно из звеньев, которые помогают соединить человечество».

Важно отметить, что А. Азимов впервые вводит в литературу образы этических роботов слуг, друзей и верных помощников человека. Знаменитые азимовские «Три закона роботехники», по мнению его исследователей, являются ни чем иным как «подстриженными» десятью заповедями Моисея.

Роботы Азимова – это модель идеальных в нравственном отношении людей, а не машин. В трилогии Азимова «Основание» встречаются мотивы и темы, которые можно обсуждать на семинарах теологов. Попытка интеллектуальной элиты (Азимов называет их «психоисториками») просчитать с математической точностью курс для человеческой цивилизации на тысячелетия вперед и связанные с этим неизбежные отклонения от этого курса можно считать своеобразным преломлением другого амбициозного «проекта» – идеи Промысла в христианстве.

Мировоззрение Азимова складывается из следующих моментов. Азимов тяготеет в своих философских пристрастиях к позитивизму, что типично для многих интеллектуалов-технократов, возвращенных современной западной культурой. Он всецело доверяет опытным фактам науки, научным теориям и научной методологии поиска истины. Все, что «вне» автоматически отбрасывается, исключается из рассмотрения. Наука изучает все то, что поддается ее методам изучения.

Основным произведением Азимова, посвященном вопросам религии, является книга с характерным названием «В начале». Здесь ученый комментирует с научной точки зрения библейскую картину сотворения мира и человека, исторические события, описанные в первых одиннадцати главах Библии, в книге Бытие.

Ничего не оспаривая и не доказывая, автор тем не менее умело подводит читателя, в том числе и верующего, к выводу о несоответствии библейской картины мира современным естественнонаучным представлениям. Именно первые 11 глав книги Бытия рассказывают, по мнению Азимова, о том, что в принципе поддается проверке наукой. А если и не поддается, то о событиях, упоминаемых в этих главах, можно дискутировать. Все последующие страницы этого гигантского литературного памятника (как считают те, кто не верит в Бога), или Божьего откровения (как думают те, кто верит), посвящены, как замечает Азимов, «истории Авраама и его потомков». То есть событиям историческим, затрагивающим, может быть, какие-то частные факты этнографии, языкознания, психологии, других гуманитарных наук. Азимова, в этой книге выступающего от имени всех наук, интересует, что было в начале. В начале мира, в начале жизни на Земле, в начале человечества. Его интересует также то, что по этому поводу говорят первые, «естественнонаучные» главы книги Бытие. И что им на это возражают, и всегда ли возражают, ученые. Уникальность азимовской книги в ее универсальности: в ней вкратце изложены точки зрения всех наук. Данный трактат значителен еще и потому, что обращен ко всем читателям: и атеистам, и верующим. Азимов в книге «В начале» не ставит себе задачи громить и язвительно высмеивать Библию: он просто подробно – глава за главой, стих за стихом, слово за словом – комментирует. Сообщает полезную информацию, не замалчивает и не искажает точки зрения противоположной стороны, давая возможность мыслящему читателю подумать самому. Автору хочется, чтобы его информация дошла до читателя по возможности в концентрированном виде неискаженной, выверенной и легко усваиваемой. Отсюда и метод комментирования – все нуждающиеся в объяснениях места книги Бытие снабжены цифрами, и к каждой цифре приложен азимовский текст – той длины и насыщенности, каких, по мнению автора книги, комментируемое слово или фрагмент заслуживают.

М. Гарднер: от протестантизма к свободомыслию.

Мартин Гарднер (1914–2010) – американский математик-любитель, писатель, популяризатор науки, один из основателей Комитета по научному расследованию заявлений о паранормальных явлениях. Опубликовал более 70 книг.

По личному утверждению Гарднера его основными интересами являются философия и религия в их особом отношении к естествознанию. Магистерский курс по философии он изучал в Чикагском Университете (набор 1936 года), вступив туда как протестантский фундаменталист. Здесь довольно быстро он отошел от христианской веры. Это было болезненное

расставание с религиозными убеждениями, о чем он подробно рассказывает в своей полу-биографической новелле «Полет Питера Фромма». В университете под влиянием адвентистского креациониста Джорджа МакКреди Прайса Гарднер сначала испытывал сомнения в истинности эволюционного учения. Но несмотря на то, что теория Прайса об ископаемых животных, которые погибли во Всемирном потопе, по мнению ученого, была довольно изобретательна, изучение геологии как науки убедило Гарднера в ошибочности этой теории. Кроме того, крушение теории потопного происхождения останков ископаемых животных послужило причиной того, что Гарднер заинтересовался разоблачением лженаучных концепций. Он поступил на слушание семинара, который вел Рудольф Карнап – известный австрийский философ-позитивист. Карнап убедил Гарднера в том, что все метафизические вопросы бессмысленны, поскольку не могут быть доказаны эмпирически или выведены путем исследования причинно-следственных связей. Их можно отстаивать только на эмоциональном уровне. Сам Карнап был убежденным и последовательным атеистом, но, прослушав его лекции, Гарднер еще смог сохранить нечто от юношеского теизма и остатки своей религиозной веры он тогда называл «теологическим позитивизмом», обыгрывая название философии логического позитивизма Карнапа.

По мысли Гарднера, вера является одним из возможных путей спасения от чувства отчаяния. Уильям Джеймс в своей книге «Воля к вере» дал классическую защиту права каждому по своему выбору совершать мужественный эмоциональный «прыжок в веру». В связи с этим, теизм Гарднера был свободен от любой религии или вероисповедания и протекал в русле пантеистических и деистических размышлений Платона вплоть до поздних философов, включая Чарльза Пирса, Уильяма Джеймса и Мигеля де Унамуну. Обо всем этом ученый подробно пишет в своей работе «Почемучки философского писаки».

Анализируя свое отношение к религии уже в зрелом возрасте, Гарднер пишет: «Я убежден, что разум человека, или даже предполагаемый «разум» кошки, являются более интересным и более сложным образованием, чем вся наша Галактика, если она лишена жизни. Я принадлежу к той категории ученых, которых принято называть «непостижимцами» («mysterians»), то есть к тем, кто считает, что знать все ни каждый ученый отдельно, ни все ученые вместе и во всем обозримом будущем не могут. Мир неисчерпаем для познания. В нем всегда были, есть и будут вещи еще не познанные и вечно непознанные. В ближайшем будущем я предвижу рост увлечений предрассудками. Фундаментализм, особенно в варианте

вероучения и культа христианской секты пятидесятников, быстро распространяется не только среди других наций, в частности – в Южной Африке. И не только среди протестантов, но и среди католиков и иудеев. Католическая церковь сейчас впервые со времен осуждения ею Галилео Галилея подошла к краю новой мрачной опасности. Она уже готова объявить, что Дева Мария вместе с Иисусом Христов является соучастницей, «со-спасителем» («со-redeemer») рода человеческого... Конечно, если папа провозгласит этот догмат непогрешимым, это уничтожит начавшее всеобщее движение за установление добрых отношений между различными христианскими деноминациями».

Гарднер считает, что пропаганда иррационализма, мистики, слепой веры в «то, не знаю во что», не бывает и не может быть хорошей, не может быть терпимой в цивилизованном обществе. По заявлению Гарднера, Комитет по научному расследованию заявлений о паранормальных явлениях (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal (Сокращенно – CSICOP) выполняет очень важную и нужную работу. Он борется против всего того, что тянет Америку в прошлое. Своими яркими публикациями в газетах и журналах, красочными теле репортажами члены CSICOP снабжают граждан страны научной информацией о сущности лженаучных концепций, предостерегают их от мошенников. Значение деятельности Комитета и спрос на его продукцию будет увеличиваться с каждым годом.

Вопросы для самопроверки

- Что вкладывал А. Эйнштейн в понятия: религиозность, Бог, Библия? Дайте определение «космической религии».
- Как, по мнению Эйнштейна, связаны религия и наука?
- В чем проявляется гуманизм фантастических произведений А. Азимова?
- Каким образом раскрывается отношение Азимова к религии в книге «В начале»?
- Чем является «вера» с точки зрения М. Гарднера?
- Почему Гарднер причислял себя к, так называемым, «непостижимцам», а не к агностикам?
- Почему, по мнению М. Гарднера, так важно бороться с предрассудками, иррационализмом и мистикой?

Рекомендуемая литература

Основная литература

Наука. Философия. Религия [Текст]. Кн. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: П.П. Гайденок, В.Н. Катасонов. – М.: ИФРАН, 2007. – 248 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=357106> (3.12.2015)

Новрузов, Р.М. Наука и религия [Электронный ресурс]: учеб. пособие / Р.М. Новрузов, А.А. Гируцкий. – М.: ФЛИНТА, 2013. – 412 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=462908> (3.12.2015)

Альберт Эйнштейн. Мир, каким я его вижу. Издательство: АСТ, 2013. – 224 с.

Эйнштейн о религии [Электронный ресурс]: Издательство: Альпина-нон-фикшн, 2010. – 144 с. – URL: http://modernlib.ru/books/albert_eynshteyn/eynshteyn_o_religii/read/ (17.10.2015)

Дополнительная литература

Вл. Гаков. Азимов знакомый и неведомый [Электронный ресурс] // А. Азимов. В начале. – М.: Политиздат, 1989 – С. 5–25. – URL: http://www.jewishlibrary.ru/azimov/v_nachale_nauchnyiy_analiz_lichnosti_boga_v_knige_byitiya

Мартин Гарднер отвечает на вопросы издателя журнала «Sceptical Inquirer» Кендрика Фрейзиера [Электронный ресурс]: URL: <http://www.franz-hermann.com/pdf/Gardner.pdf>

Поройков, С. Ю. Физическая и религиозная реальность [Электронный ресурс] / Сергей Юрьевич Поройков. – М.: ЛЕНАНД, 2006. – 208 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=422567> (3.12.2015)

Саган, К. Мир, полный демонов: Наука – как свеча во тьме [Электронный ресурс] / Карл Саган; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 537 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=520598> (3.12.2015)

РАЗДЕЛ III

Организации свободомыслящих в России и за рубежом

В настоящее время в мире существуют две крупные международные организации, выступающие с критикой религии. Это – Всемирный союз свободомыслящих (ВСС) и Международный гуманистический и этический союз (МГЭС).

Созданный в 1880 году ВСС охватывает ныне широкие слои интеллигенции: учителей, врачей, студентов, служащих, средние слои города и деревни. МГЭС создан в 1952 году и большей частью состоит из творческой интеллигенции: ученых, писателей, художников, преподавателей университетов. В основном эти союзы объединяют различные национальные организации и группировки в капиталистических странах, стоящие на позициях современного буржуазного атеизма. И та и другая организации разнородны как по социальному составу, так и по своим идеологическим, философским и этическим взглядам. Неоднородность теоретической базы ВСС и МГЭС сказывается в том, что одни группы, входящие в состав этих союзов, опираются на материалистическое мировоззрение, другие – на неопозитивистскую философию, одни решительно отрицают религию, другие занимают по отношению к ней примиренческие позиции.

Большое внимание представители этих организаций в западных странах уделяют проблемам нравственности, критике религиозной морали. Упор делается на то, что принципы добра и справедливости имеют не божественное, а человеческое происхождение. Однако в истолковании этого вопроса они в большинстве случаев стоят на позициях абстрактного гуманизма.

Всемирный союз свободомыслящих был образован в 1880 г. в Брюсселе первоначально как Федерация свободомыслящих. Федерация была основана как просветительная организация, поставившая своей целью освобождение разума человека от религии путем распространения научных знаний. В 1936 на конгрессе в Праге произошло объединение Международной федерации свободомыслящих с Интернационалом пролетарских свободомыслящих на платформе совместной борьбы против клерикализма, фашизма, войны, борьбы в защиту демократических прав народа и свободы в культурной и научной сферах. Объединенная организация была названа ВСС. В годы Второй мировой войны союз практически прекратил свою работу. Его деятельность возобновилась в 50-х гг.

К союзу примыкают разнородные по своему социальному составу и идеологии организации свободомыслящих Австрии, Бельгии, Великобритании, Нидерландов, Италии, Франции, ФРГ, США, Швейцарии и Люксембурга. Исполнительный комитет ВСС находится в Лондоне, секретариат в Брюсселе. Союз возглавляется Генеральным комитетом, который избирает президента и генерального секретаря. Используя печать и другие СМИ, он критикует религиозные (особенно католические) организации, борется за светскую школу. Также Генеральный комитет Союза выступает в защиту мира, призывает ко всеобщему и полному разоружению.

Союзами свободомыслящих издаются газеты и журналы: «Der Freidenker» (Австрия, Вена), «De Vrijdenker» (Бельгия, Антверпен), «The Freethinker» и «The Monthly Record» (Великобритания, Лондон), «Der Freidenker» (ФРГ, Дуйсбург), «La Ragione» (Италия, Рим), «Das Freie Wort» (Люксембург), «The American Rationalist» (США, Сан Луи), «L'Idée Libre» и «La Raison» (Франция, Везуль и Анжер), «Der Freidenker» (Швейцария).

Сегодня организации гуманистов существуют во многих странах мира, в том числе и в России. Гуманисты строят свою деятельность на основе программных документов – деклараций, хартий и манифестов, наиболее известными из которых являются «Гуманистический манифест-I» (1933), «Гуманистический манифест-II» (1973), «Декларация светского гуманизма» (1980) и «Гуманистический манифест-2000» (1999).

Говоря о возникновении гуманистического движения, нельзя обойти вниманием такую группу организаций, как «этические общества». Их главная цель состояла в стремлении отделить нравственные идеалы от религиозных доктрин, метафизических систем и этических теорий с тем, чтобы придать им независимую силу в личной жизни и общественных отношениях. Этическое движение организовывало программы морального образования в государственных школах, оказывало помощь развитию женского движения, привлекало внимание к существующим расовым, колониальным и международным проблемам.

Первое в мире Общество этической культуры (Society for Ethical Culture) было образовано Феликсом Адлером в Нью-Йорке в мае 1876 г. После того как социальная работа этого общества получила признание в родном городе, по его образцу стали организовываться аналогичные организации как в других городах США, так и в Европе. В 1896 г. английские этические общества основали союз, который с 1928 г. стал называться

Этическим союзом (The Ethical Union). Международный этический союз был образован в 1896 г. в Цюрихе (Швейцария).

В 1929 г. в США организуются первые независимые гуманистические общества – Первое гуманистическое общество Нью-Йорка и Голливудское гуманистическое общество (основано преподобным Теодором Куртисом Абелем). В числе членов первого общества, заседавшего по воскресеньям в Стэнвей-холле на 57-й улице Манхэттена, были философы Джон Дьюи (1859-1952) и Рой Вуд Селларс (1880-1973).

Основатель Нью-Йоркского гуманистического общества Ч.Ф. Поттер (1885-1962) подчеркивал необходимость развития организационных форм гуманистического движения. Он писал, что гуманизм – это не только вера в возможность постепенного и устойчивого самосовершенствования человеческого рода без помощи со стороны сверхъестественных сил, но также и разумное осуществление этой веры путем сотрудничества гуманистических групп и сообществ. В 1930 г. в Чикаго, который в то время был центром американского гуманизма, Гарольд Бушман и Эдвин Х. Уилсон основали журнал под названием «Новый гуманист («The new humanist»). Этот журнал, выходящий в свет раз в два месяца, способствовал распространению сведений о гуманизме и подготовил почву для создания «Гуманистического манифеста-I» в 1933 г.

В 30-40-е годы организованные формы гуманизма возникают и в других странах. Родиной гуманистического движения на европейском континенте является Голландия. В 1945 г. была основана организация Гуманитас (Humanitas), целью которой являлись проведение социальной работы среди людей, не принадлежащих к церкви. Несколько позднее образовался Гуманистический союз (Humanistish Verbond). В это время активную деятельность развивает Яаап П. ван Прааг (1911-1981), профессор философии в Утрехте, впоследствии первый председатель Международного гуманистического и этического союза (МГЭС). На сегодняшний день Нидерланды – наиболее секуляризованное в западном мире общество: половину голландцев составляют атеисты и скептики, а 25% совершеннолетних считают себя гуманистами.

В Германии термин «гуманизм» был официально принят в Нижней Саксонии, Бремене и Гамбурге только в конце 80-х годов, однако фактически движение нерелигиозных общин приобрело широту и известность уже в 20-е годы. Опираясь на традиции Союза внецерковных общин Германии (основан в 1859 г.), Немецкого союза свободомыслящих (основан в 1881 г.) и Немецкого монистического союза (основан в 1906 г.), члены немецких

внерелигиозных объединений создавали «светские школы», в которых не преподавался «закон Божий».

В 1952 г. в Амстердаме семь национальных этических и гуманистических организаций (Голландская гуманистическая лига, Бельгийская гуманистическая лига, Австрийское этическое общество, Британский этический союз, Американский этический союз, Американская гуманистическая ассоциация и Индийское радикальное гуманистическое движение) основали Международный этический и гуманистический союз (МГЭС; английское название – International Humanist and Ethical Union, IHEU). Сегодня МГЭС представляет 5 млн. членов из 90 организаций в 30 странах. Он содействует развитию нетеистической морали и обладает консультативным статусом при ООН, ЮНЕСКО и ЮНИСЕФ. Каждые два года МГЭС проводит международные конгрессы.

МГЭС подчиняется органам ООН в вопросах окружающей среды, экономики, социальных и культурных прав. Поддержку со стороны организаций – членов МГЭС находят такие документы ООН, как Конвенция прав ребенка, Конвенция о пытках или Женевская конвенция о беженцах. МГЭС принимал участие в пятилетней кампании по борьбе с голодом, проводимой Продовольственной и агркультурной организацией ООН и участвовал в рабочей группе ООН по науке и этике.

В качестве федерации национальных и региональных групп гуманистов МГЭС координирует их деятельность, помогает выстраивать стратегию работы на местах, способствует развитию новых гуманистических организаций, а также представляет интересы гуманистов в ООН (Нью-Йорк, Женева и Вена), ЮНИСЕФ (Нью-Йорк), ЮНЕСКО (Париж) и Совете Европы (Страсбург). МГЭС – это центр информации и форум, где гуманистические организации и отдельные индивиды могут обмениваться мыслями и практическими разработками для усиления национальной активности.

В 1998 г. на заседании в Гейдельберге (Германия) была принята новая организационная структура МГЭС. Совет (состоящий из представителей организаций – членов МГЭС) был переименован в Генеральную ассамблею, а исполнительный комитет стал называться Советом директоров. Президентом МГЭС был избран известный норвежский гуманист Леви Фрагелл (р. 1939). В 1991 г. с целью представления гуманистического мировоззрения и защиты прав неверующих в Совете Европы и Европейском парламенте была образована субструктура МГЭС – Европейская гуманистическая федерация (ЕГФ) (European Humanist Federation, EHF). В 1993 г. ЕГФ провела свой учредительный конгресс в Берлине, а в 1994 г. в ее рамках был создан Секретариат по Восточной и Центральной Европе, целью

которого является поддержка зарождающихся или возрождающихся светских гуманистических движений в странах бывшего социалистического лагеря. В октябре 1995 г. в Берлине состоялась Первая международная конференция по проблемам развития светского гуманизма в странах Центральной и Восточной Европы, в которой приняли участие и делегаты из России.

В 1980 г. была создана международная организация – Совет по демократическому и светскому гуманизму (Council for Democratic and Secular Humanism, Codesh). С 1996 г. она стала называться Советом по светскому гуманизму (Council for Secular Humanism, CFH). Совет по светскому гуманизму издает журналы «Свободное исследование» («Free inquiry») и «Фило: Журнал общества гуманистических философов» («Philo: Journal of the society of humanist philosophers»).

Еще одной известной международной гуманистической организацией является созданный в 1976 г. Комитет по расследованию заявлений о паранормальных феноменах (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, CSICOP). Эта организация также имеет свой печатный орган – журнал «Скептический исследователь» («Skeptical inquirer»)

До 1996 г. штаб-квартира МГЭС размещалась в Утрехте (Голландия), а с 1996 г. находится в Лондоне. Печатным органом МГЭС является ежеквартально выходящий журнал «Международные гуманистические новости» («International humanist news»).

11-13 июля 1991 г. Правление МГЭС на своем заседании в Праге после многочисленных дискуссий утвердило следующее «минимальное утверждение» (minimum statement) гуманизма: «Гуманизм – это демократическая, нетеистическая и нравственная жизненная позиция (life stance), утверждающая право и долг человеческих существ самим определять смысл и образ собственной жизни. Как следствие, эта позиция отрицает супранатуралистические воззрения на действительность».

Возникновение организованного гуманистического движения в нашей стране связано с деятельностью Российского (до 2001 г. – Русского) гуманистического общества (РГО). Оно получило юридическое оформление 16 мая 1995 г. как межрегиональное общественное объединение секулярных (нерелигиозных) гуманистов. Общество стало «первой в истории России негосударственной организацией, поставившей своей целью поддержку и развитие идеи светского гуманизма, гуманистического стиля

мышления и психологии, гуманного образа жизни»¹. Основателем РГО и его бессменным руководителем является доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова В.А. Кувакин (р.1939).

Согласно Уставу РГО, основной целью Общества являются «теоретические исследования, культурно-просветительская и социальная практика, направленная на распространение и реализацию в общественной жизни идей и принципов светского (секулярного, нерелигиозного) гуманизма; объединение для совместной деятельности людей, разделяющих установки и принципы скептицизма, рационализма, различных форм нетоталитарного свободомыслия и индифферентизма в отношении религии»². Общество имеет пять основных направлений своей деятельности: 1) научное; 2) учебно-воспитательное и культурно-просветительское; 3) издательское; 4) социальное; 5) международное. РГО занимается изучением истории гуманизма, разработкой философских оснований гуманистического мировоззрения, проводит исследования и экспертизы в собственном Центре исследований, составляет учебные курсы по теории и практике современного гуманизма, переводит на русский язык и издает работы ведущих теоретиков мирового гуманистического движения. К числу важнейших направлений деятельности российских светских гуманистов относится критика различных форм мистицизма и иррационализма. По этому направлению РГО тесно сотрудничает с Комиссией РАН по борьбе с антинаукой и фальсификацией научных исследований, возглавляемой академиком Э.П. Кругляковым (1934-2012).

С осени 1996 г. выходит в свет ежеквартальник «Здравый смысл: Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». Журнал издается Российским гуманистическим обществом, Исследовательским центром РГО при МГУ им. М.В. Ломоносова при поддержке американского Исследовательского центра и Совета по секулярному гуманизму (Амхерст), философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Российского философского общества и Общероссийского общественного движения «За здоровую Россию». Главным редактором журнала является профессор В.А. Кувакин.

Стоит отметить еще одно известное российское издание с начала своего основания продвигавшее идеи свободомыслия – это советский и российский ежемесячный научно-популярный журнал «Наука и религия» (издается с 1959 г.). По утверждению главного редактора журнала О. Брушлинской, «Наука и религия» развивалась и менялась вместе с рос-

¹ Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 5, 1996. – № 1. – С. 6.

² Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 5, 1996. – № 1. – С. 6.

сийским обществом. В советские годы, несмотря на официально принятую «атеистическую линию», журнал был не столько пропагандистским, сколько религиозно-научным; он знакомил читателей с особенностями конфессий, обычаями народов, новостями науки, загадками Земли и Вселенной. В период активного возрождения интереса к духовной жизни в нашей стране, во второй половине 1980-х – начале 1990-х годов, «Наука и религия» стала первым публикатором ряда священных текстов, а также работ авторов, прежде находившихся под запретом. Ныне особо востребована роль журнала в сфере диалога конфессий и цивилизаций. Вот уже больше полувека «НиР» объединяет верующих и атеистов, представителей различных религий.

Вопросы для самопроверки

- В каком году был организован Всемирный союз свободомыслящих? Дайте характеристику деятельности данного союза.
- Что собой представляют «этические общества»?
- Опишите деятельность первых независимых гуманистических обществ Америки, Голландии и Германии.
- В каком году и с какой целью был организован Международный этический и гуманистический союз? Дайте определение «минимального утверждения» гуманизма.
- Какие цели ставит перед собой Европейская гуманистическая федерация?
- С каким событием связано возникновение организованного гуманистического движения в России? Кто является основателем и руководителем РГО?
- В чем заключаются основные цели и направления деятельности РГО?
- Какие существуют периодические издания (зарубежные и российские), касающиеся вопросов гуманизма и свободомыслия?

Рекомендуемая литература

Основная литература

Балашов Л.Е. Гуманистический манифест. – М., 2000. – 15 с.

Кувакин В. Твой рад и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алетейя, М.: Логос, 1998. – 360 с.

Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – СПб., 14–18 июня 2000 г. //

Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – Сост.: В.А. Кувакин. Общ. ред.: А.Г. Круглов, В.А. Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 159 с.

Современный гуманизм: Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – Сост. В.А. Кувакин. Общ. ред.: А.Г. Круглов, В.А. Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 141 с.

Современный гуманизм. Аналитический обзор. Книга Ю.Черного [Электронный ресурс] – URL: <http://www.humanism>.

Дополнительная литература

Гуманистический манифест 2000. [Электронный ресурс // Здравый смысл. – №3. – 1999.]: URL: <http://humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=1999.13-02>

Декларация светского гуманизма, провозглашенная в 1980 году. [Электронный ресурс] – URL: <http://wpf-unesco.org/rus/offpap/top10/secdec-r.htm>

Неогуманизм: декларация светских принципов и ценностей – личных, социальных и планетарных (Российское гуманистическое общество.) [Электронный ресурс] – URL: <http://www.humanism.ru/neohumanism.htm> (11-04-2015)

Трофимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html>

Царенкова Е. А. Диалог по проблеме милосердия двух субкультур – верующих и свободомыслящих [Электронный ресурс] // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Выпуск №2-2013 г. URL: http://www.online-science.ru/m/products/philosophy_science/gid364/pg0/

Официальный сайт журнала «Здравый смысл» – <http://www.razumru.ru/humanism/journal/numbers.htm>

Официальный сайт журнала «Наука и религия» – <http://www.n-i-r.su/>

РАЗДЕЛ IV

Осмысление проблем отечественного свободомыслия на современном этапе

Согласно мнению известного российского философа и психолога, являющегося приверженцем атеистических взглядов, Д.И. Дубровского, в нашей стране в последнее время слова «атеист» и «материалист» становятся чуть ли не бранными. Материалистические и атеистические традиции в русской философии и культуре отодвигаются на самый задний план и как бы оказываются несущественными. Более того, как утверждает ученый, «на щит поднимаются философы религиозной ориентации, которые будто бы и являются подлинными выразителями русской культуры. Имена Герцена, Чернышевского, Добролюбова, других крупных мыслителей материалистической ориентации почти не упоминаются. Многие недавние марксисты-материалисты развернулись на сто восемьдесят градусов и теперь установили братские отношения с идеализмом и религией, высокомерно взирают на своих нераскаявшихся коллег»¹. СНОСКА. Согласно Дубровскому, в современном российском обществе наблюдается негативная тенденция усиления ортодоксальной религиозности и притеснения идеи критического осмысления действительности. Церковь явно приватизирует такие понятия как «духовность» и «нравственность» и небезуспешно запускает в массовый оборот узкое, тенденциозное употребление указанных понятий. Однако, надо помнить, что понятие духовности выражает устремленность к высшим ценностям и смыслам, приобщенность к высочайшим образцам культуры и человечности, оно не должно ограничиваться религиозным содержанием и может мыслиться вне его церковных истолкований. В современной же России атеисты в основном занимаются борьбой с проникновением церкви (главным образом русской православной) почти во все области жизни. Исходя из данных обстоятельств, по мнению ученого, антиклерикальное движение в нашей стране по мере усиления идеологического давления церкви (особенно при содействии государства), будет шириться. Движение молодых атеистов для многих предстанет явлением привлекательным, и та молодежь, которая испытывает душевный дискомфорт в связи с возможным установлением господства религии во всех сферах общественной жизни, проявит пылкий интерес к тем, кто отважно сражается за право свободно мыслить, не подчиняясь

¹ Д.И. Дубровский «Наука, философия и воинствующий клерикализм» //Вестник Российского философского общества, 2007, № 4. [Электронный ресурс] URL: <http://humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000507>

духовному диктату церкви. Согласно Дубровскому, тот факт, что движение атеистов возглавили не атеисты старшего поколения, а молодые люди, достаточно интеллектуальные и зрелые в гражданском плане, свидетельствует о том, что свободомыслие (и прежде всего, атеизм) в нашей стране имеет шансы для возрождения и укрепления. Насильственное навязывание религии, в том числе теологии в качестве обязательного, чуть ли не перво-степенного элемента образовательной системы, добавит к конфронтации между нациями и религиями конфронтацию между двумя группами молодежи – церковной и атеистической. А это вряд ли будет способствовать единству общества.

Очевидно, что навязывание обществу религии, в том числе религиозного образования и воспитания в государственной школе, провоцирует протестные настроения среди секулярно ориентированной части общества, составляющей по данным социологических опросов от 40 до 50% населения, способно обострить мировоззренческую и религиозную нетерпимость. Таким образом, сохранение и укрепление в нашей стране гражданского мира и согласия, развитие духовно свободной и творческой личности возможно лишь при условии неукоснительного проведения в жизнь конституционного положения о светском характере Российского государства, провозглашенного законом светского характера образования в государственных и муниципальных учебных заведениях, реальной свободы совести и вероисповеданий для каждого человека, правового равенства религий. Ревизия этих основополагающих норм жизни, выстраданных российским обществом и поставивших его в ряд цивилизованных демократических государств, явилась бы на рубеже третьего тысячелетия ничем не оправданным отступлением на пути формирования гражданского общества¹.

Некоторыми исследователями современного атеизма отмечается то, что в нынешней России процесс возвращения религии в жизнь происходит искусственно и потому его трудно называть иначе как регрессом. Так происходит потому, что по закону церковь в нашей стране отделена от государства, а на деле получается, что ее активное возрождение происходит как раз за счет государства. Особенно кажется странным, когда в этом трогательном единении начальников и священников участвуют люди, которые всего пару десятилетий назад твердо стояли на позициях материализма, боролись с религиозной отсталостью, а то и просто сносили храмы. Характерным является и тот факт, что не менее активно церковь проникает и

¹ «Круглый стол» Теология в государственной системе образования России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информ.-аналит. бюл. 2000. № 2.) [Электронный ресурс] URL: <http://reftrend.ru/657790.html>

в систему образования. Во многих светских учебных заведениях вводятся факультативные занятия по богословию, которые часто фактически становятся обязательными. Особенно это опасно в школе, когда у учащегося только формируется мировоззрение, когда он еще не может твердо противостоять воле проповедников и педагогов, некоторые из которых, формально не принадлежа к церкви, берут на себя дополнительные функции религиозных проповедников. Возникает опасность раскола детского коллектива по конфессиональному признаку, если он, например, этнически неоднороден. В области здравоохранения тоже ситуация печальная, но здесь главный отрицательный вклад вносят многочисленные целители и чудотворцы, тоже порой прикрывающиеся масками традиционных верований.

Как считает российский философ и религиовед, специалист в области философии религии, доктор философских наук, профессор Зульфия Тажуризина, в настоящее время мало кто интересуется свободомыслием, атеизмом, тем более, его историей – считается, что это неприемлемо для целей воспитания молодого поколения. Во многом такой подход является следствием укрепления религиозных позиций в современном российском обществе. Интерес к истории свободомыслия в отношении религии в течение долгого времени подавлялся уже самим преобладанием религии в духовной жизни общества. Дело в том, что там, где религия была господствующей идеологией, все сколько-нибудь критические взгляды по отношению к ней объявлялись недопустимыми и безнравственными. Соответственно, носители этих взглядов преследовались. Правда, в наши дни за критические акции в отношении религии мало кто подвергается преследованиям. Между тем, как считает Тажуризина, слабая ориентация в этой области тех, кто ставит своей задачей формировать духовную жизнь населения России, может стать дополнительным фактором расколов в обществе. Потенциальная опасность заключается в том, что расплывчатость понятий «богохульство», «отпадение от веры», «скрытая пропаганда безбожия» позволит наиболее ревностным церковным деятелям подвести под богохульство любое критическое высказывание в адрес религии и церкви. Предвзятый, односторонний взгляд на «безбожие» обусловлен также недостаточной осведомленностью в проблемах истории и сущности неверия в Бога. При этом, как полагает ученоя, плохо знают историю свободомыслия не только религиозные идеологи, но и значительная часть неверующих, среди которых, судя по обсуждению проблем религии в Интернете, немало «безбожников» -полемистов, критикующих Священные книги, церковь, ее иерархов в довольно непристойной, агрессивной форме. Это

обусловлено низким уровнем культуры, безграмотностью в вопросах не только религии, но и истории свободомыслия. Подобная критика наносит ущерб вольнодумной культуре в целом, дискредитируя ее. Дело в том, что свободомыслие в отношении религии является признанием права разума на свободное критическое рассмотрение религии и на свободное исследование природы и человека. Это необъятный пласт духовной культуры, включающий не только философскую критику религии или ее отрицание на уровне обыденного сознания. Атеизм, в свою очередь, является наиболее выразительной формой свободомыслия, в основе которой лежит признание самодостаточности природы и естественного, человеческого, происхождения религии. Однако, во всех обществах, где господствовали монотеистические религии, сформировался однозначный подход к атеизму как явлению негативному во всех отношениях, к тому же инспирированному нечистой силой, так что ярлык «безбожник» делал положение вольнодумца безнадежным. Указанный факт еще раз подчеркивает несомненную актуальность проблем свободомыслия в его истории, которая дает ценнейший опыт познания, а, значит, понимания внутреннего мира и поведения тех, кого называют вольнодумцами, неверующими, атеистами. А, надо отметить, что свободомыслящие философы критически осмысливали не только религию, веками наращивая знания о ней и подготавливая почву для научного религиоведения, но и сам феномен свободомыслия.

В связи с этим, как считает Тажуризина, возникает еще одна интересная проблема. Знания о свободомыслии предоставляют нам не только историки или философы. Огромный резерв этих знаний хранится во всемирной художественной культуре. Этот резерв еще не стал объектом философского исследования. Станным образом писатели иногда раньше и глубже философов проникают в сущность свободомыслия, выявляя множество типов вольнодумцев, проникая в их внутренний мир. «В значительном большинстве случаев художественная литература Земли носит светский, то есть, нерелигиозный характер. Мы не задумываемся над тем, что и изобразительное искусство землян с течением времени становилось все более безрелигиозным. Но кто творит безрелигиозное искусство? Наверное, большей частью свободомыслящий художник. Истоком высокой безрелигиозной культуры является не религия, как ныне пытаются представить апологеты последней, а одна из важнейших потребностей человечества – адекватно отражать, познавать и совершенствовать окружающий

мир и самого себя. Этому и способствует свободомыслие в его наиболее плодотворном, гуманистическом и просветительском, варианте»¹.

Духовная жизнь народов России, по мнению Тажуризиной, нуждается в расширении сферы культурных интересов, в выходе за пределы религиозных предписаний того или иного толка. Как бы то ни было, свободомыслие, благотворные традиции светской культуры, выпестованы поколениями не только русских людей, но и представителями всех народов России. Не стоит игнорировать индифферентную по отношению к религии или атеистически настроенную часть населения, которая не находит удовлетворения своим культурным потребностям ни в религиозно-мистической сфере, ни в низкопробной западной продукции. Как считает Тажуризина, обращение к наследию гуманистической светской культуры позволило бы восполнить ее духовные потребности. Но и верующим нашей страны объективно необходимо освоение этого наследия. Традиция отечественного свободомыслия, таким образом, содержит в себе безмерный нравственный и интеллектуальный потенциал, и обойти ее, концентрируя усилия на возрождении религии, – значит, невольно обеднять духовную жизнь нынешнего и будущих поколений. В широком смысле слова вся мировая и отечественная культура является достоянием российских свободомыслящих. В эту культуру входит и религия как область духовной жизни многих людей, как феномен, исторически связанный с самыми различными сферами светской культуры. На протяжении веков борьба за социальную справедливость велась под религиозными лозунгами. Уже хотя бы в силу этого свободомыслие не отбрасывает религию. Последняя как феномен истории и культуры является, по мысли Тажуризиной, важным объектом внимания самых разных наук – философии, истории, культурологи, психологии и т. д. Научное исследование религии в ее прошлом и настоящем, изучение ее взаимодействия с иными формами отношения к миру содействует постижению внутреннего мира людей, а также человеческого сообщества в его конкретных проявлениях. Современное криминализованное и коррумпированное общество стихийно воспроизводит религию в самых разнообразных формах, в том числе далеких от гуманизма. Именно поэтому необходимо думать о возрождении и развитии в современной России лучших, гуманистических традиций светской, в основе своей вольнодумной, культуры. Поэтому жизненно важно возрождать традиции светской культуры в ее лучших образцах и традициях.

¹ Тажуризина З.А. Зачем нужно знать историю свободомыслия верующим и неверующим? // Этнодиалоги: научно-информационный альманах. 2011. № 3 (36). С. 366–377.

Современное российское атеистическое движение не является таким монолитным и централизованным как в советском обществе. В нем выделяются следующие группы: научные атеисты, светские гуманисты, и левые атеисты.

Научные атеисты смотрят на религиозные явления глазами науки и видят в них в первую очередь предмет для изучения. Атеизм, в их понимании, постулирует несостоятельность всякой религии как фантастического, искаженного отражения действительности, признает развитие природы и общества по своим собственным законам и посредством отрицания сверхъестественных сил утверждает самоценность бытия мира и человека, а также способствует формированию у людей материалистического мировоззрения. Научные атеисты объективно изучают разные религии, выделяют в них четыре элемента: идеологический, эмоционально-психологический, культово-прагматический и организационный. Идеологический включает в себя концепции того или иного верования, его основы. Эмоционально-психологический рассматривает чувства верующих. К культово-прагматическому относятся особенности обрядов и ритуалов. И, наконец, организационный позволяет разобраться в структуре различных церквей и сект. Большое внимание научные атеисты уделяют трудам выдающихся мыслителей предыдущих эпох.

Вплотную к религии примыкают вопросы современного естествознания и обществоведения, их философские основы. Физика, астрономия, биология, психология, социология, с точки зрения приверженцев научного атеизма, являются хорошим инструментом в борьбе с религиозным невежеством, к тому же их популяризация последнее время достаточно слаба. Особенно это актуально, когда наблюдается расцвет лженаучных теорий и некоторые общественные деятели пытаются объединить религиозные идеи и науку. Среди тех, кто работал в этой области можно отметить советского физика-кристаллографа и популяризатора науки А.И. Китайгородского и известного физика, академика В.Л. Гинзбурга.

А.И. Китайгородский (1914–1985) был талантливым популяризатором науки, его выступления перед широкой аудиторией слушателей часто проходили в переполненных залах и заканчивались бурными дискуссиями. Написанные им научно-популярных книги быстро исчезали с книжных прилавков («Физика – моя профессия», «Реникса», «Физика для всех» и др.). В книге «Реникса» Китайгородский вступает в заочный спор с парапсихологами, телепатами и ясновидцами. По мнению ученого, лжеучения, рожденные на легковерии, обросшие пустословием, открывают дорогу всевозможным «чудесам», которые, как думает автор, являются «реник-

сой» – чепухой. По мнению Китайгородского, весь окружающий мир является единым и подчиняется строгим и неумолимым законам природы. Бог, судьба, бестелесной дух, чудо были выдуманы людьми, чтобы заполнить душевную пустоту. А пустота эта возникает у тех, кому чего-то не хватает в жизни. Без понимания незыблемости законов природы, не чувствуя границы между вероятным и невозможным, человек, по мысли ученого, становится слабым и незащищенным. Легковерие ведет к горьким разочарованиям. Вера в несуществующее мешает находить радости в простом земном бытии, приводит к тому, что человек не обращает внимания на счастье повседневной действительности. Как утверждает ученый, во все времена существовали разумные люди, так же точно никогда не переводилась категория людей, верящая в возможность сверхъестественного, не ощущающая незыблемости законов природы.

По глубокому убеждению Китайгородского, природные способности к самостоятельному мышлению не получают развития без надлежащего воспитания, а плоды обучения рациональному подходу к миру сказываются лишь после многих лет систематической и последовательной учебы. Вполне естественно, что рациональное научное мышление широко распространено среди людей, посвятивших себя науке. Что же касается представителей других групп населения, то их мнения находятся в зависимости от пропаганды, которая в век печати, радио и телевидения без труда завоевывает и унифицирует мировоззрение миллионов человек. Это одна из причин того, что даже наиболее прямолинейная в своем признании чудес католическая религия продолжает держать в сфере своего влияния сотни миллионов людей.

Кроме того, по мнению автора, в укреплении суеверий решающим является не только наличие пропаганды, но и ее отсутствие. Астрологические и метапсихологические общества, профессия предсказателя будущего, вера в приметы и предчувствия, не критическая готовность согласиться с реальностью чуда – все это будет существовать до тех пор, пока человечество не сочтет нужным разделаться с взглядами на мир, противоречащими науке. Причем, что важно, рассуждения подобного типа имеют исключительное распространение по отношению к религии. Однако, по Китайгородскому, имеется одна группа людей, где нападки на истину и защита лжи абсолютно исключены. Это деятели науки в силу того, что научная профессия есть служение правде. Отбор истинных фактов, тщательное и правдивое их описание, построение теории, которая без ошибки предсказывала бы еще не наблюдаемые явления, – это и есть наука. Ученый обязан вступать в борьбу против тех, кто мутно мыслит и без уважения относится

к фактам, против легковерия и пустословия, против лженауки и оккультизма. Одним словом – против реникса. Как пишет сам Китайгородский: «для меня несомненен вред лжи и заблуждений и там, где реникса рассматривается как своего рода бальзам, прикладываемый к ранам страдающего человечества. Для меня нет сомнения, что атеист счастливее верующего. Я убежден, что самой радостной является мораль, построенная на правде. Поэтому надо бороться за рациональное восприятие, за трезвость мышления. Надо рушить веру в чудесное и смеяться над отношением к сказкам как к реальности. Не следует бояться исследовать внутреннюю жизнь человека теми же методами, которыми изучается строение вещества. Очень может быть, что какое-то время это будет вызывать досаду – забрали любимую игрушку. Но реникса – совсем не безопасная игрушка, и в конечном счете она доставит своему владельцу куда больше огорчений, чем радостей»¹.

Советский и российский физик-теоретик, доктор физико-математических наук, академик РАН и лауреат Нобелевской премии по физике В. Гинзбург (1916-2009) был известен своим противостоянием распространению религиозных воззрений на светские институты. В Советском Союзе и России он признавался самым известным публичным атеистом. Комментируя усилия Московской Патриархии, направленные на введение в государственных школах предмета «Основы православной культуры», Виталий Гинзбург выразился следующим образом: «Преподавание религии, закона божьего, чего-то такого в школах абсолютно недопустимо. Другое дело, если в школе будет история религии. У нас светское государство, и в школе нельзя иметь что-то религиозное... Представьте, детям вбивают с малых лет в голову, что бог создал человека, а потом у них будет урок биологии, на котором они узнают, что есть эволюция. Это абсурд»². В июле 2007 года В. Гинзбург вместе с еще девятью академиками РАН подписал обращение Президенту РФ В. В. Путину («Письмо десяти академиков»), выражающее беспокойство «всё возрастающей клерикализацией российского общества», «активным проникновением церкви во все сферы общественной жизни». Кроме того, В. Гинзбург выступал против преподавания в школах предмета Основы православной культуры.

¹ А. И. Китайгородский. Реникса. [Электронный ресурс]. – М.: «Молодая гвардия», 1973. – 191 с. URL: http://www.dolit.net/author/2878/ebook/28604/kitaygorodskiy_aleksandr_isaakovich/reniksa

² Клирики против физика. Православные требуют привлечь к ответственности академика Гинзбурга [Электронный ресурс]: Грани.ru 24.07.2007.

В. Гинзбург высказывался за поддержку в Израиле синагог, но против проникновения иудаизма во все сферы жизни: «Синагога для евреев была не только молельным домом, но и центром общины. В этой связи понятно, почему даже еврей-атеисты, по крайней мере, многие из них, и я в том числе, считают возможным и оправданным в настоящее время известную материальную поддержку синагог. Однако, по моему мнению, в Израиле место и влияние иудаизма далеко превосходит нормы, которые должны определять ситуацию в светском демократическом государстве. Например, почему в Израиле по субботам не работает или ограниченно действует общественный транспорт? Если верующие не хотят им пользоваться – это их дело, но почему должны быть ограничены возможности атеистов?»¹.

Утверждая мысль о несостоятельности теории креационизма, ученый, вслед за многими предшественниками, отмечал противоречия Священного Писания: «Библия и Коран буквально пропитаны различными чудесами. Чудесами же называют обычно нечто, что противоречит научным законам и экспериментальным данным. Таковы воскрешение из мёртвых, непорочное зачатие, существование ангелов, чертей, рая, ада и т. д. Всё это выдумки, фикция ... Центральным пунктом, где сталкивается наука и религия, как сказано, является креационизм. Ведь согласно Библии, человека и весь животный мир Бог мгновенно и лишь тысячелетия назад создал из ничего. Вместе с тем, наука доказала существование эволюции, в частности, в отношении человека. Данные антропологии не оставляют здесь никаких сомнений. Теория эволюции, построенная сначала в XIX-м веке, как и вся наука, развивается, и не всё в отношении эволюции различных организмов ещё ясно. Но, повторяю, сам факт эволюции и несостоятельности креационизма доказан»². Эти высказывания В. Гинзбурга наглядно демонстрируют то, что в Советском Союзе и России он был признан самым известным публичным атеистом.

Парадигма современного *светского гуманизма* позиционирует себя, с одной стороны, в качестве альтернативы постмодернизму, теизму, технократизму, бюрократизму и нигилизму, с другой – объявляет себя наследницей традиций гуманизма Античности, Ренессанса, Просвещения и модернизма, включая в свое базовое содержание как феномена культуры, научное мировоззрение, свободомыслие, различные формы нетеистиче-

¹ В. Л. Гинзбург. «Несколько замечаний об атеизме, религии и еврейском национальном чувстве», Газета «Вести», приложение «Окна», 15 апреля 2004 г.)

² Гинзбург В. Л. О сказках и вере в существование Бога (рус.) // НГ-Религии: приложение к «Независимой Газете» №100 (4448) от 21 мая 2008 года. – № 8 (233)).

ских убеждений, критическое мышление, общечеловеческие экзистенциальные, этические, гражданские и экологические ценности и общедемократические социальные идеалы. Учитывая новые тенденции в культуре, гуманисты признают необходимость рациональной, основанной на достижениях социального прогресса, ревизии системы человеческих ценностей, созидания общечеловеческого культурного пространства как диалога различных духовных традиций, основы человеческих коммуникаций и согласия. Тем самым они способствуют укреплению социальной стабильности, моральной реконструкции и консолидации, распространению общепринятых ценностей. Между тем, именно этот аспект деятельности гуманистов вызывает негативную реакцию со стороны консервативных традиционалистов и религиозных фундаменталистов. В России, с 90-х гг. XX в., вопрос о необходимости актуализации ценностей гуманизма вновь ставится на повестку дня, но уже более широким кругом ученых, как гуманитариями, так и видными представителями фундаментальных естественных наук. В.Л. Гинзбург, Н.Н. Моисеев, В.А. Кувакин, В.А. Лекторский, А.Д. Сахаров, Е.Л. Фейнберг, И.Т. Фролов и другие заявляют о необходимости разработки принципов современного гуманизма как альтернативы технократизму, бюрократизму, клерикализму и тоталитаризму, как стратегии решения широкого комплекса гуманитарных, социальных и экологических проблем.

Гуманизм как продукт научно-рационального мышления, свободомыслия и творческих начал человека стал в наше время мировоззренческим основанием и стимулом интенсивного развития, в основном, светской культуры. Вместе с тем строгая приверженность гуманистов принципам свободы совести и веротерпимости делают его инструментом защиты людей от дискриминации и преследований по религиозным основаниям, пространством веротерпимости и культурного диалога, вбирающего в себя все многообразие человеческого опыта. Таким образом, современный, ориентированный на научную картину мира гуманизм актуален, поскольку способствует установлению баланса и гармонии между религиозной и светской культурой.

К *левым атеистам* в современном российском обществе можно отнести почти всех настоящих марксистов. Они, одни тихо, другие громко, выступают против участия церкви в вопросах государственной политики. Это происходит в виде составной части политической борьбы этих партий (в частности – КПРФ). Некоторые марксисты публикуются на атеистических сайтах, не афишируя свою политическую принадлежность. Признавая

реакционную суть религии, некоторые левые атеисты не отрицают тактических союзов с религиозными организациями.

По характерному замечанию одного из исследователей атеизма в российском Интернете, «несмотря на все трудности переходного периода, атеизм в России все же поднимает голову. Пусть пока он еще не является ощутимой общественной силой, но уже все громче и громче заявляет о себе. Интернет помогает атеистам общаться друг с другом и привлекать новых сторонников»¹.

Современные организации атеистов в России.

Прежде чем рассматривать характерные черты современных атеистических союзов, следует описать в общих чертах одну из наиболее одиозных атеистических организаций Советской России, оказавшую значительное идеологическое влияние на умонастроения советского общества. В 1925 году в СССР была организована добровольная общественная организация «Союз воинствующих безбожников» (СВБ). Решающую роль в возникновении Союза воинствующих безбожников сыграла издававшаяся с 1922 года газета «Безбожник». Вокруг неё быстро сложилась сеть корреспондентов и читателей. Благодаря им в августе 1924 года в Москве было образовано Общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ). Первый съезд ОДГБ, который состоялся в апреле 1925 года, постановил создать единое всесоюзное антирелигиозное общество, получившее название «Союз безбожников». В том же году появился ежемесячный научно-методический журнал «Антирелигиозник», который стал органом Центрального Совета Союза безбожников СССР. 11–15 июня 1929 года в Москве проходит Второй съезд ОДГБ, на котором окончательно оформляется название «Союз воинствующих безбожников». С речами на съезде выступили Бухарин, Луначарский, Максим Горький, Демьян Бедный, Владимир Маяковский. На съезде произошло оформление детского безбожного движения в организацию Юных воинствующих безбожников (ЮВБ СССР). Союз ставил своей целью идейную борьбу с религией во всех ее проявлениях. Все годы существования во главе СВБ находился российский революционер, советский партийный деятель, идеолог и руководитель антирелигиозной политики в СССР Емельян Ярославский (настоящее имя М. Губельман (1878-1943)). В 1920–1930-е годы он являлся главным авторитетом партии по «церковному вопросу». Ярославский был одним из главных инициаторов и руководителей антирелигиозной политики советского руководства. При участии Ярославского составлялись списки запрещён-

¹ Корявко А. В. Современный русский атеизм в Интернете [Электронный ресурс] URL: http://www.atheism.ru/library/Koriavko_1.phtml

ных книг, в которые вошли произведения Платона, Иммануила Канта, Владимира Соловьева, Льва Толстого, Федора Достоевского и др. Именно «организатору безбожного движения» принадлежит ставшая знаменитой в СССР максима: *«Борьба против религии – борьба за социализм»*.

Союз воинствующих безбожников развернул большую работу по пропаганде атеизма, по созданию музеев и выставок, выпуску научной и научно-популярной литературы, а также ряда периодических изданий – газета «Безбожник», журналы «Безбожник», «Антирелигиозник», «Воинствующий атеизм», «Юные безбожники» и другие печатные издания, выходившие на различных языках народов СССР. Издательство «Безбожник» (впоследствии – Государственное издательство антирелигиозной литературы (ГАИЗ)) выпустило большое количество атеистической литературы. Также СВБ занимался введением в быт советских людей новых, безрелигиозных праздников и обрядов.

После начала Великой Отечественной войны и изменения государственной политики в отношении религии СВБ прекратил свою деятельность. Последний номер «Безбожника» вышел в июле 1941 года. В 1947 году СВБ был официально распущен, а его деятельность была передана Всесоюзному обществу по распространению политических и научных знаний (общество «Знание»).

Стоит отметить, что аналогичная организация под названием «Союз воинствующих безбожников Татарии» существовала и на территории Республики Татарстан. СВБТ был создан в феврале года для ведения атеистической пропаганды среди мусульманского населения. Союз выступал за расширение автономии Татарии в СССР, что привело к конфликту со сторонниками федеральной системы И. Сталина. В результате конфликта в 1928 году лидеры Союза безбожников Татарии были арестованы, исключены из партии большевиков, некоторые были приговорены к смертной казни, хотя приговоры были отменены или смягчены в 1930 году. Во время репрессий 1937–1938 годов, главным образом после ареста одного из лидеров движения, татарского революционера и видного теоретика освободительного движения народов ислама Мирсаида Султан-Галиева (1892–1940), многие члены Союза воинствующих безбожников Татарии также были осуждены по его делу, и в 1940 году организация фактически прекратила своё существование.

Современное атеистическое движение в России не имеет единого руководящего центра. В ноябре 2008 г. с целью координации деятельности русскоязычных атеистических Интернет-ресурсов был создан Совет атеистов Рунета, который за время своего существования опубликовал ряд

публичных заявлений. Из наиболее известных серьезных атеистических ресурсов Рунета выделяется Атеистический сайт (А-сайт) (<http://ateism.ru/>). На нем представлена большая библиотека материалов о религии и атеизме, а также форум. Кроме того, существует сайт «Научный атеизм», на котором представлена большая библиотека материалов о религиоведении, естественных науках и современном положении религий и атеизма в России и в мире. В настоящее время действует интернет-портал «Наука и религия» (<http://www.nauka-i-religia.ru/>), на котором расположен дискуссионный атеистический форум, а также научно-просветительский журнал «Скепсис» (<http://scepsis.net/>), критикующий деятельность религиозных организаций в России (прежде всего РПЦ), а также многие стороны политики российских властей (например, в сфере образования), не связанные напрямую с религией. В частности, в «Скепсисе» утверждается идея о том, что идеология современной России включает в себя как элементы неолиберализма, так и знаменитую формулу XIX века «православие, самодержавие, народность». В этом контексте Русская православная церковь становится идеологическим аппаратом государства. Передача РПЦ памятников культуры является платой государства за выполнение церковью идеологического заказа и манипулирование исторической памятью народа. По мнению журнала «Скепсис», с помощью РПЦ насаждаются псевдоисторические мифы о благоденствии в дореволюционной России, отрицаются достижения современной науки. В этой ситуации антиклерикальное и атеистическое просвещение крайне необходимо. Это не исключает сотрудничества с теми верующими, кто готов бороться против идеологического аппарата РПЦ.

Чтобы иметь возможность защищать и высказывать свои взгляды, в 2000 году российские атеисты создали свою организацию – «Атеистическое общество Москвы» (АТОМ) (<http://ateizm.ru/>). Состоит оно в основном из ученых и правозащитников. Как они сами говорят, их методы и цели далеко не совпадают с методами и целями организаций типа «Союза воинствующих безбожников», существовавших в Советском Союзе. По их словам, главную свою задачу они видят не в борьбе с верующими, а в борьбе с клерикализмом в России. Пытаясь расширить круг своих сторонников, «атомщики» устраивают пресс-конференции по вопросам: церковь и государство, церковь и образование, церковь и армия, свобода совести.

Наряду с АТОМом в России действует негосударственная некоммерческая научно-исследовательская организация «Институт свободы совести» (ИСС <http://www.atheism.ru/lci/about/>). Институт был официально зарегистрирован 18 марта 2002 года, хотя фактически его деятельность нача-

лась еще в 2001 г. С этого времени учредителями Института осуществляется мониторинг тенденций трансформации законодательства Российской Федерации в области свободы совести. Цель Института свободы совести – содействие укреплению культуры мира, толерантности, дружбы и согласия между народами, предотвращению социальных, национальных, этноконфессиональных конфликтов путем создания системы правовых гарантий свободы совести на национальном, региональном и мировом (глобальном) уровнях.

Как утверждается на сайте ИИС, причины возникновения Института коренятся в следующем. В настоящее время антиконституционные процессы в сфере свободы совести, приняли характер государственной политики и окончательно вышли из-под контроля общества. Контроль, ограничение мировоззренческой сферы и нарушения властью прав человека в сфере свободы совести, использование религии в политических целях и сакрализация власти, отход от конституционных принципов светскости государства и клерикализация институтов государства, конфессиональные предпочтения власти и религиозное неравенство стали привычными и повседневными. Центральной проблемой построения гражданского общества в России являются взаимоотношения государства и общества. Все остальные, возникающие проблемы, в том числе и экономические, являются следствием разрыва между властью и обществом. Преодоление этого разрыва в принципе невозможно без полной реализации конституционных принципов свободы совести и светскости государства. Поэтому, совершенствование нормативно-правовой базы для реализации права каждого человека на свободу совести является необходимым условием решения комплекса указанных проблем.

В связи с этим, приоритетными задачами Института являются:

– содействие на уровнях науки и образования, законотворчества и правоприменения реализации каждым индивидом права на свободу совести, включая свободу вероисповедания;

– формирование в обществе представления о необходимости реализации свободы совести как глобальной проблемы, системообразующем праве, являющимся основой построения открытого гражданского общества, правового демократического государства;

– формирование правовых механизмов защиты человека и общества от идеологического господства любых доктрин и структур, что предполагает понятийное и правовое разграничение религии и политики, совершенствование нормативно-правовой базы для реализации свободы совести;

– правовое и религиоведческое просвещение, выработка научно обоснованных рекомендаций в области прав человека, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений.

Деятельность Института имеет междисциплинарную направленность. В составе научно-консультативного совета Института находятся известные ученые: юристы, религиоведы, историки и философы. В настоящее время Институтом реализуется проект мониторинга тенденций трансформации законодательства Российской Федерации в области свободы совести, проведена правовая экспертиза опубликованных проектов Концепций государственно-церковных отношений и проекта Федерального закона «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», результаты которых опубликованы в научной печати, что способствовало оставлению (в настоящее время) антиконституционных проектов нереализованными. В рамках проекта проведен «круглый стол», издан сборник «Свобода вероисповедания, государственно-конфессиональные отношения и протестантизм в России», осуществлена публикация материалов аналитического характера в журналах «Государство и право», «Право и политика», «Юридический мир», «Здравый смысл», газетах «НГ-Религии», «Независимая газета», «Гражданин» и др.

В сентябре 2010 года начал свою работу Региональный общественный фонд содействия продвижению идей секуляризма «Здравомыслие» (<http://zdravomyslie.info/>). Фонд «Здравомыслие» не только обнаружил невозможность реализации конституционных прав и свобод социальной группы атеистов, но и выявил факты грубых нарушений светских основ российской государственности. Поэтому Фондом был взят курс на продвижение идей секуляризма (концепция, согласно которой правительство и другие источники права должны существовать отдельно от любого типа религий и религиозной веры), закрепленных в Конституции России. Фонд, прежде всего, отстаивает интересы России, но не остается безучастным к глобальным клерикальным тенденциям, став одной из первых русских организаций официально признанной на международной арене, получив статус полноправного члена Европейской Гуманистической Федерации. В 2012 году под эгидой Фонда «Здравомыслие» и АТОМа прошла конференция «Светское государство – гарант общественного мира».

Вопросы для самопроверки

- Какие особенности взаимоотношений атеизма и религии в российском обществе выделяет Д.И. Дубровский?

- Почему ситуация возвращения религии в жизнь в России вызывает протестные настроения у части общества? Каковы причины подобной реакции?
- В чем опасность предвзятого отношения к свободомыслию и атеизму в нашей стране, по мнению З. Тажуризиной? Что означает свободомыслие в отношении религии?
- Какие группы составляют российское атеистическое движение? Дайте характеристику каждой из них.
- В чем заключается опасность увлечения «рениксой» по мнению А. Китайгородского?
- Дайте характеристику основных идей В. Гинзбурга в отношении религии и религиозности.
- Охарактеризуйте деятельность «Союза воинствующих безбожников» советской России и Татарии в 20-х гг. XX в.
- Перечислите современные организации российских атеистов.
- Каковы причины создания и основные цели Института свободы совести? Перечислите задачи и направления деятельности ИСС.

Рекомендуемая литература

Основная литература

Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека: Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов. – М.: РГО, 2005.

Гинзбург В. Л. Религия и наука. Разум и вера (рус.) // «Наука и жизнь»: журнал. – 2000. – № 7.

Дубровский Д.И. «Наука, философия и воинствующий клерикализм» // Вестник Российского философского общества, 2007, № 4. [Электронный ресурс] URL: <http://humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000507>

Корявко А. В. Современный русский атеизм в Интернете [Электронный ресурс] URL: http://www.atheism.ru/library/Koriavko_1.phtml

«Круглый стол» Теология в государственной системе образования России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информ.-аналит. бюл. 2000. № 2.) [Электронный ресурс] URL: <http://reftrend.ru/657790.html>

Тажуризина З. А. Светская культура – основа возрождения России // Здравый смысл. – 2011–2012. – № 4 (61)–1 (62).

Дополнительная литература

Гинзбург В.Л., Фейнберг Е.Л. Об атеизме, материализме и религии (рус.) // Научный атеизм. – 1998.

Гинзбург В. Л. О сказках и вере в существование Бога (рус.) // НГ-Религии: приложение к «Независимой Газете» №100 (4448) от 21 мая 2008 года. – № 8 (233).

Китайгородский А.И. Реникса. [Электронный ресурс] – М.: «Молодая гвардия», 1973. – 191 с. URL: http://www.dolit.net/author/2878/ebook/28604/kitaygorodskiy_aleksandr_isaakovich/reniksa

Кудишина А.А. Современный гуманизм как феномен культуры: философско-культурологический анализ. Электронный ресурс. <http://www.dissercat.com/content/sovremennyi-gumanizm-kak-fenomen-kultury-filosofsko-kulturologicheskii-analiz#ixzz3pE3tWWd1>

Ланда Р. Г. Мирсаид Султан-Галиев. – Вопросы истории. – 1999. – № 8. – С. 53-70. [Электронный ресурс] – URL: <http://historystudies.org/2012/07/landa-r-g-mirsaid-sultan-galiev/>

Союз воинствующих безбожников // Атеистический словарь / Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алиева Б.А. и др.; Под общ. ред. М.П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1985. – 512 с.

Тажуризина З.А. Зачем нужно знать историю свободомыслия верующим и неверующим? // Этнодиалоги: научно-информационный альманах. 2011. № 3 (36). С. 366–377

Ярославский Е.М. Библия для верующих и неверующих / Емельян Ярославский; [Общ. ред., вступит. статья и примеч. д-ра ист. наук М.М. Шейнмана]. – М.: Политиздат. – 1977. – 375 с.

РАЗДЕЛ V

От атеизма к постатеизму

Исследуя эволюцию идеи Бога в современном обществе, известный историк религии, англичанка К. Армстронг указывает на то, что атеисты XX века правомерно выступали против привычного для религиозного сознания представления о Боге как о Личности, требующей от человека предельного, почти рабского послушания. По ее мнению, это понимание основывалось на непомерно очеловеченном образе Божества и слишком буквальном толковании сюжетов Священного Писания. В новейшей истории очеловеченный образ Бога как законодателя и самодержца не соответствует умонастроениям общества. Однако, в свою очередь, атеисты были не совсем правы в том, что идея Бога является неестественной для человечества. «Неестественность» религиозного чувства опровергается уже тем, что, исторически, иудеи, христиане и мусульмане разрабатывали похожие представления о Боге, близкие другим религиям Абсолюта. Более того, как утверждает Армстронг, когда люди стремятся найти окончательный смысл бытия и высшие ценности человеческой жизни, их мысли обычно текут в каком-то одном направлении. И, поскольку никто их к этому не принуждает, становится очевидным, что здесь идет речь о естественных общечеловеческих свойствах.

Однако, для того, чтобы продуктивная критика религии не выродилась в агрессивную эмоциональность, подлинно религиозные чувства необходимо подвергать критическому осмыслению. Как считает Армстронг, сами монотеистические религии, и в своей истории, и в настоящем провоцируют атеистические умонастроения. Известно, что многие верующие слишком часто проявляют агрессивную «праведность» и используют идею «Бога» как обоснование собственных предпочтений и предубеждений, которые предписываются Богу непосредственно. Иудеи, христиане, мусульмане, которые пунктуально посещают свои богослужения, но, в то же время чернят людей, принадлежащих к иным этническим или идеологическим лагерям, по мысли Армстронг, по существу отрицают одну из важнейших истин собственной веры. Ведь Бог исторического монотеизма требует милости, а не жертв, сострадания, а не пышных священнодействий. Тем не менее, в современном обществе Бога можно использовать как бегство от повседневности или как объект фантазий. В силу чего идея Бога зачастую и превращается в «опиум для народа». Особенно опасной идея Абсолюта становится тогда, когда Бога мыслят как обычную сущность — точь-в-точь как простого смертного, только лучше и больше.

Именно поэтому, одним из серьезнейших недостатков философского метода в рассуждениях о Боге является то, что логические суждения превращают Божество в обычную Сущность, в высшую среди всего сущего, но не совершенно иную категорию бытия. По мнению Армстронг, вытеснить Бога в зону интеллектуальной изоляции является занятием неестественным и нездоровым: в результате люди могут решить, что обычные критерии порядочности и здравомыслия неприменимы к поступкам, предположительно внушенным Богом.

Согласно Армстронг, становится все более очевидным, что идея Бога-личности в современном мире становится неприемлемой. Древняя метафизическая идея Бога как Высшего Существа также выглядит неубедительной. Бог философов становится порождением рационализма, а традиционные доказательства существования Бога уже отвергнуты. Как полагает Армстронг, сам факт, что в эпоху Просвещения деисты единодушно приняли Бога философов, стал первым шагом к нынешнему атеизму. Поскольку это божество оказалось слишком далеким от человека в повседневной жизни и сейчас постепенно исчезает из нашей памяти. Возможный выход из данной проблемы Армстронг видит в возвращение к идее Бога, представленной мистическими учениями. Бог мистиков вполне согласуется с атеистическими воззрениями, поскольку Бог мистиков не является одной из сущностей среди прочих объектов, и Он не существует в привычном смысле слова, а вообще представляет собой Ничто. Притом, такой Бог перестает быть объективным фактом, подтверждаемым методами научного доказательства, а является чисто субъективным переживанием, таинственной основой бытия. Более того, мистицизм на современном уровне развития социума предпочтителен и тем, что тоже требует разумности, дисциплины и самокритичности. Тем не менее Бог мистиков является довольно трудным для понимания – сближение с Ним требует долгой подготовки под руководством опытного наставника. Сами мистики нередко заявляют, что человек должен целенаправленно воспитывать в себе ощущение Божества и что работа эта требует той же самоотдачи и сосредоточенности, какая нужна для художественного творчества. В связи с этим, по мнению Армстронг, маловероятно, чтобы подобная деятельность привлекла многих членов общества, которое давно привыкло к быстрым удовольствиям, еде на скорую руку и мгновенной передаче информации. Поскольку «мистическое ощущение Божества – отнюдь не скоропалительный экстаз, вызванный речами проповедника- «возрожденца»,

когда он за пару минут заставляет всех прихожан рукоплескать и наделяет даром иных языков»¹.

Таким образом, подводя итоги развития идеи Бога в истории, Армстронг, с долей философского оптимизма, отмечает следующее. «Человек во все времена сам создавал то, во что верил, поскольку ему совершенно необходимо ощущение чуда и невыразимого наполнения бытия. Все характерные приметы современности – утрата смысла и цели, отчужденность, крах устоев, насилие – свидетельствуют, что судя по всему, что теперь, когда мы уже не пытаемся намеренно создать для себя ни веры в «Бога», ни чего-либо еще... все большее число людей впадает в полное отчаяние... Человеческая душа не терпит пустоты и одиночества. Любой возникший вакуум она непременно наполняет каким-нибудь новым содержанием. Но истуканы фундаментализма – далеко не лучшие заменители Бога, и если мы хотим создать новую, полную жизни веру двадцать первого века, то нам, пожалуй, стоит сперва поразмыслить над важными уроками и предупреждениями минувшей истории Бога»².

На наш взгляд, новейшая история свободомыслия была бы не полной без рассмотрения вопроса о возможном переходе от атеизма к ситуации «постатеизма». По утверждению современного философа и культуролога М. Эпштейна секуляризм и атеизм в той форме, в какой они утвердились в XIX особенно в XX веке исчерпали свой интеллектуальный и экзистенциальный потенциал, а религия становится более активным элементом социокультурной ситуации, чем антирелигиозная идеология. В современном обществе суть «постсекулярных» верований обсуждается с небывалой остротой, о чем свидетельствуют дискуссии вокруг «нового атеизма».

Постатеизм – это религиозное состояние общества, прошедшее через опыт массового атеизма. Постатеизм характеризуется рядом особенностей. Одна из них – «религиозное возрождение», т.е. возврат общества к своему доатеистическому состоянию, к традиционным конфессиям: православию, католичеству, протестантизму, иудаизму, исламу, буддизму. Другая тенденция ведет в глубокую архаику и может быть обозначено как неоязычество и радикальный традиционализм. Еще одна тенденция – религиозный модернизм, либерализм, экуменизм. В духовном вакууме поздней советской и постсоветской эпохи, в 1970-1990 гг., религиозность стала возрождаться в той форме, которую подготовил для нее атеизм: как «бедная» религия. Вот как сам Эпштейн описывает ситуацию растерянности совре-

¹ Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – С. 438.

² Там же. – С. 440.

менного человека, пытающегося обрести веру, но запутавшегося в разнообразии предлагаемых вероисповеданий: «Молодой человек идет в православный храм – и сталкивается со вполне определенной системой догм и обрядов, которая кажется ему слишком тесной для этого вселенского чувства [веры – Ф.Р.]. Он идет в католический храм, в синагогу, к баптистам – и всюду видит исторически сложившиеся формы богочитания, тогда как ему хочется знать Бога целым и неделимым. Человек ищет веры – а находит вокруг одни только вероисповедания»¹. Согласно Эпштейну, «бедная» религия или минимальная религия – это вера в Бога, лишенная признаков конкретного вероисповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций. Термин «бедная» в данном выражении лишен негативного оттенка и обозначает тот минимализм, который присущ многим явлениям культуры конца XX века. «Бедная» религия является одной из главных составляющих постатеизма. Дело состоит в следующем. Отрицая в равной степени все веры, атеизм тем самым наглядно обнаруживает то, что их объединяет: целостное, нерасчлененное чувство Бога, вырастающее вне исторических, национальных, конкретно-церковных традиций. Именно поэтому «бедная» религия есть общий знаменатель всех вер, их всеобщая форма, ставшая содержанием пост атеистической веры.

Согласно Эпштейну, «бедная вера» – это вера без религии, без храма, догм и обрядов. Это прямая обращенность к Богу, здесь и сейчас, один на один. Это вера, столь же и цельно предстоящая Богу, как целен и неделим сам Бог. Эпштейн утверждает, что веру следует отличать от религии. Когда вера обростаёт институциями, догмами и традициями, она становится религией. По мере того, как религия освобождается от груза традиций, она вновь сближается с верой. Поэтому «бедная религия» – это просто вера в Бога, без дополнительных конфессиональных определений.

Интересно, вслед за Эпштейном проследить за развитием смыслов слова «бедный». «Русское слово «бедный» имеет общее происхождение с латинским «fides», вера (отсюда и «фидеизм», т.е. мировоззрение, основанное на вере). Связь между «бед» и «fides» такая: «быть бедным, неимущим – приносить жертву – верить в Бога». Бедный – тот, что отдает свое Богу. Так что «бедная вера» – это своего рода «верная вера», смысловой повтор и усиление». Кроме того, известно, что слово «бедный» в религиозном контексте имеет положительный смысл. Именно бедные верующие не имеют символического капитала в виде общепризнанных вероисповед-

¹ Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – С. 20.

ных традиций, церковных зданий, и общественного престижа. «Бедная вера» в контексте постатеистического общества предстает как «нестяжание», неимение не только земных богатств, но и небесных, то есть накопленных в сокровищницах конкретных вероисповеданий, в их догматах, обрядах, церковных учреждениях. По Эпштейну, «бедная вера» является верой, укорененной в мире, в потребности соотносить жизнь с абсолютным смыслом. Бедный верующий беседует с Богом в глубинах своей души, молится, исповедуется, старается постичь знаки промысла, обращенные лично к нему. Всех бедных верующих объединяет представление, что жизнь не кончается вместе со смертью, что человек не принадлежит только к царству природы, в нем есть глубинный источник внутренней жизни, который не зависит от физических и социальных условий.

Эпштейн предлагает следующие определения «бедной веры»: 1) свободная, несвязанная вера – свободная от догм, не связанная с ритуалами; 2) прямая, непосредственная вера – прямо предстоящая Богу, церковно не опосредованная; 3) стихийная, спонтанная вера – не обусловленная подготовкой, знанием, обучением, катехизацией; 4) открытая, живая вера – не закостеневшая в догмах и традициях, открытая живому духовному опыту и общению с разными верованиями; 5) творческая, ищущая вера – не застывающая на определенных правилах, ищущая все новых путей понимания мира и общения с Богом.

Важным является то обстоятельство, что «бедная вера» не критикует конкретные верования и вероисповедания. Бедная вера, отрезая себе путь к определенной конфессии, обращается на мироздание в целом и на каждую его смысловую точку, на единично-наименьшее как прорыв к Творцу. По утверждению Эпштейна, при воздержании от обрядности и от конкретной религии все мировосприятие бедного верующего теологизируется. Тем самым, предельная интенсификация религиозного чувства выводит его за конфессиональные рамки.

Подчеркивая эволюцию «бедной веры» в современном обществе, Эпштейн, отмечает то, что «бедная вера» не является постоянным, равным себе духовным состоянием: она многослойна и включает в себя стадии развития. Она движется от наивной стадии к рефлексивной, от доконфессиональной – к надконфессиональной. Доконфессиональная вера еще не имеет знания и опыта конкретных вероисповеданий, надконфессиональная пытается перешагнуть их границы. Начальной ступенью «бедной веры» становится нерелективное чувство «веры во что-то» и признание того, что есть духовный, сверхъестественный мир, который постигается верой, молитвой, углублением в себя. На этой стадии «бедная вера» возникает

из религиозного неведения, духовной пустоты, опасности открытого, конфессионального исповедания веры. Вторая стадия – увлечение мистическими поветриями, популярной эзотерикой: спиритизмом, теософией, йогой, народными суевериями. Это предрелигиозное состояние открытости разным духовным веяниям, не оформленным конфессионально. Третья стадия – присоединение к одной или нескольким конфессиям, опыт взаимодействия с ними, усвоение их обрядов, приобщение к таинствам, полное или частичное воцерковление. Четвертая стадия – разочарование в организованных и обрядовых формах религии в силу их догматичности, формализма, коммерциализации, политизации, срастания с государственной властью. Пятая стадия – сознательная внеконфессиональная вера, обогащенная многообразным духовным опытом и пониманием разных вероучений, священных писаний, догматов и традиций.

Таким образом, «бедная вера» может возникать внутри определенных конфессий, как порыв к рефлексии над религиозным опытом, запечатленным в разных исповеданиях, – стремление почувствовать живой дух за внешне застывшими формами. «Огонь веры – общий для всех религий, а различаются национальные и исторические формы, в которых он застывает. Бедная вера не придерживается старых догматов и не создает новых, но воспринимает традиции разных религий как материал для построения собственного, личного опыта. Бедная вера – это самотворение веры как живого организма, который вбирает самые разные элементы духовного опыта и по-новому осмысливает, и претворяет их на каждом отрезке жизненного пути».

Кроме «бедной веры» в постатеистическом обществе, согласно Эпштейну, наблюдаются еще две тенденции отношения человека к религии. С одной стороны, свои позиции сохраняет традиционализм, находящийся в храмах и привязанный к существующим конфессиям, с другой стороны – неоязычество, устремленное к архаическим святыням первобытного образца, к почве и крови.

В контексте исследования новейшей истории свободомыслия важным для нас является еще один момент. Выше описанная ситуация современности, в которой атеизм сменяется постатеизмом, а новая религиозность возникает как бедная вера, доказывает тот факт, что религия и атеизм являются, по существу, одним смысловым полем культуры. Исходя из того, что всякий радикальный атеизм, как демонстрирует история XX века, приобретает черты религиозного мировоззрения, а всякая углубленная теология вбирает в себя черты скептицизма и агностицизма, линии раздела между знанием-неверием и верой-незнанием теперь проходят не там, где

раньше. В конечном итоге вера оказывается совместима со знанием. Дело в том, что, как полагает Эпштейн, религиозное движение человечества ведет не от веры к безверию, а от веры к знанию. Возникает феномен «религиозности» знания и даже религии знания. В современном взаимодействии религии и науки религия все более достоверно узнает от науки о том, что религия прошлого могла только принимать на веру. Теперь вера черпает много аргументов в современной науке и уже не противопоставляет себя знанию. По мнению Эпштейна, у единства веры и знания настоящего времени имеются и более глубокие основания. Современная наука постепенно освобождается от позитивизма и редукционизма и выходит в область идей, граничащих с религиозными прозрениями: «Вселенная имеет границы о времени и в пространстве (Большой взрыв); в основании всего живого – Логос (информация); мироздание предназначено для обитания в нем человека (антропный принцип в космологии)»¹. Способность человечества создавать все более совершенные искусственные миры предполагает все большую вероятность, что и естественный мир тоже имеет создателя. Как утверждает Эпштейн, по мере того как возрастает человеческое могущество в пересоздании Вселенной, люди начинают осознавать и высшую степень могущества, сотворившего их самих.

Однако, не только положительные тенденции взаимовлияния науки и религии наблюдаются в «постатеистическом» обществе. Существует опасность перерождения религии нашего времени в поп-религию или теократию. Так называемая «Поп-религия» представляет собой религию на как средство идеологического давления на общество и извлечения коммерческой выгоды. Как замечает Эпштейн, «наблюдая религиозное возрождение атеистического общества, спросим себя, не идет ли на смену прямодушному безбожию лукавая набожность, которой уже и незачем тратить силы на борьбу с верой, ибо гораздо легче и выгоднее подменять ее собою». Подобная перспектива перерастания атеизма XX в. в теократию XXI в. страшит многих верующих и побуждает их дистанцироваться от тех конфессий, которые слишком нацелены либо на мирскую власть, либо на богатство. Важно то, что любая теократия опасна тем, что несет в себе более тонкий атеизм, чем тот, который напрямую восставал против религии. Таким образом, атеизм и теократия оказываются двумя сторонами одной медали. Опасность подобных подмен люди верующие и одновременно мыс-

¹ Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://www.cosmonautsavenue.com/theses-on-poor-faith-by-mikhail-epstein/> (3.12.2020) – п. 32.

лящие хорошо понимают и зачастую оказываются оскорблены в своих религиозных чувствах именно клерикализмом и фундаментализмом. В таком случае «бедная вера» для них становится привлекательной альтернативой любой «конфессиональной» религии.

Итак, по мнению Эпштейна, в современном мире наблюдаются две тенденции. С одной стороны, усиление воинствующих форм конфессионализма, клерикальных и фундаменталистских движений, которые стали факторами глобальной политики. С другой стороны, рост экуменизма, бедной веры и других форм надконфессионального сознания, способных объединять людей поверх всех этнических и религиозных барьеров. Специфика постсекулярного века заключается в поляризации двух этих тенденций: к столкновению разных конфессий – и к надконфессиональной вере. Религия приобретает новую значимость и как орудие политической борьбы, и как путь нового духовного объединения мира. Кроме того, по мере разжигания религиозного фанатизма все очевиднее становится необходимость движения вообще за пределы «религий»: узкий конфессионализм в своих агрессивных проявлениях сам себя разоблачает. Потому и растет значимость «бедной веры» как путь к межконфессиональному пониманию и единству. Так история человечества становится не только борьбой веры с неверием, но и борьбой веры с религией. Все эти религии – как радиусы, восходящие к общему центру. И чем ближе они к этому центру, к единому Богу, тем ближе и друг к другу. Как считает Эпштейн, исторический смысл постсекулярного времени состоит в переходе: уже не от многобожия к единобожию, а от многоверия к единению вер в едином Боге. «У каждой религии – свои откровения, основатели, исторические традиции, национальная принадлежность. Но последнее откровение может быть только одним для всего мира, иначе оно не будет последним. Начала у всех религиозных традиций – разные, а конец может быть только общим. Монотеизм превращается в *теомонизм*, схождение всех форм многобожия в единстве самого Бога. Бедная вера – вера в единого Бога, переходящая в единство самой веры».

Итак, по мнению М. Эпштейна, именно атеизм, возникший из научного мировоззрения, «может способствовать духовному самоочищению религии и все более глубокому «низведению ума в сердце». Атеизм есть отрицание религии, отчасти необходимое ей самой для того, чтобы «побороть в себе фарисейскую спесь, отказаться от клерикальных претензий на мирскую власть и сосредоточиться на внутреннем делании, на делах веры».

и обновлении жизни»¹. На данный момент сложно предсказать, чем окажется эта эпоха веры, остающейся без всяких гарантий и именно так себя осознающей. Но, по мысли Эпштейна, несомненно то, что неверие для XXI века вдруг оказывается формой скрытой веры, для которой еще предстоит создать новую «(а)теологию».

Таким образом, история свободомыслия становится историей растущей независимости человека от Бога, маркером его совершеннолетия. И это совершеннолетие укрепляет в самом человеке образ и подобие Бога как источник зрелого самостояния в окружающей действительности.

Вопросы для самопроверки

- С чем связано то, что, по мнению К Армстронг, в современном обществе идея Бога-Личности становится неприемлемой для человечества? Почему подлинно религиозные чувства необходимо подвергать критическому осмыслению?
- Какая идея Бога, согласно Армстронг, становится предпочтительной в новейшей истории общества: Бог философов или Бог мистиков, и почему?
- Почему, по мысли М. Эпштейна, атеизм на современном этапе развития религиозности в обществе переходит в «постатеизм»?
- В чем заключается феномен «бедной» религии?
- Опишите стадии развития «бедной веры» в современном обществе.
- Дайте характеристику феномена «религиозности» знания в современную эпоху. Как, по Эпштейну, развиваются взаимоотношения религии и науки в постатеистическом обществе?
- Какие риски влечет за собой ситуация превращения атеизма XXв. в поп-религию XXI в.?
- В чем заключается несомненная польза атеизма в отношении религии?

Рекомендуемая литература

Основная литература

Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 500 с.

¹ Эпштейн М.Н. Указ.соч. – С. 380.

Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с. (Идеи для мира)

Дополнительная литература

Пэттисон Дж. Размышления о Боге в век технологий. М.: библейско-богословский институт Св.апостола Андрея, 2011.

Узланер Д. А. Спор о вере на пороге будущего // Русский Журнал. – 28.07.2009 [Электронный ресурс] – URL: <http://russ.ru/pole/Spor-o-vere-na-poroge-buduschego>

Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://www.cosmonautsavenue.com/theses-on-poor-faith-by-mikhail-epstein/> (3.12.2020)

РАЗДЕЛ VI

«Новый атеизм» как движение современного свободомыслия

Условное название «новые атеисты» было присвоено группе англоязычных ученых и общественных деятелей, которые начиная с 2004 г. подняли проблему негативного влияния религии на современную цивилизацию. Именно в 2004 г. увидела свет книга Сэма Харриса «Конец веры: религия, террор и будущее разума». Указывая на то, что к написанию этой книги его подтолкнул теракт 11 сентября 2001 г., автор резко критикует как религию (в виде верований и практик), так и своеобразно трактуемую им религиозную веру, квинтэссенцией каковой является, на его взгляд, вера в абсолютно бездоказательные, зачастую противные здравому смыслу «исторические и метафизические» утверждения. Вслед за этим в 2006–2007 гг. в свет выходят книги Ричарда Докинза («Бог как иллюзия»), Дениела Деннета («Разрушая чары: религия как естественный феномен»), Виктора Стенджера («Бог: неудачная гипотеза») и Кристофера Хитченса (Бог не любовь: Как религия все отравляет). В ноябре 2006 г. журналист «Wired» Гэри Вулф в своей статье «Церковь неверующих» назвал Харриса, Деннета и Докинза «новыми атеистами»¹.

«Новые атеисты» являются представителями разных областей науки, их объединяют некоторые общие черты мировоззрения. Метафизическая компонента «нового атеизма» включает отрицание любой сверхъестественной или божественной реальности. Эпистемологическая составляющая – утверждение об иррациональности религиозной веры. В вопросе морали «новые атеисты» придерживаются морального реализма – теории, признающей объективную истинность (или ложность) этических пропозиций. Среди общих «новым атеистам» методов рассмотрения религии – рациональная критика основных положений различных религий, в частности, христианства; обнаружение противоречий и несоответствий в Библии; рассмотрение религий в их исторической перспективе. «Новых атеистов» объединяет также резкая, непримиримая критика религиозной веры в любом ее проявлении, представление о религиозной вере как корне многих проблем современности, а также убежденность в том, что быть верующим

¹ См.: В.В. Слепцова «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novyyu-ateizm-kak-fenomen-sovremennogo-svobodomysliya> (13.04.2021); В.В. Слепцова Теологическая критика «Нового атеизма» [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teologicheskaya-kritika-novogo-ateizma> (10.04.2021)

может только ограниченный, непоследовательный, трусливый или малодушный человек.

С точки зрения отечественного религиоведа В. Шохина определенная «новизна» идеологии «нового атеизма» сводится к следующим пунктам¹, на которых надо остановиться подробнее. Во-первых, радикальное дезавуирование всех религий как феноменов «общественного сознания», укорененных в человеческой слабости, иррациональности и невежестве. Критика «новых атеистов» направлена на религию постольку, поскольку ее основанием они считают «лишенные доказательства представления» (Докинз) т.е. бездоказательную веру. В подобных суждениях. В логике новых атеистов, вера утрачивает свою религиозную специфику, трактуясь предельно широко. С другой стороны, вера рассматривается как органическая принадлежность религий, о причинах и функциях которых нередко рассуждают «новые атеисты». Следуя просветительской традиции подхода к религии и в чем-то даже упрощая ее, они усматривают причины появления и воспроизводства религии в психофизиологических особенностях человека.

Во-вторых, реабилитация земного, повседневного человеческого счастья как единственной цели человеческого существования. Новые атеисты настаивают, что религиозное сознание блокирует подобные умонастроения человека аскетическим мировоззрением.

В-третьих, новый атеизм отстаивает сциентизм и акцент на полную непримиримость религиозного и научного мировоззрения.

В-четвертых, в идеологии новых атеистов происходит игнорирование истории той самой теологии, которая высмеивается и разоблачается, и замена ее изучения «комиксами». Критикуя религию как систему бездоказательных верований, не опровергаемых разумом, «новый атеизм» не отрицает значительности вклада религии в культуру. Культурное измерение религии (в противоположность священному измерению) не должно быть уничтожено, оно является частью нашего прошлого. В «культурное наследие» включаются, по мнению «новых атеистов», любые произведения искусства, для понимания которых требуется знание разнообразных религиозных верований и священных текстов. Но изучать эти верования и тексты нужно именно как памятники культуры, исключая из рассмотрения их претензии на истинность.

¹ Шохин В.К В чем все-таки «новизна» нового атеизма? [Электронный ресурс] – URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/v-chem-vse-taki-novizna-novogo-ateizma/viewer> (5.05.2021)

В-пятых, новый атеизм содержит внутри себя значительные элементы веры в неограниченные возможности разума. «Новый атеизм» требует замены религии «подлинным (научным) знанием», возводя научное знание в ранг добродетели. Тогда как религия, основанная на «плохих основаниях для веры» (Докинз) – на традиции, авторитете и «откровении» как чувстве внутренней убежденности в правоте каких-то утверждений, принуждает к слепой вере, наука открывает горизонты разума. Наука не только обязана критиковать религию с позиций разума, она должна также дать человечеству определенные ценности, наполнить человеческое существование смыслом. Религиозное мировоззрение ущербно, это позиция ребенка, страшащегося прямо смотреть в лицо миру. Отказавшись от веры в сверхъестественное, человек будет вести несравнимо более полноценную и счастливую жизнь. Мир, каким показывает его наука, гораздо чудеснее и интереснее всего того, что может предложить религия в своих священных писаниях.

И, в-шестых, новый атеизм предполагает последовательный антропологический натурализм: трактовка человека как в, первую очередь, биологического существа (во вторую – социального), детерминированного генами, в том числе «мемами». Мемом является любая идея, символ, манера или образ действия, осознанно или неосознанно передаваемые от человека к человеку посредством речи, письма, видео, ритуалов, жестов и т. д. Термин «мем» и его понимание были введены эволюционным биологом Ричардом Докинзом в 1976 году в книге «Эгоистичный ген». Докинз предложил идею о том, что вся значимая для культуры информация состоит из базовых единиц – мемов, точно так же, как биологическая информация состоит из генов; и так же, как гены, мемы подвержены естественному отбору, мутации и искусственной селекции. На основе этой идеи Докинза возникла дисциплина меметика, в настоящее время имеющая спорный научный статус.

Одним из важных аспектов «нового атеизма» является признание особого значения теории Дарвина. Именно ее «новые атеисты» полагают единственной научной теорией. Докинз объясняет религию с помощью теории эволюции путем естественного отбора. Докинз рассматривает религию как «субпродукт» неких глубинных психологических свойств, действительно помогавших выживанию человека. Одним из таких свойств является доверие без рассуждения. Очевидно, что выживание человеческого ребенка в огромной степени зависит от передачи опыта предыдущих поколений, поэтому «выигрышной стратегией» является не проверка того или иного утверждения взрослых на собственном опыте, а беспрекословная ве-

ра этому утверждению. Другими свойствами, помогающими человеку выжить, но приводящими к религии в качестве побочного продукта, являются склонность к телеологии и к «дуализму» (когда сознание и материя воспринимаются как две разных субстанции). Эти свойства, полагает Докинз, необходимы для наилучшей ориентации в окружающем мире, для предсказания поведения объектов. Дарвинизм, по мнению Докинза, способствует «пробуждению сознания», «стимулирует мысль и в других областях знания». Теория эволюции дает людям возможность по-новому взглянуть на мир и наглядно демонстрирует возможности науки и разума в понимании природы.

Кроме того, само движение нового атеизма манифестирует открытый популизм, апелляцию не столько к интеллектуалам, сколько к «широким массам» и активное использование общественных площадок и СМИ.

Важной особенностью «нового атеизма» является его широкая представленность в медиaprостранстве в виде сайтов, видеороликов с публичными выступлениями, в первую очередь, Докинза и Хитченса. «Новому атеизму» посвящено огромное количество постов (в значительной мере критических) в блогах студентов, аспирантов и преподавателей зарубежных университетов – Принстона, Йельского университета и др. «Новый атеизм» популярен также в социальных сетях: на Facebook, в Twitter, а также в русском варианте Facebook – Вконтакте. Сайты, созданные «новыми атеистами», объединяют представителей разных направлений свободомыслия, а также разных родов деятельности – ученых, общественных деятелей. Видеоролики с публичными выступлениями «новых атеистов», в том числе их споры с представителями духовенства и апологетами креационизма, пользуются большой популярностью в рунете.

По мнению российской исследовательницы движения «нового атеизма» В. Слепцовой, острый интерес к движению «новых атеистов» (как позитивный, так и критический) обусловлен несколькими причинами. Во-первых, особым статусом науки и ученых в общественном сознании – их значительным авторитетом. Во-вторых, несомненным риторическим талантом представителей движения. В-третьих, остротой и бескомпромиссностью критики религии «новыми атеистами», что порождает, в свою очередь, столь же острую полемику со стороны верующих. Таким образом, вполне возможно, что появление и распространение «нового атеизма», а также полемика вокруг него со стороны последователей разных мировоззренческих течений будут способствовать развитию и распро-

странению наиболее плодотворных, научно и этически обоснованных форм свободомыслия¹.

Вопросы для самопроверки

- Перечислите основных представителей и сочинения идеологов «нового атеизма»
- В чем заключается метафизическая компонента «нового атеизма»?
- В чем «новые атеисты» видят причины возникновения религии и каким образом они определяют религиозную веру?
- Каково отношение новых атеистов к религии как к феномену культуры?
- Каким образом движение «новых атеистов» интерпретирует эволюционную теорию?

Рекомендуемая литература

Основная литература

Гирц, Армин. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – М.: РАНХиГС, 2013. – № 3 (31). – С. 77–109.

Деннет Д. Насосы интуиции и другие инструменты мышления/ пер. З.Мамедьяров, Е.Фоменко// Corpus, 2019 г. – 576 с.

Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер с англ. Н. Смелкова. М., 2008

Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума / Пер. с англ. М.И. Завалова. М., 2011.

Хитченс К. Бог не любовь: Как религия все отравляет / Пер. с англ. М., 2011.

Дополнительная литература

Слепцова В. В. Безграничная вера в скепсис // НГ-Религии. – 05.03.2014.

Слепцова В. В. Особенности критики религии С. Харрисом // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 101–111.

¹ В.В. Слепцова «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novyuy-ateizm-kak-fenomen-sovremennogo-svobodomyслиya> (13.04.2021)

Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2015. – № 1. – С. 107–118.

Слепцова В. В. Философские истоки и специфические черты «нового атеизма» // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 77–85.

Слепцова В. В. Теологическая критика «нового атеизма» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 3 (65). – С. 112–125.

Слепцова В. В. „Новый атеизм“ как феномен современного западного свободомыслия / диссертация ... кандидата Философских наук: 09.00.14. – М.: Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 2016. – 123 с. Архивная копия от 5 октября 2016 на Wayback Machine

Шохин В. К. В чём всё-таки новизна «Нового атеизма»? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 3 (65). – С. 149-157.

Заключение

Рассмотрев широкий круг направлений и представителей истории свободомыслия новейшего времени, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, становится заметна определенная эволюция идей как в понимании места и роли свободомыслия в современной культуре и философии, так и появление новой терминологии, возникающей в ходе анализа новых процессов смыслообразования в истории свободомыслия. А именно: «евпраксифия» как срединное понятие, связующее религию, науку и философию (концепт светского гуманизма); деконструкция «невыразимого» Абсолюта, атеология, теологические фантазмы / симулякры (в контексте анализа идеи Бога в постмодернизме); «постатеизм», «теомонизм» и «бедная» религия (как факторы социально-философского анализа религиозности в своемременном обществе в теории М. Эпштейна). Кроме того, становится понятным то, что в настоящее время Бог философов становится порождением рационализма, а традиционные доказательства существования Бога уже отвергнуты. В силу этого, свободомыслящие, анализирующие религию современного общества, приходят к мнению о необходимости «новой религии», утверждая тем самым своеобразный переход от атеизма к поста-теизму (либо в качестве бедной религии, либо в теории светского, экологического или эволюционного гуманизма).

Во-вторых, особенность развития свободомыслия проявляется в процессе секуляризации, которая наполняет свободомыслие новым содержанием. Это проявляется в том, что свободомыслие затрагивает не только Россию и европейские страны, но и мусульманский мир.

В-третьих, безусловно, нельзя не отметить, что и в новейшей истории свободомыслия, как и в прошлые века, свободомыслящие философы и ученые подвергаются гонениям как со стороны самих религиозных организаций, так и государственных органов. Этот факт значим и в современном российском обществе в виду того, что в нашей стране в последнее время слова «атеист» и «материалист» становятся чуть ли не бранными. Исходя из этого, сохранение и укрепление в нашей стране гражданского мира и согласия, развитие духовно свободной и творческой личности возможно лишь при условии неукоснительного проведения в жизнь конституционного положения о светском характере Российского государства.

Подводя итоги, следует сказать, что свободомыслие – это явление закономерное для истории человечества. Дело в том, что как религия, так и свободомыслие, включая атеизм, являются двумя мощными потоками единого процесса культурного развития общества. Оба потока являются носителями определенных ценностей. Взаимно влияя и дополняя друг друга, они вносят свой вклад в культурное развитие современного общества.

Список использованной литературы

1. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 500 с.
2. Балашов Л.Е. Гуманистический манифест. – М., 2000. – 15 с.
3. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.
4. Батай Ж. Внутренний опыт. М.,СПб.: Аxiоma/Мифрил, 2000. – 336 с.
5. Бодрийяр Ж. Соблазн/Пер. с фр. А Гараджи. – М.: Ad Marginem, 2000. – 319 с.
6. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Человечность человека: Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов.– М.: РГО, 2005.
7. Гинзбург В. Л. Религия и наука. Разум и вера (рус.) // «Наука и жизнь»: журнал. – 2000. – № 7.
8. Гинзбург В. Л., Фейнберг Е. Л. Об атеизме, материализме и религии (рус.) // Научный атеизм. – 1998.
9. Глебова Н.С. Идея секуляризации в арабском мире. Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск тридцатый) – М., 2007. – С. 36–46.
10. Гуманистический манифест 2000. [Электронный ресурс // Здравый смысл. – №3. – 1999.]:
11. URL: <http://humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=1999.13-02>
12. Данэм Б. Герои и еретики [Текст]: полит. история зап. мысли / Б. Данэм М.: Прогресс, 1967. – 504 с.
13. Дубровский Д.И. «Наука, философия и воинствующий клерикализм» //Вестник Российского философского общества, 2007, № 4. [Электронный ресурс] URL: <http://humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000507>
14. Декларация светского гуманизма, провозглашенная в 1980 году. [Электронный ресурс] – URL: <http://wpf-unesco.org/rus/offpap/top10/secdec-r.htm>
15. Делез Ж. Логика смысла / Науч. ред. Я.Б. Толстов. Пер. Я.И. Свирского. – М.: Изд. Центр «Академия», 1995. – 480 с.
16. Делез Ж. Ницше. – СПб., 1997. – 186 с.

17. Делез Ж. Спиноза и проблема выражения / Пер. с фр., ред. и за-ключ. стат. Я. И. Свирского. – М.: Институт общегуманитарных исследо-ваний, 2014. – 320 с.
18. Деррида Ж. «Письмо японскому другу» // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
19. Джон Ф. Макартур Натурализм как религиозная система [Элек-тронный ресурс] – URL: [http://www.propovedi.ru/resource/naturalism-as-a-religious-system/\(3.12.2015\)](http://www.propovedi.ru/resource/naturalism-as-a-religious-system/(3.12.2015))
20. Ильин И.П. Постмодернизм [Электронный ресурс] // Словарь терминов. М., 2001. – URL: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/ilyin-book.htm> (7.10.2015)
21. Кувакин В. Твой рад и ад: Человечность и бесчеловечность чело-века (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Але-тейя, М.: Логос, 1998. – 360 с.
22. Коплстон Фредерик. История философии. XX век / Пер. с англ. П.А. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.
23. Культура веры. Путеводитель сомневающих. Авторский проект А. Колодина [Электронный ресурс] – URL: <http://religiocivilis.ru/> (25.11.2015)
24. Кудишина А.А. Современный гуманизм как феномен культуры: философско-культурологический анализ. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.dissercat.com/content/sovremennyi-gumanizm-kak-fenomen-kultury-filosofsko-kulturologicheskii-analiz#ixzz3pE3tWWd1> (12.10.2015)
25. Корявко А.В. Современный русский атеизм в Интернете [Элек-тронный ресурс] URL: http://www.atheism.ru/library/Koriavko_1.phtml
26. «Круглый стол» Теология в государственной системе образова-ния России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Ин-форм.-аналит. бюл. 2000. № 2. [Электронный ресурс] URL: <http://reftrend.ru/657790.html>
27. Китайгородский А.И. Реникса. [Электронный ресурс] – М.: «Мо-лодая гвардия», 1973. – 191 с. URL: http://www.dolit.net/author/2878/ebook/28604/kitaygorodskiy_aleksandr_isaakovich/reniksa
28. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. [Электронный ресурс] – URL: http://www.atheism.ru/old/Lam_7.html (16.09.2015)

29. Мартин Гарднер отвечает на вопросы издателя журнала «Sceptical Inquirer» Кендрика Фрейзиера [Электронный ресурс]: URL: <http://www.franz-hermann.com/pdf/Gardner.pdf>

30. Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – СПб., 14–18 июня 2000 г. // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – Сост.: В.А.Кувакин. Общ. ред.: А.Г. Круглов, В.А. Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 159 с.

31. Наука. Философия. Религия [Текст]. Кн. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: П.П.Гайденко, В.Н.Катасонов. – М. : ИФРАН, 2007. – 248 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=357106> (3.12.2015)

32. Неогуманизм: декларация светских принципов и ценностей – личных, социальных и планетарных (Российское гуманистическое общество.) [Электронный ресурс] – URL: <http://www.humanism.ru/neohumanism.htm> (11-04-2015)

33. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник / Пер. с нем. – Мн., 1997. – 704 с.

34. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000–2001. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.

35. Новрузов, Р. М. Наука и религия [Электронный ресурс]: учеб. пособие / Р. М. Новрузов, А. А. Гируцкий. – М. : ФЛИНТА, 2013. – 412 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=462908> (3.12.2015)

36. Основы религиоведения. Учебное пособие / Ю.А. Бабинов. – М.: Вузовский учебник, НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 180 с.

37. Павловский, В.П. Религиоведение [Электронный ресурс]: учеб. пособие для студентов вузов / В.П. Павловский, Н.Д. Эриашвили, А.В. Щеглов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 319 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=391149> (15.10.2015)

38. Писманик, М. Г. Религиоведение [Электронный ресурс]: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение» / М. Г. Писманик. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 279 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=391148> (15.10.2015)

39. Поройков, С. Ю. Физическая и религиозная реальность [Электронный ресурс] / Сергей Юрьевич Поройков. – М.: ЛЕНАНД, 2006. – 208 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=422567> (3.12.2015)
40. Пэттисон Дж. Размышления о Боге в век технологий. М.: библейско-богословский институт Св.апостола Андрея, 2011.
41. Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. – М.: Центр, 2000. – 240 с.
42. Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения / [Пер. с англ.; сост., авт. предисл. и примеч. А.А. Яковлев]. – М.: Политиздат, 1987. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/whyiamno.txt> (3.12.2015)
43. Религиоведение: учебник для академического бакалавриата. 2-е изд. Под ред. И.Н. Яблокова / И. Яблоков, Ф. Ацамба, Н. Бектимирова и др. – Юрайт Москва, 2015. – 502 с.
44. Религиоведение [Электронный ресурс]: Учебник / Данильян О. Г., Тараненко В. М. – 2 изд., перераб. и доп. – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 335 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=493552> (24.11.2015)
45. Саган, К. Мир, полный демонов: Наука – как свеча во тьме [Электронный ресурс] / Карл Саган; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 537 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=520598> (3.12.2015)
46. Садик аль-Азм Что такое исламизм? [Электронный ресурс] – URL: http://world.lib.ru/a/amusxja_m/060222_amper_islam.shtml (3.10.2015)
47. Сейид Хусейн Наср Что такое Традиция // Новая Атропатена. [Электронный ресурс] – 2007. – № 1–2. – С. 12–24. URL: <http://www.fatuma.net/text/nasr1> (3.10.2015)
48. Слепцова В. В. Безграничная вера в скепсис // НГ-Религии. – 05.03.2014.
49. Слепцова В. В. Особенности критики религии С. Харрисом // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 101-111.
50. Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2015. – № 1. – С. 107–118.
51. Слепцова В. В. Философские истоки и специфические черты «нового атеизма» // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 77–85.

52. Слепцова В. В. Теологическая критика «нового атеизма» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 3 (65). – С. 112–125.

53. Слепцова В. В. „Новый атеизм“ как феномен современного западного свободомыслия / диссертация ... кандидата Философских наук: 09.00.14. – М.: Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 2016. – 123 с.

54. Собиров Э.К. Литературно-эстетические взгляды Таха Хусейна. [Электронный ресурс] – URL: <http://muslem.ru/>

55. Современный гуманизм. Аналитический обзор. Книга Ю. Черного [Электронный ресурс] – URL: [http://www.humanism.\(1.09.2015\)](http://www.humanism.(1.09.2015))

56. Современный гуманизм: Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – Сост. В.А. Кувакин. Общ. ред.: А.Г. Круглов, В.А. Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 141 с.

57. Социология религии [Электронный ресурс]: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В.И. Гараджа – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2015. – 304 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=486511> (24.11.2015)

58. Лео Таксиль. [Электронный ресурс] – URL: <http://kritix.ru/religion-and-atheism/261-leo-taksil> (24.11.2015)

59. Тажуризина З. А. Зачем нужно знать историю свободомыслия верующим и неверующим? // Этнодиалоги: научно-информационный альманах. 2011. № 3 (36). С. 366–377.

60. Тажуризина З. А. Светская культура – основа возрождения России // Здравый смысл. – 2011–2012. – № 4 (61)–1 (62).

61. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: [Электронный ресурс] диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. – Москва, 2002. – URL: http://krotov.info/history/20/krivova/torburg_02.html (7.10.2015)

62. Трофимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии // Лекции по религиоведению. М., 1998; Также [Электронный ресурс] – URL: – <http://www.atheism.ru/old/TroAth1.html> (12.09.2015)

63. Трофимова, З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие [Текст]: Научное издание / З. П. Трофимова. – Москва : МГУ, 1992. – 128 с.

64. Туман-Никифоров, А. А. Постигание природы и сущности человека: от философской антропологии до гуманологии [Электронный ресурс]: монография / А.А. Туман-Никифоров, И.О. Туман-Никифорова. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2013. – 226 с. – URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=492500> (12.10.2015)
65. Узланер Д. А. Спор о вере на пороге будущего // Русский Журнал. – 28.07.2009 [Электронный ресурс] – URL: <http://russ.ru/pole/Spor-o-vere-na-poroge-buduschego>
66. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии: Средние века и современность. Учебное пособие. М.: ИФРАН, 2006. [Электронный ресурс] – URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf> (11.10 2015)
67. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. – 400 с.
68. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989. – 456 с.
69. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. / М. Фуко / Пер.с фр. – СПб.:А-сad, 1994.- 405 с.
70. Царенкова Е. А. Диалог по проблеме милосердия двух субкультур – верующих и свободомыслящих [Электронный ресурс] // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Выпуск №2-2013 г. URL: http://www.online-science.ru/m/products/philosophy_science/gid364/pg0/
71. Шохин В. К. В чём всё-таки новизна «Нового атеизма»? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 3 (65). – С. 149–157.
72. Альберт Эйнштейн. Мир, каким я его вижу. Издательство: АСТ, 2013. – 224 с.
73. Эйнштейн о религии [Электронный ресурс]: Издательство: Альпина-нон-фикшн, 2010. – 144 с. – URL: http://modernlib.ru/books/alberteynshteyn/eynshteyn_o_religii/read/ (17.10.2015)
74. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с. (Идеи для мира)
75. Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры [Электронный ресурс] – URL: <http://www.cosmonautsavenue.com/theses-on-poor-faith-by-mikhail-epstein/> (3.12.2015)
76. Ярославский Е.М. Библия для верующих и неверующих / Емельян Ярославский; [Общ. ред., вступит. статья и примеч. д-ра ист. наук М. М. Шейнмана]. – М.: Политиздат. – 1977. – 375 с.

Электронное учебное издание

Фазлеева Регина Ринатовна

***Новейшая история
свободомыслия***

Учебное пособие

Верстка

А.И. Галиуллиной

Подписано к использованию 15.07.2021.

Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 6,74. Заказ № 33/7.

Издательство Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37

тел. (843) 233-73-59, 233-73-28

