

Б.А.Алиева

ТЕОРИЯ

Современные апологеты религии всеми силами стараются спасти религиозную веру, примирить догмы религии и научное познание. С этой целью они нередко прибегают к теории двойственной истины, фальсифицируя ее объективную историческую роль. Это обуславливает необходимость показать

ДВОЙСТВЕННОЙ

причины возникновения учения о двойственности истины и его эволюцию, выяснить место теории двойственной истины в современной буржуазной философии и вскрыть несостоятельность попыток теологов совместить с помощью этой теории науку и религию.

ИСТИНЫ

Издательство
• Мысль •

Академия общественных наук при ЦК КПСС

Институт научного атеизма

Б.А.Алиева **ТЕОРИЯ
ДВОЙСТВЕННОЙ
ИСТИНЫ**



Издательство

«Мысль»

Москва

1972

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ВПШ и АОН при ЦК КПСС

Научный редактор
Э. Г. ФИЛИМОНОВ

Алиева Б. А.
А 50 Теория двойственной истины. М., «Мысль»,
1972.

128 с. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС).

В наше время современным проповедникам религии все труднее спасти религиозную веру, примирить научное познание и религиозные догмы. С этой целью они нередко прибегают к учению о двойственности истины.

В книге показаны исторические условия возникновения учения о двойственности истины, ее противоречивая роль в истории борьбы науки и религии. Большое внимание в ней уделено современным судьбам учения о двойственности истины. В рукописи раскрывается роль и место этой теории в современной буржуазной философии, показывается отношение к проблеме истины некоторых буржуазных ученых-естествоиспытателей.

Бурное развитие науки, возрастание ее роли в социальных преобразованиях, усиление воздействия на все сферы общественной жизни требуют от ученых решения важнейших философских проблем, определения своей мировоззренческой позиции к научно-технической революции.

Характеризуя отношение современной буржуазной философии к науке, следует отметить враждебное отношение реакционной буржуазной философии к научному мировоззрению, резкий поворот ее в сторону религии, усиление тенденций иррационализма и мистицизма, дальнейшее распространение в ней теологических учений, предлагающих определить «границы науки» в духе агностицизма и скептицизма, стремление подорвать доверие к достоверности и надежности научного знания.

В связи с этим проблема взаимоотношения науки и религии, знания и веры приобретает особую актуальность и сложность. Современные апологеты идеализма и религии в поисках общей теории, которая, с одной стороны, санкционировала бы возможность и необходимость познания природы, с другой — оправдывала бы существование религии, отвечая тем самым двойственному, противоречивому интересу буржуазии, обращаются в этих целях к теории двойственной истины.

Теория двойственной истины, рассматривающая проблему веры и знания, науки и религии, стала объектом идеологической борьбы между материализмом и идеализмом, наукой и религией. И это не случайно. Исторически теория двойственной истины сложилась как реакция рационалистического образа мыслей на засилье и господство религиозной идеологии в эпоху средневековья. Она сыграла немалую прогрессивную роль в истории научного мировоззрения, свободомыслия, в борьбе с официальной церковью. Именно этот материалистический потенциал теории двойственной

истины не по душе современным буржуазным идеологам, ведущим борьбу против передового философского наследия прошлого. Буржуазные идеологи (в том числе и религиозные) стремятся фальсифицировать объективное историческое содержание и функции этой теории, вычленив и использовать в интересах веры ее непоследовательные стороны.

В настоящее время как на Западе, так и на Востоке не прекращаются попытки отрицать прогрессивную сущность теории двойственной истины, извратить учение ее основоположника Ибн Рошда. Буржуазные комментаторы великого арабского мыслителя прилагают все усилия для доказательства того, что Аверроэс в исламе занимает такое же место, как Фома Аквинский в христианстве. Ибн Рошд выступал за союз науки с религией, утверждают они. С другой стороны, современные апологеты религии, используя в своих реакционных целях противоречивость и компромиссность теории двойственной истины, пытаются с ее помощью примирить религию и науку, знание и веру. Поскольку задача защиты религии в настоящее время все более и более выступает перед господствующими классами как задача первостепенной важности, интерес к проблеме двойственной истины обусловлен логикой борьбы идеологий. К этой проблеме все чаще обращаются широкие круги богословствующих философов и философствующих богословов.

Проблема двойственной истины привлекает внимание и целого ряда буржуазных ученых-естествоиспытателей, прибегающих к ней как к «удобной» форме проведения в жизнь принципа буржуазной партийности, приспособляющих ее как форму совмещения данных своих научных исследований с идеологией господствующих классов.

Таким образом, сфера использования учения о двойственной истине в настоящее время довольно обширна. Широкий интерес к проблеме двойственной истины на протяжении всей истории философии, начиная со времен средневековья, обязывает объективно, с позиций марксизма, исследовать эту проблему.

В настоящей книге ставятся задачи:

— показать исторические условия возникновения учения о двойственности истины, его гносеологические и социальные предпосылки и источники;

— проанализировать философские и методологические основы этого учения, определить его роль в истории философской мысли, раскрыть объективное содержание теории двойственной истины, установить ее социальные и гносеологические функции, показать теолого-философскую реакцию на нее;

— определить место и значение теории двойственной истины в современной буржуазной философии и теологии, показать несостоятельность попыток фидеистов «примирить» науку и религию, веру и знание с помощью учения о двойственности истины.

Останавливаясь на данном аспекте исследования, автор исходил из недостаточной разработанности в нашей философской литературе именно этих сторон теории двойственной истины. Рассмотрение проблемы в книге дается на основе анализа трудов выдающихся философов эпохи средневековья, ряда работ современных буржуазных философов и теологов, буржуазных ученых-естествоиспытателей. В работе анализируются также труды крупнейших современных арабских философов и теологов, занимающихся проблемой взаимоотношения ислама и науки.

В процессе работы над темой автор книги опирался на труды классиков марксизма-ленинизма, давших решение основных методологических проблем истории философии, глубокую оценку роли материализма прошлого в борьбе против идеализма и религии. Он использовал также работы советских и зарубежных авторов-марксистов, в той или иной мере занимающихся проблемами средневековой философии и критически рассматривающих основные течения современной буржуазной философии и теологии.

Среди них следует особо отметить работы: *О. В. Трахтенберг*. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957; *Ю. П. Францев*. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959; сборники: «Современная идеологическая гносеология». Критические очерки. М., 1968; «Современный субъективный идеализм». Критические очерки. М., 1957; «Современный объективный идеализм». Критические очерки. М., 1963; а также труды зарубежных философов-марксистов: *Герман Лей*. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962; *Юзеф Боргош*. Фома Аквинский. М., 1966; *О. Клор*. Естествознание, рели-

гия и церковь. М., 1960; *Морис Корнфорт*. Наука против идеализма. В защиту философии против позитивизма и прагматизма. М., 1957; *Ян Боднар*. О современной философии США. М., 1959; *Жорж Ханна*. Шумиха в философии. М., 1965, и др.

Ознакомление и изучение буржуазной философской литературы вскрывают причины и основы популярности учения о двойственности истины в современную эпоху. Эта теория используется буржуазными философами и теологами в целях примирения науки и религии, в качестве способа приспособления буржуазной идеологии и религии к изменившимся условиям сегодняшнего дня, как форма проведения в жизнь принципа буржуазной партийности, как одно из средств борьбы с научно-материалистическим мировоззрением, как оружие борьбы с идеологией марксизма, атеизмом. Анализ этой литературы вскрывает также факт фальсификации огромного материалистического наследия прошлого, в частности учения Аверроэса и его последователей, опиравшихся в борьбе с религией главным образом на теорию двойственной истины. Возрождая из прошлого компромиссную постановку вопроса о двойственности истины, апологеты идеализма и религии вместе с тем стараются всеми средствами нейтрализовать антитеологическую направленность аверроистской теории двойственной истины, которая в современных условиях угрожает устоям религии.

Работая над данной проблемой, автор книги пришел к выводу, что недостаточное изучение философской основы данной теории, в частности учения ее основоположника Ибн Рошда, отсутствие глубокого анализа вопроса о ее роли в системе бытовавших в ту эпоху взглядов относительно природы взаимоотношения науки и религии, недостаточность материалов, освещающих теолого-философскую реакцию на теорию двойственной истины со стороны официальной церкви, в известной степени способствуют появлению в нашей литературе отдельных, иногда ошибочных высказываний, дающих повод для фальсификации, для отрицания положительного значения теории двойственной истины в борьбе за прогресс науки, в становлении естественнонаучного взгляда на мир. Незавершенность исследуемой проблемы в историко-философском

плане порой затрудняет критику современных идеалистических и богословских спекуляций вокруг учения о двойственности истины.

Все это, на наш взгляд, и обуславливает обращение к этой теме, делает необходимым изучение ее как в общефилософском, так и в историческом плане. Факт фальсификации содержания учения о двойственной истине при спекулятивном использовании ее формы в трудах философов-идеалистов и богословов требует рассмотрения данной теории в неразрывном единстве содержания и формы на основе историзма.

Настоящая книга ни в коей мере не претендует на исчерпывающее раскрытие поставленной проблемы. Главной задачей автор считал для себя выяснение основных направлений использования теории двойственной истины в борьбе партий в философии, установление правильной оценки, взгляда на данную теорию с позиций марксизма.

Возникновение и эволюция теории двойственной истины

Исторические предпосылки и философская основа теории двойственной истины

Теория двойственной истины относится к числу сложных философских проблем, которые были и до сих пор являются предметом полемики между сторонниками религиозного и материалистического мировоззрения. Противоречивая в своей сущности, она дает повод для различного ее истолкования и использования. Без анализа философских принципов, заложенных в ее основе, без характеристики того философского направления в истории человеческой мысли, которое явилось носителем этой теории, без изучения конкретно-исторической обстановки, породившей ее, трудно установить подлинно исторический характер этого учения и его дальнейшую эволюцию.

* *
*

Анализируя исторические предпосылки и философскую основу теории двойственной истины, следует иметь в виду, что главным ее содержанием является своеобразное решение вопроса об отношении науки и религии, знания и веры.

Проблема взаимоотношения науки и религии, знания и веры, как известно, относится к числу древних проблем философии. Возникнув у самой колыбели человеческой мысли, эта проблема всегда была в центре внимания мыслителей и философов. Вопрос об отношении знания к вере пытались так или иначе решить и представители материалистического, и представители идеалистического лагерей в философии. Исторически теория двойственной истины базировалась на прогрессивной тенденции в решении этого вопроса. Эта

тенденция в первоначальной, наивной, форме, но явно проступает еще в древности. Уже тогда данные конкретного, чувственного опыта, приводя людей к конфликту с религиозными представлениями, вызывали недоверие к божественному, сверхъестественному, обнаруживали несовместимость знания и веры. Противоположность веры и знания выявляется у самых истоков философии.

Свое дальнейшее развитие прогрессивная тенденция в решении вопроса об отношении знания к вере получила в философских учениях греческих материалистов. Объясняя природу из нее самой, из законов, заложенных в самой материи, они открыто противопоставляли разум и веру, науку и религию. Борьба за науку против религии — такова характерная черта древнегреческих материалистических учений. Выдающийся греческий материалист Гераклит, характеризуя предмет истины, писал, что все то, чего нельзя ни увидеть, ни понять, не является предметом истины. «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить»¹. Гераклит требовал разумного понимания окружающей действительности, отрицал веру в бога и его вмешательство в дела мира.

Материалистическое понимание природы, выдвинутое Демокритом, не оставляло места для веры в бога. Демокрит считал, что к ложному предположению о существовании богов человек пришел под влиянием грозных явлений природы. Люди, по его мнению, наблюдая такие небесные явления, как гром, молнии, сближение звезд, затмение солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги. С точки зрения Демокрита, истина одна, и она дается нам посредством ощущения, разумного познания природы. Он решительно выступал против всякой веры в богов.

Боги, помещенные Эпикуром в «междумирье», также не имеют никакого отношения к природе и человеку, как и те не должны иметь никакого отношения к ним. «Глупо просить у богов то, что человек способен сам себе доставить»², — писал он.

¹ «Материалисты древней Греции». Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955, стр. 46.

² Там же, стр. 223.

В лице воинствующего атеиста Лукреция Кара древнегреческий атеизм достиг своего наивысшего расцвета. Философ-материалист прямо отрицает веру в сверхъестественное.

Философская поэма Лукреция Кара «О природе вещей» — наиболее полное и стройное изложение античной атомистики. В борьбе против религии Лукреций стремился систематически обосновать материалистическое понимание природы. Вселенная, по Лукрецию, бесконечна, вне ее ничего нет, а поскольку она бесконечна, у нее нет центра. Земля всего лишь один из многочисленных миров Вселенной. Прогресс человечества совершается в результате развития науки. Религия есть результат невежества первобытного человека, страха его перед явлениями природы. Боги, пишет Лукреций, чужды и совершенно недоступны ни чувствам, ни разуму человека. Они не имеют никакого отношения ко всему существующему. Освобождение человечества от веры в богов — центральная идея поэмы Лукреция.

Величайший мыслитель древности, выдающийся представитель и преобразователь науки древних греков — Аристотель, отвергнув платоновский мир «идей» как бесплодный вымысел, вслед за Демокритом признавал природу, материальный мир реальным предметом познания, источником опыта и ощущений. Логика Аристотеля, основанная на строгом различии лжи и истины, определяла истину как соответствие мысли действительности.

Прогрессивная тенденция в решении вопроса о взаимоотношении знания и веры, намеченная греческими материалистами, открыто выступившими против веры в бога, против права религии на истинность, была подхвачена и развита прогрессивными мыслителями арабского средневековья. Но эпоха, в которой они творили, наложила свой отпечаток на решение ими этой проблемы.

Господство религиозной идеологии в духовной жизни общества в период средневековья было настолько безраздельным, что выступления против феодализма и церкви, как правило, принимали религиозную форму. Это была эпоха, когда, по словам Ф. Энгельса, «все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революцион-

ные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»¹.

Прогрессивные мыслители феодального общества, поднявшись до материалистических и атеистических идей, в тех условиях не могли еще открыто критиковать основы религиозного мировоззрения. Выступления их против феодализма и господствующей церкви часто принимали религиозное облачение. Чтобы обеспечить автономное развитие науки, они становились на путь ограничения религии. Одной из форм такого ограничения и явилась теория двойственной истины. Ее элементы в зачаточном виде содержатся в философских концепциях арабских ученых до Ибн Рошда.

В эпоху, когда религия душила всякие попытки объективного исследования природы и общества, перед учеными встала задача оградить науку от вмешательства духовенства, от вторжения религии в ее дела и обеспечить ей нормальное развитие. Передовые деятели науки все решительнее выражают протест против засилья религии.

Выдающиеся представители прогрессивной философской и научной мысли поют гимн разуму, науке, противопоставляя их религии, вере. «...Нет веры у того, — писал первый арабский философ Аль-Кинди, — кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием»².

Поскольку предметы науки и религии различны, учили арабские мыслители, между ними неизбежны противоречия. В своей сущности религии противоположны истине и расходятся с ней, говорил один из виднейших прогрессивных деятелей той эпохи, Мухаммед Закария Рази, и по этой причине между ними существуют противоречия³.

Носительницей истины является, писал Закария Рази, философия, и «всякий, кто делает успехи и занимается изучением философии, достоин идти по пути

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

² «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.». М., 1961, стр. 60.

³ См. П. Г. Шад. Закария Рази — материалист и атеист раннего средневековья. — «Вопросы философии», 1958, № 6, стр. 82.

истины. Действительно, души людей могут быть очищены от грязи, темноты этого мира и спасены только путем изучения философии. Когда человек изучает ее малую часть, которую мы только можем мыслить, он очищает душу от грязи и темноты и утверждает свое спасение».

К религии, по мнению Бируни, крупнейшего мыслителя эпохи средневековья, прибегают только в том случае, когда не могут найти правильного ответа в науке. «Многие люди, которые приписывают премудрости Аллаха именно то, чего не знают в науке физики, оспаривали меня в этом вопросе», — замечает он.

Более открыто противопоставляет науку и религию как две исключаящие друг друга сферы выдающийся деятель эпохи феодализма Абу Али Ибн-Сина. Наука и религия не должны иметь никакого отношения друг к другу, подчеркивал он. Ибн-Сина высоко ценил разум, отдавал предпочтение логике. Он называл ее «наукой-мерилом»¹. «...Всякое знание, которое не взвешено на весах (разума), не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием. Поэтому необходимо изучать логику»², — говорил философ. То, чему учат чувства, эксперимент, разум, есть, согласно Ибн-Сине, истинное понимание.

Мыслители арабской Испании — Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль, — оказавшие большое влияние на формирование взглядов Ибн Рошда, также придерживались того мнения, что истины науки и истины религии противоположны. Ибн-Туфейль, например, высказывая глубоко прогрессивные для того времени мысли, отвергал богослужебные обряды как нелепые обычаи, питающие лишь суеверие.

Таким образом, стремление противопоставить истину науки истине религии, знание вере присуще почти всем прогрессивным мыслителям арабского средневековья. Не имея возможности в силу объективных и субъективных причин открыто критиковать религию и ее догмы, ученые были вынуждены идти на определенный компромисс с ней. Признавая за религией определенную сферу компетенции, они требовали ее невме-

¹ См. *Ибн-Сина*. Даниш-намэ. Книга знания. Сталинабад, 1957, стр. 87.

² Там же, стр. 89.

нительства в дела науки. «...Вольнодумцы, — писал французский ученый Э. Ренан, — не находили лучшей уловки для оправдания своей смелости в глазах бого-словов. Притеснение всегда заставляет хитрить; совесть возмущается и мстит за налагаемые на нее запрещения иронической почитательностью»¹.

Подобной, своего рода иронической, «почтительностью» и явилось признание за религией учеными средневековья права на истину. Если греческие материалисты отрицали религиозную истину, оставляя право на истинность только за наукой, то их арабские последователи были вынуждены в условиях засилья религиозной идеологии признать наряду с истиной науки и истину религии. Однако за компромиссной постановкой вопроса о правомерности существования двух истин скрывалось далеко не безопасное для религии содержание, опиравшееся на философские принципы учения Ибн Рошда, последнего представителя прогрессивной плеяды арабов, классификатора всего того ценного, что внесли арабские мыслители в развитие материалистической философии.

Ибн Рошд, или Аверроэс (1126—1198), был крупнейшим критиком религиозных авторитетов. Он ознаменовал собой вершину развития арабской философии, поднял арабский материализм на новую ступень. Его имя на многие века стало олицетворением передовой философии, враждебной религии и идеализму.

Ибн Рошд оставил после себя большое научное наследие. Им написано более 50 значительных сочинений, большинство из них до сих пор хранится в виде рукописей. Арабские оригиналы ряда сочинений Ибн Рошда не дошли до нас. Им созданы комментарии ко многим произведениям Аристотеля, составлявшиеся тройным способом: в виде небольших парафраз, в виде комментариев среднего размера и в виде большого комментария. Его современники говорили, что Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля.

Но Ибн Рошд не только «объяснил» Аристотеля. Развивая натуралистическую тенденцию Стагирита, он создал учение, которое подняло материализм той эпохи на новую ступень. Исходя из аристотелевской фи-

¹ Эрнест Ренан. Собр. соч. в 12-ти томах, т. IX. Киев, 1902, стр. 24.

лософии и, рассуждая строго рационалистически, арабский мыслитель выдвинул целый ряд противоречащих господствовавшей феодальной идеологии и антитеологически направленных положений. Учение о вечности материи и идея о совечности бога природе, опровергавшие церковный догмат о творении мира богом и его постоянном в нем присутствии; теория активного интеллекта, согласно которой атрибут бессмертия присущ только всеобщему разуму, а человеческая душа смертна; учение о двойственности истины, ставившее под сомнение необходимость религиозного вмешательства в дела земного бытия, и другие основополагающие принципы философской системы Ибн Рошда были удивительно смелыми для своего времени. Они оказали большое влияние на последующее развитие науки и свободомыслия.

Вечность и несотворенность материи, вечность движения и времени понимаются Ибн Рошдом как само собой разумеющееся. «Материя, — говорил он, — как таковая не образовывается...»¹ Природа, согласно ему, — причина самой себя и все ее процессы и явления можно объяснить исходя из нее же. «Материя так же древня, как Аллах». «Материя сама в себе содержит источник своего творчества»², — писал арабский мыслитель в своем знаменитом произведении «Опровержение опровержения».

В противовес Аристотелю, отрывающему форму от материи и противопоставляющему их друг другу, Ибн Рошд рассматривал форму и материю в неразрывном единстве. Материя, подчеркивал он, есть внутреннее основание вещей, форма — их внешнее проявление. Материя содержит в себе все формы, порождает их из себя. Материя никогда не бывает бесформенной; форма также не может существовать без материи.

Выступая против дуализма материи и формы, Ибн Рошд рассматривал материальный мир как единую движущуюся объективную реальность. Отвергая тезис Аристотеля о том, что источник движения лежит вне материи, он переносит его в материю. Материя, со-

¹ «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», стр. 468.

² Ибн Рошд. Опровержение опровержения. Бейрут, 1930, стр. 415 (на арабском языке).

гласно Ибн Рошду, всегда выступает в какой-либо форме.

Опровергая исламский догмат о творении материи богом, Ибн Рошд писал: «Материя как таковая не образовывается, ибо если бы она образовывалась, то нуждалась бы в другой материи — и так далее до бесконечности. Материя, если она и образовывается, то лишь постольку, поскольку она состоит из первой материи и формы, ибо все, что образовывается, образовывается из чего-то; а раз так, то либо образование одних вещей из других уходит в бесконечность и приводит к бесконечной материи (а это невозможно, если мы даже признаем вечного двигателя, ибо не существует ничего актуально бесконечного), либо же формы должны последовательно сменять друг друга в невозникающем и неуничтожающемся субстрате и последовательная смена их должна быть вечной и круговой. А раз так, то должно существовать вечное движение, которое производит эту последовательную смену вечно возникающих и уничтожающихся вещах. Отсюда ясно, что возникновение одной из образовавшихся вещей есть для другой уничтожение, а уничтожение первой есть образование другой; в противном случае вещь могла бы образоваться из ничего...»¹

Вслед за вечностью и несотворимостью материи Ибн Рошд признает вечность движения и времени. «Творение, источник которого лежит в материи, вечно, следовательно, вечно движение, без начала и конца»².

Но вечно не только движение. Его вечность обуславливает вечность времени.

В решении важнейших вопросов философии Аверроэс исходил из признания бесконечного многообразия явлений окружающего мира. Взаимосвязь и взаимопревращаемость, существовавшие в мире, приводили философа к выводу о единой основе бытия — материи. Ничто не возникает из ничего и не превращается в ничто. Мир, согласно Ибн Рошду, «состоит из пяти тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, то есть из вращающегося сферического тела не-

¹ «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», стр. 468.

² Цит. по: *Аббас Махмуд аль Аккад*. Ибн Рошд. Каир, 1957, стр. 32 (на арабском языке).

ба, и из четырех других тел»¹. Под этими четырьмя элементами Ибн Рошд понимает землю, огонь, воду и воздух. Все многообразие мира возникло из различных сочетаний этих четырех элементов.

В природе, по Ибн Рошду, царит строгая необходимость, все здесь подчинено раз и навсегда данным неизменным законам. В природе, утверждал он, нет места для чудес и для постоянного вмешательства бога в дела природы. Закономерность — объективное свойство материи. В необходимых вещах, считал Аверроэс, не может быть ни действующей причины, ни создателя².

Ибн Рошд материалистически решает и вопрос об отношении сознания к бытию. Мир, говорил он, познаваем, и орудием познания его является человеческий разум. Познавательная способность человека безгранична в отношении природы.

Теория познания Ибн Рошда монистична в своей основе. Истина принадлежит науке, а не религии — таков главный принцип его теории познания. Особенно наглядно изложена теория познания Ибн Рошда в его произведении «Опровержение опровержения». В этом произведении Аверроэс критикует учение Газали, повторявшего вслед за Платоном, что все знание человека — это лишь воспоминания души о потустороннем мире, где она была до вселения в человека. Познание истины, по Газали, является актом припоминания души. Ибн Рошд указывает: «...нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души»³.

Основным исходным пунктом познания Аверроэс считает чувственный опыт. Разум ничего не может знать, говорил он, прежде, чем чувства не дадут нам знание. Чувства человека адекватно отображают действительность. За чувственным познанием, подчеркивал ученый, идет следующая ступень — рассудочная деятельность, постигающая сущность вещей, их зако-

¹ «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», стр. 430.

² См. там же, стр. 461.

³ Там же, стр. 476.

померность. Масштабом познания у него выступает сама природа.

Разум способен выносить правильное суждение о внешнем мире, утверждает мыслитель. Насколько понятие соответствует вещам внешнего мира, настолько оно правильно. Ибн Рошд разграничивает области чувственного восприятия и абстрактного мышления. Чувственное восприятие, пишет он, дает образ предмета. Разум должен дать понятие о сущности предмета. Чувственное восприятие дает представление о единичном объекте, разум воспроизводит общее, свойственное многим вещам, индивидуально различным, но по существу одинаковым. В уме не существует «ничего от индивидуальности»¹.

Образ, по мнению ученого, полученный с помощью разума, основывается на образе, созданном чувствами, однако превосходит его своей всеобщностью.

Таким образом, Ибн Рошд в целом материалистически решал вопрос о соотношении бытия и мышления, природы и человеческого сознания. Аверроэс был противником мистицизма Газали, который отрицал способность разума познавать реальную действительность. В противоположность взглядам Газали Ибн Рошд утверждал, что человек располагает безграничными возможностями познания. Орудием познания мира, говорил он, является разум человека. Выступая против Газали, который отрицал причинность в самих вещах и отсюда выводил неспособность человеческого разума установить какую-либо закономерность в многообразии явлений, Ибн Рошд писал: «...разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум»².

Признание объективности причинности Аверроэс рассматривал как основное условие познания бытия. Мир не является «случайным», он основывается на закономерностях, действующих в природе. Материальный мир является необходимым сам по себе.

¹ Цит. по: *Герман Лей*. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, стр. 178.

² «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», стр. 510.

Ибн Рошд считал, что «для такого рода необходимого, < как материя, количество, качество > вещей, не надо ни действателя, ни творца»¹. Все в мире причинно обусловлено, и причинность носит объективный характер.

Существование последней причины Ибн Рошд отрицает. Он замечает: «Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы именно потому, что их причины не воспринимаются, так как то, причины чего не воспринимаются, остается неизвестным в силу его природы... Отсюда необходимо вытекает, что то, что неизвестно, имеет причины, кои не восприняты»². Наше знание, продолжает философ, «всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности». Нашему знанию соответствует «нечто такое, от чего зависит это наше знание... Это и есть то, что философы, как мы сказали, называют природой < вещей >»³.

Следовательно, содержанием человеческого мышления, согласно Ибн Рошду, является только природа. Человек в состоянии познать ее и, познавая, постигать объективную истину. Наблюдение и эксперимент являются средствами познания. Таким образом, в своей теории познания Аверроэс наряду с разумом признавал и роль чувственного познания.

Особенно большое значение для развития естественнонаучного мировоззрения и критики религиозных догм имело учение Аверроэса о всеобщем интеллекте. Он выделяет два вида разума: материальный и деятельный. Под материальным (или потенциальным) разумом Ибн Рошд понимает существующую в человеке предрасположенность к мышлению. Под деятельным разумом — общую для всех людей способность к мышлению в ее наиболее совершенной форме.

Первый разум дает возможность познания, превращающуюся в действительность благодаря разуму,

¹ «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», стр. 461.

² Там же, стр. 508.

³ Там же, стр. 516, 517.

имеющему решающее значение и существующему вечно, т. е. разуму деятельному.

Ибн Рошд называет этот разум вечным, активным, имея в виду вечность человечества. «Все гибнет в человеке, кроме разума, который является разумом человеческого рода. Человечество живет вечно, поэтому и разум его бессмертен»¹, — утверждает он.

Если у Аристотеля первый разум есть сам бог, то у Аверроэса разум самостоятелен. «...Первый разум... первый двигатель, который для Аристотеля есть сам Бог, для арабов — только первая действующая сила вселенной, к которой они прилагают возвышенные эпитеты, при помощи которых Аристотель стремился выразить способ действия божественного разума»². Объединение в человеке матерального и деятельного разумов, способствующее более высокой умственной деятельности человека, рассматривается Ибн Рошдом как связь «формы с материей». Матеральный разум означает уже абсолютную возможность и способность воспринимать все формы. Если же он уже исчерпал эту возможность, то он становится деятельным разумом и достигает положения вечного разума.

В своем «Эпито́ме» Аверроэс называет материальные вещи «предметами, лучше всего пригодными для нашего мышления». Деятельный разум «наиболее близок к нашему существу». И матеральный и деятельный разум, говорит он, — едины. Это единство вытекает из единства их предметов.

«И так как матеральный разум был связан с тем, что совершается с помощью деятельного разума, то и мы связаны с деятельным разумом, и это положение называется приобретением, а разум — приобретенным». «Мы же высказали мнение, что матеральный разум вечен, а разумы спекулятивные могут создаваться и погибать, в следующих словах: матеральный разум воспринимает и то и другое, то есть и формы материальные и формы абстрагированные. Ясно, что субъект спекулятивных разумов и разум действующего лица, согласно этому определению, — одно и то же и составляет единство, то есть разум матеральный»³.

¹ *Ибн Рошд*. Опровержение опровержения, стр. 562—563.

² *Эрнест Ренан*. Собр. соч., т. VIII. Киев, 1902, стр. 75.

³ Цит. по: *Г. Лей*. Очерк истории средневекового материализма, стр. 193, 194.

Деятельный разум у Аверроэса означает развитый разум, который отрицает все сверхъестественное, враждебное разуму, и глубже познает материальный мир в его закономерностях. Учение Аверроэса о деятельном и материальном разумах представляло собой серьезную угрозу установкам церкви.

Атрибут вечности, утверждал Ибн Рошд, принадлежит материи. Наука должна заниматься изучением мира реальных вещей. В процессе познания закономерностей природы материальный разум становится деятельным.

Ибн Рошд возвеличивал человеческий разум, считая, что он способен к восприятию сущности вещей, закономерностей природы. Благодаря интеллекту человек поднимается от материального к вечному существованию. Активный разум, согласно учению Ибн Рошда, не индивидуален, он обезличен и един для всех людей — умерших, живущих и для тех, которые будут жить много позже.

Таким образом, учение о всеобщем интеллекте заключало в себе, несмотря на объективно-идеалистический характер, прогрессивную мысль о том, что все лица равны в интеллектуальном аспекте, мысль о единстве человеческого рода, о творческом и деятельном характере человеческого разума. Оно имело в то время бесспорно прогрессивное значение.

Учение о разуме послужило основой для отрицания религиозного догмата о бессмертии души. Ведь если существует только один, общий для всех людей, разум, то не подлежит сомнению, что только ему и присущ атрибут бессмертия. Это положение в свою очередь было направлено против религиозной концепции о посмертных карах и воздаяниях. В конечном счете учение о разуме приводило к сомнению в необходимости существования самой церкви как организации, обеспечивающей человеку счастье в потусторонней жизни.

Учение Аверроэса о разуме оказало исключительно большое влияние на последующее развитие прогрессивной философской мысли. Единство разума, провозглашенное им, явилось следствием всей его философской концепции. Объединение материального и деятельного разумов вскрывало беспочвенность вся-

кого рода чудес и таинств, в основе которых лежали теологические спекуляции с особым интеллектом. Учение Ибн Рошда о разуме воспринималось как угроза религиозной морали, устоям церкви. Даже в конце XVII в. оно было еще настолько современно, что Лейбниц требовал его развенчания.

Таким образом, учение Ибн Рошда, опиравшееся на естественнонаучные данные своей эпохи, во многих вопросах противоречило основной теологической догме. Философ, хорошо понимая, что это вызовет негодование среди ортодоксального духовенства, приходит к компромиссу с религией. Будучи сыном своего времени, арабский мыслитель не мог полностью отказаться от нее. Классовая ограниченность его взглядов проявилась в допущении религии в качестве «узды для толпы». Об этом неоднократно заявлял он сам.

Но, признавая религию в качестве морального фактора, арабский мыслитель требовал ее полного отделения от науки, требовал невмешательства религии в дела науки; религию он ограничивал узкой сферой «божественных вещей».

«Божественному» Ибн Рошд отводил второстепенную роль. Бог, говорил он, не оказывает никакого влияния на законы природы. Природа и ее законы независимы от «божественного». Теология, по его мнению, может в крайнем случае одобрить и признать основные принципы естественных предметов, которые находятся в вечной природе.

Поскольку, согласно номинализму Ибн Рошда, общие понятия абстрагируются человеческим разумом от единичных вещей, постольку они не подчинены божественному. Никакой связи между божественной мудростью и существующими в действительности вещами нет и не может быть. Божественная мудрость «не расположена» к познанию единичных вещей. Следовательно, «первый не определяется ни через знание, содержащееся в нас, ни через незнание, которое ему противопоставлено...» — заявлял мыслитель.

Возражая Газали, Ибн Рошд высказывается еще более откровенно: «Только слабоумные люди спрашивают, познает ли бог что-либо небожественное... Если теологи так озабочены тем, чтобы очистить качества

бога от сотворенных недостатков, то они прежде всего должны были это сделать и с недостатками мышления»¹.

Неспособность бога к познанию единичных вещей Ибн Рошд выводит логически. В боге нет субъекта и объекта, следовательно, ему ничего не противостоит, что могло бы подлежать научному познанию. Вера в могущество человеческого разума, способного познать окружающее и уподобляться божественному духу, противопоставляется Ибн Рошдом «бессилию» божественной мудрости. Отсюда понятно его отношение к теологии. Исходя из идеи о совечности бога и природы, арабский философ строго разграничивает области философии и теологии. «...Природа, — пишет Ибн Рошд, — является началом естествознания и естественные вещи — его предметом. Так же начало богословия представляет собой бог, а его предмет — божественные вещи»².

Ибн Рошд возвеличивает способность человеческого разума к познанию. Человек может стать богом в реальном мире благодаря знаниям, писал он. Ибн Рошд очень высоко ценит философию, называя ее «искусством всех искусств». Сочинения же сторонников ортодоксальной теологии он критикует за то, что в них «содержится нечто неправильное». Желая доказать необходимость науки, он истолковывает даже догмы Корана в пользу науки. Очевидно, это был прием, к которому приходилось прибегать в целях защиты своих взглядов от тирании церковной идеологии. Вот что он пишет по поводу своего подхода к Корану: «...если его точно исследовать, то из соответствующих стихов, которые содержат сведения о сотворении мира, следует, что хотя его форма на самом деле и создана, однако само существование и время имеют длительность в обоих направлениях, то есть не прекращаются. Согласно одному месту (Сура, XI, V, 9), он есть тот, кто создал небо и землю в шесть дней, и его трон был на воде, отсюда следует, что до существования мира существовали трон и вода и до времени его существования существовало время, которое связано с именно

¹ Цит. по: Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма, стр. 179.

² Там же, стр. 203.

той формой его существования, длительность которого измеряется движением небесных сфер»¹.

Аверроэс подчеркивал, что даже суждение о религиозных делах требует знания, что религия только выигрывает от знания. Чтобы оградить науку от нападков со стороны религии, он отделяет философию от религии. Науку Ибн Рошд считает уделом только избранных, религию — толпы. «Философия есть высшая цель человеческой природы, но мало людей могут ее достигнуть. Для толпы ее место заступает пророческое откровение. Философские диспуты существуют не для народа, потому что они способны ослабить его веру»².

Философия, по мнению Ибн Рошда основывающаяся на логике, выше теологии, разъясняющей и комментирующей «истины» веры и откровения. Ибн Рошд доказывал, что рациональное познание выше познания теологического. Наука о посюстороннем приносит людям пользу и помогает им жить на земле. Он признает, что в конкретных вопросах науки философия вполне может расходиться с тем, чему учит религия. Так, бессмертие души, подчеркивал Аверроэс, признаваемое религией, есть лишь химера с философской точки зрения. Наука, занимающаяся изучением связей и закономерностей предметов и явлений объективной реальности и опирающаяся на разум, противоречит в своей основе религии, облекающей свои догмы в аллегорические формы и опирающейся на веру. Право на истинность своих положений каждая из них получает только в собственной сфере. Но поскольку наука и религия противоречат друг другу, истинное в науке — ложно в религии, а истинное в религии — ложно в философии.

Положение о том, что истинное в науке ложно в теологии и наоборот, и легло в основу учения о двойственности истины. Оставляя только за наукой право на познание объективной реальности, это учение ставило под сомнение положения веры, что в условиях того времени было глубоко прогрессивным явлением. В учение о двойственности истины, таким образом, вкладывался глубокий смысл, заключавший в себе

¹ Цит. по: Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма, стр. 198.

² Э. Ренан. Собр. соч., т. VIII, стр. 101.

немалый для той эпохи атеистический потенциал, который давал право на отрицание в конечном итоге положений веры в сфере рационального познания.

Следовательно, требование разграничить сферы науки и религии явилось исходной предпосылкой аверроистской теории двойственной истины, однако ее содержание не исчерпывалось фактом разделения двух сфер. Объявляя положения веры ложными с точки зрения науки, эта теория давала в руки передовых мыслителей надежное оружие борьбы с господствовавшей церковной идеологией средневековья. Стремление в условиях безраздельного господства религии, в условиях, когда церковь объявила свою монополию в царстве истины, поставить вопрос о правомерности существования научной истины имело непреходящее значение.

Теория двойственной истины, несмотря на свою прогрессивность, была вместе с тем непоследовательной и ограниченной. Непоследовательность воззрений Ибн Рошда, допускавшего бога в качестве существующего, но не поддающегося определению безличного начала, классовая ограниченность его взглядов, выразившаяся в допущении им религии как «узды для толпы», сказались и на решении им проблемы взаимоотношения науки и религии. Будучи сыном своего времени, Ибн Рошд и объективно и субъективно не сумел полностью отказаться от религии.

Однако в целом, как подчеркивалось выше, учение Аверроэса, опиравшееся на естественнонаучные данные своей эпохи, содержало в себе положения, которые противоречили господствующей феодальной идеологии. Поэтому неправильно было бы считать, что арабский мыслитель Ибн Рошд стремился к гармонизации знания и веры, науки и религии, как пытаются это представить некоторые буржуазные комментаторы.

Асин Паласиос, один из современных комментаторов Ибн Рошда, считает Аверроэса своего рода предшественником Фомы Аквинского. Как утверждает Асин, Аверроэс не только не поддерживал учение о двойственной истине, но страстно отвергал его. В конечном счете Аверроэс, по его мнению, занимает в исламе такое же место, как Фома Аквинский в христианстве.

Подобных взглядов придерживаются и другие восточные исследователи учения Аверроэса, в их числе, например, Махмуд аль-Аккад. «Многие из взглядов Ибн Рошда противоречат исламскому вероучению, — пишет Махмуд аль-Аккад, — и является фактом, что его произведения были осуждены Халифом за противоречие установленным догмам, но, однако, сам Ибн Рошд не осуждал религию... У Ибн Рошда есть специальная работа, написанная по этому поводу, где он говорит о согласовании науки и религии...»¹

Эти заявления, однако, ни на чем серьезном не основаны. В работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозным законом» Ибн Рошд подчеркивал, что под этой связью он не имеет в виду никакой гармонии между верой и знанием или религией и философией.

Учение о двойственной истине, из-за которого Ибн Рошд был предан анафеме как мусульманскими, так и христианскими богословами, не предполагало никакой гармонии между знанием и верой, наукой и религией, напротив, утверждало, правда в завуалированной, замаскированной форме, конфликт между ними, способствуя эмансипации науки.

Теория двойственной истины являлась своеобразной формой борьбы науки против религии. Условия времени, не позволявшие прямо и открыто критиковать религию, наложили свой отпечаток как на философскую мысль этой эпохи вообще, так и на решение проблемы взаимоотношения науки и религии, разума и веры. Однако гносеологические принципы учения Ибн Рошда, согласно которым истинное в религии ложно с точки зрения науки и рационального познания, дают основание полагать, что признание за религией права истинно судить в пределах сферы «божественных» вещей было в известной мере необходимой данью тому времени. Объявляя религиозные догмы химерой с философской, научной точки зрения, теория двойственной истины фактически лишала религию, веру своей почвы. Вера, лишенная земной основы, в конечном итоге превращалась в ничто, в пустую абстракцию.

¹ А. М. аль-Аккад. Ибн Рошд, стр. 33.

Но было бы ошибочным объяснять возникновение теории двойственной истины только тактическими соображениями.

Большое разнообразие философских путей обоснования теории двойственной истины свидетельствует о том, что философы, разрабатывавшие эту теорию, искали для нее глубоких, онтологических и гносеологических оснований. Несомненно, теория двойственной истины была определенным шагом вперед в развитии теории познания, содержала в себе зерно относительной истины.

Теория двойственной истины оказала значительное влияние на прогрессивные философские круги средневековой Европы, в недрах которой формировался новый класс — буржуазия, нуждавшаяся в развитии науки. Этим объясняется тот большой интерес, который был проявлен в интеллектуальных кругах средневековой Европы к достижениям прогрессивной арабской философии и науки, к произведениям великого комментатора, как прозвали Ибн Рошда его современники.

Знакомясь с его произведениями, мыслители Западной Европы находили ответы на многие вопросы, которые в то время вставали перед ними. В числе важных вопросов был вопрос о том, как обеспечить в условиях засилья церковной идеологии развитие научной мысли. Одной из форм высвобождения науки из-под влияния религии, получившей широкое распространение в средневековой Европе, и стала теория двойственной истины.

Арабоязычная материалистическая философия, и в частности учение Аверроэса, оказала огромное влияние на развитие западноевропейского свободомыслия. Выдающиеся умы эпохи средневековья, а позднее эпохи Возрождения с энтузиазмом восприняли философские принципы Аверроэса, которые несли в себе подлинный дух исследования. Учение Аверроэса вызвало к жизни материалистическое направление — аверроизм. Аверроизм открыл путь к познанию материальной действительности, мира реальных вещей. Разум начинает высвобождаться от гнета и влияния церкви, познание обращается к реальным вещам, выводы опираются на интеллект и отвергают предвзятые истины, утвержденные не знанием, а верой.

Учение Аверроэса об активном разуме, вытеснявшее учение о бессмертии души и послужившее основой для создания теории двойственной истины, получает широкое распространение в средневековой Европе. Так, Иоанн Брешинский провозглашает теорию двойственной истины в качестве официального учения аверроистов. Теория двойственной истины становится надежным оружием в борьбе против религии. И это не случайно.

Чтобы проложить путь к познанию материального мира, Аверроэс и аверроисты учили о непознаваемости трансцендентных «сущностей», порожденных фантазией. Формально исходя из признания двух истин, научной и теологической, теория двойственной истины фактически открывала возможность не только сомнения в объективности «истины» религии, но и давала право на ее отрицание в сфере рационального познания.

Признавая правомерным существование двух противоположных истин о природе одного и того же явления, аверроисты не ставили границы разуму, во всемогущество которого они верили и беспредельное могущество которого утверждали. Стремление изолировать теологию, очистить и высвободить из-под ее влияния науку, с одной стороны, и невозможность в условиях того времени прямо отрицать всякую религию, с другой стороны, вынудили аверроистов в конце концов прибегнуть к форме теории двойственной истины. Заверения в преданности вероучению нисколько не мешали последователям этой теории без оглядки на религиозные догмы излагать враждебные христианству взгляды Аверроэса.

Своим острием теория двойственной истины была направлена против церкви. Лишая высшее существо всех функций приписываемой ему власти над миром и материей, некоторые аверроисты приходили в конечном счете к атеизму. С помощью учения о двойственной истине выдающиеся умы средневековой эпохи закрывали путь религиозному вмешательству в дела науки, обеспечивали ей свободу и независимость.

Так, выдающийся средневековый мыслитель Сигер Брабантский, глава парижских аверроистов, продолжая дело Аверроэса, утверждал, что истина равно

существует как в вещах, так и в человеческом разуме и поэтому необходимо должна быть единой; в этом — залог правильности нашего познания¹. Исходная позиция Сигера Брабантского в теории познания — материалистическая. Он признает материальность мира, первичность материи и вторичность сознания, считает, что материя познаваема. Вслед за Аверроэсом он придерживается учения об активном разуме, которое оттесняло теологическое учение о бессмертии души. Правда, Сигер Брабантский в своей критике религии нигде не доходит до прямого отрицания церковного авторитета. Но, несмотря на непоследовательность Сигера в отношении к религии, его учение таило в себе большую угрозу для религиозного вероучения.

Опираясь на учение о двойственности истины, средневековый мыслитель Боэций Дакийский опровергал истину, противоречащую разуму. «Истину, которую исследователь природы не может ни знать, ни понять ее причин, но которая, однако, противоречит его принципам и разрушает его науку, — такую истину он должен отрицать». Так, например, в науке о природе необходимо отрицать немедленное воскресение из мертвых, ибо оно «невозможно по законам природы»², — писал Боэций.

Стремясь сохранить независимость науки от религии, Боэций отвергает попытки выдать нелепости веры за научные истины. Он открыто заявлял о том, что истины веры не только не могут быть доказаны разумом, но даже противоречат самим основам науки. Боэций изгонял веру из области науки, однако, отдавая дань времени, он вынужден был признавать истину откровения. Боэций допускал, что положения веры, отрицаемые с точки зрения науки, могут быть истинными по велению высшей божественной воли.

Теория двойственности истины, пробивая себе путь, становится орудием мыслителей и ученых средневековья в их борьбе за эмансипацию и свободу научно-

¹ См. Г. В. Шевкина. Проблема отношения разума и веры у парижских авероистов (по трактату Боэция Дакийского «О вечности мира»). — «Средние века». Сборник, вып. 27. М., 1965, стр. 76.

² Цит. по: «Средние века», вып. 27, стр. 79.

го исследования, за ограниченне и в конечном итоге вытеснение теологии из сферы рационального познания. Это позволяло сделать компромиссной постановку вопроса о правомерности существования двух истин: истины науки и истины теологии.

Согласно точки зрения аверронистской теории двойственной истины, признавалось, что наука и теология противоречат друг другу в силу того, что предметы, на которые направлены их интересы, диаметрально противоположны. Отсюда следовал вывод: истина науки противоположна истине теологии и существует вопреки ей. Противоположность между ними не исключает истинности обеих. Но право на истинность сохраняется за каждой из них только в пределах собственной компетенции, а поэтому истинное в науке может быть ложным в теологии и, наоборот, истинное в теологии — ложно в науке.

Сторонники теории двойственной истины, используя ее антитеологическую направленность, доказывали, что философия, высказываясь против веры, не является ошибочной, напротив, на почве рационального познания она истинна.

Теория двойственной истины способствовала не только высвобождению науки из-под влияния религии, но и серьезно подрывала устои религии и церкви. Этим и объясняется обращение к ней интеллектуальных кругов средневековой Европы, которая уже располагала к этому времени определенной формой эмансипации науки, представленной теорией предметного разграничения, выдвинутой Иоанном Солисберийским (ок. 1115—1180).

Теория предметного разграничения, так же как и теория двойственной истины, исходила из того, что наука и религия каждая имеет свой предмет и свои цели. Предмет науки составляет природа, предмет религии — бог. Наука доказывает свою истину логическим путем, опираясь на чувства и разум, религия — посредством откровения. Теология нужна для спасения души, знание — для жизни человека на земле.

Теория предметного разграничения допускала возможность существования двух истин: истины науки и истины религии. Но в отличие от теории двойственной истины сторонники теории предметного разграничения

считали, что научная и религиозная истины не могут противоречить друг другу в силу того, что предметы, на которые направлены их интересы и их цели, различны. А это означало не что иное, как отрицание за наукой и религией права вообще высказываться о предметах и явлениях, не относящихся непосредственно к собственной сфере их компетенции.

Теория двойственной истины обосновывала право науки опровергать догматы религии, объявлять их ложными (например, догмат о бессмертии души). Теория предметного разграничения, напротив, заставляла науку признавать авторитет религии. Догмат о бессмертии души, согласно ее точки зрения, признавался истинным не только в сфере религии, но и в сфере науки.

Таким образом, теория предметного разграничения, устанавливая сферу компетенции науки и религии по их предметам и целям, оправдывала существование религии. Она не давала науке права на рациональную критику положений религии, объявляя, что научная истина существует не вопреки религиозной, а рядом, параллельно с ней. И хотя принцип предметного разграничения также вел в конечном итоге к изоляции теологии, он не заключал в себе той атеистической направленности, которая была присуща аверронистской теории двойственной истины.

Именно аверронистское учение о всеобщем разуме, опровергавшее богословский догмат о бессмертии души, идея о совечности бога природе, ставившая под сомнение необходимость церкви на земле, получают признание и распространение в средневековой Европе, вступившей на путь борьбы с феодализмом и ее идеологией — религией, борьбы за высвобождение науки и разума из-под ее влияния. И не случайно, что теория двойственной истины, базировавшаяся на прогрессивных принципах учения Аверроэса, становится действенным оружием в борьбе с господствовавшей религиозной идеологией.

Антилогическая направленность теории двойственной истины придавала ей особое значение, определяла ее место в истории развития науки. Вольнолюбивые идеи аверронистов, опиравшихся на эту теорию, проникли во многие страны Европы. Во Франции, Англии, Германии и в ряде других стран были органи-

зованы школы аверроизма. Падуанский университет в Болонье, Парижский университет, научные центры в Нидерландах, Фландрии, Тюрингии, Саксонии превращаются в своего рода центры борьбы с официальной церковью.

Органическая связь теории двойственной истины с борьбой передовых слоев феодального общества, связь ее общетеоретических основ и социальных функций с прогрессивным направлением в истории философии является еще одним убедительным свидетельством ее антирелигиозной направленности. Несмотря на то что гносеологические принципы и социальные функции этой теории были разработаны главным образом арабскими философами, к этой теории шли и другие передовые мыслители.

Сторонниками теории двойственной истины в Англии этой эпохи были номиналисты Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам. Номинализм, заключавший в себе теоретические предпосылки, на которых базировалась теория двойственной истины, олицетворял в ту пору, как известно, прогрессивное направление в средневековой философии.

Опираясь на номинализм и теорию двойственной истины, Дунс Скот считал необходимым отделение науки от религии. Он говорил, что религия некомпетентна в делах науки, что она лишена разумного основания для вмешательства в дело познания природы. Задача науки, по его мнению, познание природы, а не служение богу. Но Дунс Скот непоследовательно проводил учение о двойственности истины и допускал религию в качестве верховного судьи в делах науки. Прогрессивное направление теории двойственной истины было углублено Уильямом Оккамом.

Обосновывая принципы двойственности истины с позиций номинализма, Оккам пришел к выводу, что наука познает природу монополюсно. Религия же компетентна лишь в делах «спасения души». Разграничивая сферы компетенции науки и религии, Оккам обосновывал независимость научного познания.

Свидетельством прогрессивности аверроистской теории двойственной истины в тех условиях является и реакция официальной церкви на ее распространение.

Официальные церковные круги, озабоченные и встревоженные широким распространением в XIII в. идей Аверроэса, пробуждавшимся интересом к опытным наукам, большой популярностью теории двойственной истины, подрывающей абсолютную власть веры над умами людей, предпринимают ряд мер по пресечению столь «зловредного» и «богохульного» учения.

Особенную злобу и бешенство у духовенства возбуждала к себе теория двойственной истины. Красной нитью в постановлениях, решениях и буллах соборов, осудивших тезисы аверронизма, проходит мысль о том, что не могут быть истинными мнения, противные вере, как это утверждали сторонники учения о двух истинах.

Так, например, синод в 1277 г. обвинил аверроистов в распространении «богохульного» учения — теории двойственной истины. Им осуждались деятели Парижского университета. В решении синода говорилось: «Они заявляют, что существуют вещи, истинные с философской точки зрения, хотя они не будут таковыми с точки зрения веры, как если бы были две противоположные истины или как если бы, в противоположность истине Священного Писания, могла быть другая истина в книгах осужденных язычников...»¹

К подобному осуждению вольнолюбивых идей аверроистов и теории двойственной истины церковь возвращалась не раз. Так, булла от 19 декабря 1512 г., принятая Латеранским собором, осудила «и тех, которые говорят, что душа не бессмертна, и тех, которые утверждают, что у всех людей одна общая душа (имеется в виду учение Аверроэса об общем разуме. — Б. А.), и тех, которые уверяют, что эти мнения, хотя и несогласные с верой, философски верны»². Собор повелевал профессорам теологии опровергать мнения, противные вере, и преследовать, как еретиков и неверующих, изобретателей такого отвратительного учения.

Но в условиях все большего распространения идей

¹ Цит. по: Э. Ренан. Собр. соч., т. VIII, стр. 160.

² Цит. по: Э. Ренан. Собр. соч., т. IX, стр. 26—27.

аверроизма, перед лицом развивающейся науки церковь не ограничивается только такими мерами. Перед ней встает задача подвести «прочную философскую базу» под религию, поставить науку на службу религии.

Осудив тезис теории двойственной истины о правомерности существования истины науки в противовес истине веры, теологи предпринимают попытку доказать, что научная истина не только не может существовать вопреки религиозной, а, напротив, если она и существует, то только на пути к познанию «высшей», единственной божественной истины.

Приспосабливаясь к создавшимся условиям времени, меняя свою позицию по отношению к науке, церковь не могла по-прежнему руководствоваться мистической концепцией Тертуллиана, развитой в средневековье Петром Дамиани, согласно которой любая философская мысль объявлялась опасной для веры. Она уже не отрицает научную истину, но вместе с тем и не признает ее автономного существования.

Богословские круги не могли принять точку зрения теории двойственной истины, так как они прекрасно понимали, что автономное, независимое от религии развитие науки было чревато опасными последствиями для веры. Но с другой стороны, в условиях, когда все больше пробуждался интерес к науке и философии, они не могли поддерживать точку зрения полного отрицания ценности рационального знания. Такая постановка вопроса сделала бы невозможным влияние церкви на научную мысль и вела бы ее в конечном счете к интеллектуальному обесценению. Поэтому церковь решает обосновать служебную по отношению к теологии роль науки и философии.

Осуществляет эту задачу Фома Аквинский. В своем произведении «О единстве разума против аверроистов» от имени аверроиста он пишет: «Положение философии я вывожу с необходимостью из рассуждений разума, но заявляю, что держусь противоположного мнения, утверждаемого верой». Комментируя утверждение аверроиста, Фома замечает, что «с необходимостью можно вывести только истинное заключение, противоположное же является ложным и невозможным, следовательно, вера говорит о ложном и невозможном». Понимая опасность для церкви подобной

точки зрения аверронстов, усматривая в ней подрыв авторитета религии, Фома Аквинский приходит к выводу о том, что теория двойственной истины должна быть подвергнута острой критике и отнесена к числу еретических и греховных заблуждений.

С этих позиций и начинает Фома Аквинский свою деятельность по подчинению науки религии. Он ставит перед собой цель доказать, что наука неавтономна, что она не может развиваться без теологии, что наука является служанкой последней. Иначе говоря, задача состояла в полном подчинении теоретической и практической деятельности человека церкви.

В соответствии с этими требованиями Фома Аквинский вырабатывает теоретические принципы, определяющие и до настоящего времени генеральную линию церкви по вопросу об отношении теологии к науке.

Обосновывая причины создания своего учения, Аквинат пишет «...для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотносится с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом...»¹ Эта наука нужна человеку, по его мнению, для своего спасения. Человеку необходимо, утверждает он, для своего спасения знать через божественное откровение нечто такое, что ускользает от его разума.

Поскольку науки не дают этого, продолжает он, то «необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении»². Наш разум, говорит Фома, находится по отношению к потусторонним предметам как глаза совы по отношению к солнцу. Он признает чувства исходной точкой всякого понимания, но в целом его рассуждения направлены к доказательству ограниченности возможностей человека в области познания. Фома говорит об этом откровенно. «Хотя человек не обязан испытывать

¹ См. *Юзеф Боргош*. Фома Аквинский. М., 1966. Приложение. Из произведений Фомы Аквинского, стр. 166.

² См. там же, стр. 166—167.

разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру»¹.

Для Фомы Аквинского вещи по своей природе двойственны, поэтому и познать их можно двумя путями. Одна сторона вещи доступна разуму, другая — недоступна ему. Отрицая возможность познания божественной формы, теолог считает невозможным и проникнуть в самую сущность вещей. Отсюда он приходит к выводу, что чувства, данные природой, не могут удовлетворительно выразить сущность бога и сущность отдельных вещей. «Чувственные восприятия природы недостаточно отражают и божественную сущность и какие-либо другие отдельные сущности...»²

Фома Аквинский считает, что «истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью» и «отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом»³.

Через философское познание чувственных вещей как творений бога, утверждал Фома, человек возвышается до познания самого бога. И поскольку теология непосредственно изучает изложенные в Священном писании «истины откровения», а философия имеет дело лишь с чувственными объектами и «истинами» человеческого разума, теология значительно превосходит философию. «Наше естественное познание, — писал Фома, — берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Поэтому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема»⁴.

¹ См. Ю. Боргош. Фома Аквинский, стр. 167.

² Цит. по: Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма, стр. 244.

³ См. Ю. Боргош. Фома Аквинский, стр. 177.

⁴ См. там же, стр. 176.

Таким образом, теология, утверждает Аквинат, исходящая от бога и нисходящая к его творениям, выше, чем философия, восходящая к богу от его творений и дополняющая теологию. Знания о боге, даваемые философией, по мнению теолога, косвенны и относительны, знания же о боге, даваемые теологией, абсолютны. «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, — указывал Фома, — но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений»¹.

Необходимость философских знаний для теологии Аквинский объясняет не неполноценностью последней, а неполноценностью человеческого разума. «И само то обстоятельство, что она (теология. — Б. А.) все-таки прибегает к ним (к философским знаниям. — Б. А.), проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания...»²

Конечной целью человека, согласно учению Фомы Аквината, является блаженство — интуитивное познание бога, слияние души человека с богом, достижимое лишь в загробном мире. Его учение о бессмертии души и о справедливости, ожидающей человека на том свете, носило классовый характер и было направлено против зарождающегося научного мировоззрения.

Итак, в основу концепции Фомы Аквинского о взаимоотношении теологии и науки легли следующие принципы:

1) Философия и частные науки объявлялись служанками теологии. Аквинский писал: теология «не следует другим наукам... но прибегает к ним как к подчиненным ей служанкам»³. Теология использует науку в целях лучшего понимания «истин» откровения. Но это не свидетельствует о том, что теология нуждается в разуме в силу своей слабости, напротив, это есть следствие, вытекающее из убогости человеческого ума.

2) Истины теологии и истины науки имеют различные источники. Истины откровения — откровение, а истины науки — чувственный опыт и разум. Соответ-

¹ См. Ю. Боргош. Фома Аквинский, стр. 168.

² См. там же.

³ См. там же, стр. 45.

ственно различию источников и знание делится на знание, получаемое с помощью естественного света разума, как, например, арифметика и геометрия, и знание, черпающее свои основы из откровения. Знания первого рода в свою очередь разделяются на высшие и низшие.

3) И теология, и наука могут иметь общую область исследования. Одна и та же проблема может служить предметом изучения различных наук и теологии.

«Истины» теологии могут быть объяснены с помощью естественного света разума. Так, например, истины о бессмертии человеческой души, о существовании бога, о сотворении мира и т. п. могут быть доказаны рациональным путем. Но имеются и такие истины, которые невозможно доказать с помощью разума, они представляют исключительно компетенцию теологии. К подобного рода истинам Фома Аквинский относил такие догматы веры, как воскрешение, историко воплощения, святую троицу, сотворение мира во времени и т. д.

Утверждая, что существуют области некоторых объектов, общих для теологии и науки, Фома пытался этим самым поставить науку в зависимость от теологии.

4) Положения науки не могут противоречить догматам веры. Этот принцип, сформулированный Аквинским, был непосредственно направлен против взглядов аверроистов и выражал существо богословского решения проблемы знания и веры. Теория двойственной истины, как известно, исходила из наличия между верой и знанием противоречий, и в этом заключалось существо ее содержания и функций.

Фома Аквинский утверждал, что рациональные истины не могут противоречить догматам веры, что разум должен лишь подтверждать эти догматы.

Философии Фома отводил роль служанки теологии. Философия, утверждал он, призвана лишь убеждать людей в справедливости принципов теологии. Разумное познание обладает ценностью лишь постольку, поскольку служит познанию абсолюта. Подлинная мудрость заключается в стремлении познать бога. А знание — это лишь служанка теологии.

Задачу всех наук, таким образом, Фома Аквинский сводил к доказательству существования бога. «Раз-

мышляю о теле, — писал он, — чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над нею же размышляю, чтобы думать о боге»¹. Разум прав только в том случае, когда он подтверждает догматы веры, но «чтобы только не возомнил заносчиво, — пишет Фома, — что понял их или доказал»². Критерием истины, согласно томистской концепции, является откровение.

Именно в таком виде учение Фомы Аквинского было противопоставлено латинскому аверроизму, который получил большую популярность в Парижском университете. Фома Аквинский и группирующиеся вокруг него доминиканцы, выступая с позиций, разработанных Фомой Аквинским, перешли в наступление по всему фронту против аверронстов.

В проблеме взаимоотношения веры и разума Фома Аквинский выступает сторонником «гармонического» ее разрешения. Он стремился поставить разум на службу вере, превратить философию, еще олицетворявшую собой в общих чертах знание, из врага в союзницу и служанку богословия.

Фома Аквинский провозгласил, что разум не может противоречить вере и его следует использовать как средство к познанию и утверждению истин веры.

Учение Фомы своим острием было направлено против «аверроистского аристотелизма», в котором вера представлялась как нечто чуждое разуму, а философия обретала самостоятельную ценность и независимость от теологии. Стремясь подчинить разум вере, Фома Аквинский отверг аверроистскую концепцию двойственной истины. Теория гармонии веры и разума, предложенная Фомой Аквинским, представляла собой не что иное, как теологическое обоснование роли разума в качестве служанки веры. Разграничение же Фомой Аквинским истин разума и истин откровения вовсе не означало признание их равноправного существования. В вопросе об их соотношении Фома в противовес аверроистам, признавшим их независимое существование, исходил из «гармонии» веры и знания, означавшей зависимость разума от истин откровения. Проведенное им разграничение областей веры и зна-

¹ См. Ю. Боргош. Фома Аквинский, стр. 50.

² См. там же.

ния было прежде всего стремлением оградить веру от разума. Согласно теории Аквинского о «гармонии» веры и разума, философия не может признать истинным то, что ложно с точки зрения богословия (по учению Аверроэса, бессмертие души, истинное с точки зрения богословия, ложно с точки зрения философии).

Проводя различие между философией и теологией, Фома Аквинский вместе с тем признавал наличие у них и нечто общего, доходящего до частичного тождества. Эта область истины, в которой «встречаются» вера и разум, названа им естественной теологией. Определив веру и знание как относительно самостоятельные и в то же время находящиеся в известной связи между собой области познания, Фома Аквинский приходит к главному принципу развитой им концепции их соотношения, принципу гармонии между верой и знанием.

Между верой и знанием, заявляет Фома Аквинский, не исключены и недоразумения, но они являются следствием несовершенства человеческого разума. «Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, — писал он, — род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим... Когда человеку предлагаются некоторые истины о боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить»¹. Следовательно, уверяет теолог, противоречия если они и возникают, то только вследствие несовершенства разума. Действительного противоречия между верой и знанием, согласно концепции Фомы, не существует, поскольку и разум, и откровение — творения бога, а бог противоречить сам себе не может.

Вера и разум, по Аквинату, есть лишь два пути постижения одной и той же истины. «Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать»². Но, признавая за разумом право отыскания истины своим путем, Фома Аквинский, как мы уже говорили, отводит ему второстепенную, подсобную роль.

¹ См. Ю. Боргош. Фома Аквинский, стр. 200.

² См. там же, стр. 184.

Разработанное таким образом учение о соотношении веры и разума как нельзя более удовлетворяло церковь. Учение Фомы Аквинского богословы встретили с восторгом. Оно было провозглашено в качестве официальной философии католической церкви. Папа Лев XIII ввел с 1880 г. обязательное преподавание учения Фомы Аквинского во всех католических учебных заведениях. В 1879 г. он в специальной энциклике объявил «святого» Фому высшим и непогрешимым авторитетом. Неотомизм, новый томизм, возродивший учение «святого» философа, признал учение Фомы Аквинского высшим достижением человеческой мысли, суммой абсолютных истин в последней инстанции.

Но как ни старался Фома Аквинский установить желаемую «гармонию» веры и разума, в действительности это сделать не удалось. Церковь столкнулась с непримиримыми противоречиями между научным пониманием природы и верой в бога. «Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?»¹

Томистский принцип гармонии веры и знания явился, таким образом, теологической реакцией на аверроистскую теорию двойственной истины. Богословское, в частности томистское, решение проблемы взаимоотношения науки и религии, знания и веры в самой основе своей было противоположно аверроистскому принципу признания двух противоположных истин. Отрицая за наукой право на автономное, независимое от религии существование, богословие тем самым выступило против двойственности истины в аверроистском смысле. Но поскольку в условиях того времени полное отрицание ценности научного познания было нецелесообразным, теологи использовали компромиссную постановку вопроса о двух истинах в интересах веры, допуская возможность существования научной истины наряду с религиозной. В случае же если научная истина приходила в противоречие с «божественной» истиной, она теряла право на истинность и объявлялась ложной.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283.

Следовательно, богословское, томистское в частности, решение вопроса о соотношении научной и религиозной истин отрицало аверроистскую теорию двойственной истины. Противореча своим исходным установкам о признании двух истин, теологи в конечном итоге отрицают всякую истину, противоречащую истине Священного писания.

В основе теологического решения вопроса об истине лежит принцип единственности высшей божественной истины, которой подчинены и которую подтверждают все другие роды и виды истины. И не случайно Аверроэс, названный бешеной собакой, не перестающей лаять на Христа и на католическую веру, был предан анафеме за противоречащие догматам религии установки, в том числе и за его теорию двойственной истины. И не случайно Фома Аквинский был возведен в ранг «святого», не случайно по настоящее время он почитается как «отец церкви» за принцип «гармонизации» веры и знания.

*Роль теории
двойственной истины
в истории
философской мысли*

По мере развития общественной жизни, роста ремесел и городов, расширения товарно-денежного хозяйства сквозь толщу религиозной идеологии пробивались ростки материалистического мировоззрения.

Развивающаяся буржуазия была заинтересована в утверждении науки, опытного знания. «...Параллельно с ростом среднего класса, — писал Энгельс, характеризуя эту эпоху, — происходило гигантское развитие науки... Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 307.

Главным противником науки в то время была господствовавшая религия, поэтому борьба за науку сопровождается борьбой против религии. Лучшие из представителей молодой буржуазии выступают против церковной идеологии, против ее монопольного господства, требуют ее невмешательства в сферу научного познания. Но господство церкви еще настолько велико, что невозможно без риска прямо отрицать ее положение. Поэтому ученые обращаются к средневековой теории двойственной истины; она становится действенным оружием их борьбы за эмансипацию науки.

Опираясь на учение о двойственной истине, чередовые представители научной и философской мысли той эпохи требуют полного отделения науки от религии, обосновывают неправомерность церковного вмешательства в дела науки, оспаривают ее авторитет для науки. «Есть вещи справедливые с богословской точки зрения, но неверные с философской. По богословию, нужно верить, что призывание святых и прикосновение к мощам много помогают в болезнях; но в философии нужно признаться, что кости мертвой собаки имели бы такой же успех, если бы обращаться к ним с верою»¹, — утверждал Пьетро Помпанаци, один из страстных обличителей церковной идеологии.

Помпанаци называл церковь инструментом, придуманным законодателями для того, чтобы держать народ в повиновении; чудеса он считал плодом болезненного воображения простых людей, орудием обмана в руках духовенства.

Философская мысль XV—XVI вв. все более характеризуется дальнейшим высвобождением из-под влияния теологии. Остановить процесс становления естественнонаучного мировоззрения было не под силу никакому мракобесию. «Революционным актом, — писал Ф. Энгельс, — которым исследование природы заявило о своей независимости... было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил... вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда начинается свое летоисчисление освобождение естествознания от теологии..»²

В условиях, когда все более развивается естествен-

¹ См. Э. Ренан. Собр. соч., т. IX, стр. 24.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 347.

научная мысль, когда отдельные науки продвинулись в своем развитии значительно вперед по сравнению со средневековьем, предпринимается попытка прямо отрицать церковные догмы, отвергнув форму теории двойственной истины как непоследовательную и компромиссную. За осуществление этой задачи берется Джордано Бруно.

Опираясь на успехи естествознания, Джордано Бруно вступил в открытую борьбу против официальной церкви. Большое значение для развития философской мысли имела его теория познания. Истинная философия, согласно Бруно, должна опираться только на научный опыт. Ученый страстно боролся со схоластикой как чуждой и враждебной опытному знанию.

Истина, говорил Бруно, одна. Отвергнув «истину» откровения, он выступил против теории двойственной истины.

В противовес авторитету церкви и догмам схоластов Бруно выдвинул принцип сомнения, требуя критического отношения к старым теориям и общепринятым взглядам. Всякий человек, желающий философствовать, говорил он, должен начать с сомнения во всем. Сомнению можно подвергнуть и то, во что люди верят, и то, что освящено авторитетом церкви, и то, что защищается репутацией.

Всем положениям, опирающимся на веру и авторитет, следует, подчеркивал Джордано Бруно, противопоставить истину, познанную на основе опыта и освещенную светом разума. В учении Бруно не осталось места ни для церкви, ни для «откровения». Его опровержения «истины» веры способствовали развитию материалистической теории познания.

Материалистическое воззрение Джордано Бруно на мир, его мысли о безграничности и бесконечности Вселенной, его пантеизм, согласно которому «бог в вещах», материалистическая теория познания, не оставляющая места для «истин» веры, страстная, обличительная критика средневековой схоластики и «князей церкви» не могли не возбудить лютой ненависти к Бруно со стороны церковников. Они сделали все, чтобы убрать великого итальянского материалиста и атеиста. Инквизиция жестоко расправилась с певцом разума и науки. Джордано Бруно был сожжен на костре 17 февраля 1600 г.

Открытая и бескомпромиссная борьба против церкви, закончившаяся сожжением Джордано Бруно, является свидетельством того, что в тех условиях свободу научному исследованию обеспечить таким путем было невозможно. Жизнь вынуждала возвратиться к теории двойственной истины, к этой форме пропаганды научных идей, даже таких выдающихся деятелей науки и философии того времени, как Галилей и Ф. Бэкон.

Работы Галилея ознаменовали новый этап развития научной и философской мысли. Его открытия в области астрономии, механики, физики, оптики, математики и в других областях науки подрывали основы средневековой схоластики, прокладывали путь новому естественнонаучному мировоззрению на природу, на мир.

Галилей признает объективное существование материального мира, бесконечность и вечность его. Ничто абсолютно в природе не возникает из ничего и не уничтожается, не превращается в ничто. Происходит, говорил он, лишь изменение взаимного расположения частиц. Основой науки, по Галилею, является опыт. Подлинная философия, утверждал он, написана в величайшей книге, которая постоянно открыта нашим глазам. Эта книга и есть Вселенная, природа, мир.

Галилей — страстный защитник свободы научного познания. Разум и опыт, писал он, дают нам познание природы такой, какой она есть на самом деле. И истину надо искать в природе. Галилей настойчиво проводил мысль о безграничности человеческого познания и справедливо считал, что истина познается в процессе. Никто не решится утверждать, подчеркивал Галилей, что мы знаем все, что может быть познано в природе. Но, несмотря на множество истин в природе, человек все же может познать малое количество из них безусловно, т. е. в их полноте. Процесс познания, говорил Галилей, начинается с чувственного познания и завершается деятельностью разума. Знания, полученные в ходе исследования, еще не являются законченной, окончательной истиной. Истина — это результат процесса познания, а процесс познания бесконечен.

Проводя в теории познания материалистический взгляд, Галилей вместе с тем вынужден был отдать дань господствовавшему теологическому мировоззре-

нию. Наряду с «книгой природы» он признавал и «книгу спасения».

Религия, по Галилею, имеет моральное значение, и разум не компетентен в делах религии. Однако, говорил он, и религия не имеет значения в научных вопросах, ей принадлежит в них последнее место. Разделяя точку зрения двойственной истины, которая была для него лишь формой выражения своих научных взглядов, Галилей отдает предпочтение науке и опытному знанию. «Мне думалось бы, — писал Галилей, — что священное писание стремится своим авторитетом внушить людям только те догматы и положения, которые необходимы для спасения их душ... и здесь нет никакого иного источника, кроме исходящего из вст священного писания. Но что бог, который сам даровал нам чувства, рассудок и разум, пожелал бы, отстраняя их, сообщать нам иными средствами те сведения, которые мы могли бы приобрести при их помощи, — этому, я думаю, никак нельзя верить... Итак, вы видите... как неправильно поступают те, кто в естественнонаучных спорах, не имеющих прямого отношения к вопросам веры, в качестве главного довода приводят тексты священного писания...»¹

Признавая за религией моральное значение, Галилей отвергает как заблуждения целый ряд ее основных догм и положений. Он оставляет право на достоверное знание только за наукой.

Теория двойственной истины была использована также и крупнейшим английским философом Ф. Бэконом (1561—1626). Обращение Бэкона к теории двойственной истины было, несомненно, уступкой религии, однако это позволяло ему развивать естественнонаучный взгляд на природу. Бэкон придавал большое значение союзу философии с естествознанием. Он считал, что только такой союз может обеспечить плодотворность, практическую полезность науки. Знание — сила, сила есть знание, поэтому человечеству нужна «новая наука», считал он. Объектом науки должна быть природа, а целью — превращение природы в царство человека, т. е. господство человека над силами природы. Задача научного мышления, согласно Бэко-

¹ Цит. по: М. Я. Выгодский. Галилей и инквизиция, ч. I. Запрет пифагорейского учения. М.—Л., 1934, стр. 98.

пу, состоит в том, чтобы построить в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление.

Мир существует объективно, и наука не знает ничего, что находилось бы вне его. Истинная наука дает нам знание причинных связей, фантазии и «чудеса» не дают нам истины, говорил Бэкон.

Ощущение, по Бэкону, является началом познания, а разум производит рациональную обработку данных опыта. Бэкон отвергал крайность эмпиризма и рационализма и ставил вопрос о связи между ощущением и разумом в познании.

Но мировоззрение Бэкона полно противоречий; материализм его непоследователен. Эта непоследовательность сказалась на решении им вопроса о взаимоотношении веры и разума, науки и религии. Не решаясь вступить в открытый конфликт с религией, Фрэнсис Бэкон пытался, опираясь на теорию двойственной истины, отделить сферы науки и религии. «...Я, — писал он, — с самого начала отделил доводы божественные от доводов человеческих; и этой системе я постоянно придерживался, излагая отдельно те и другие»¹. Теология основывается, согласно Бэкону, на «божественном откровении», а философия ведет свое начало от органов чувств². Бэкон решительно критикует тех, кто смешивает «божественное» и «человеческое», веру и разум. Он говорит, что они недостойным образом смешивают божественное и человеческое.

Фрэнсис Бэкон высоко ценил философию, ведущую свое начало от органов чувств, или «естественную философию». «Естественная философия», «эта великая мать наук недостойным образом была низведена до обязанностей служанки»³, — писал он с возмущением. Но, несмотря на это, Бэкон допускает теологические непоследовательности в своем учении, заявляя, что лишь поверхностное знакомство с философией ведет к атеизму, а основательное изучение ее «возвращает к религии»⁴.

Непоследовательность материализма Бэкона ска-

¹ Бэкон. Собр. соч., т. I. СПб., 1874, стр. 165.

² См. там же, стр. 236—237.

³ Франциск Бэкон Веруламский. Новый Органон. Л., 1935, стр. 147.

⁴ См. Бэкон. Собр. соч., т. I, стр. 101.

залась и в допущении им мысли о том, что бог есть первоначальная причина природы. Природа, утверждал он, только после бога является «причиной всех причин». Если здраво обдумать дело, считал Бэкон, то после слова бога естественная философия есть вернейшее лекарство против суеверия и тем самым достойнейшая пища для веры. Бэкон, однако, отделяет суеверие от веры как нечто недостоинное ее.

Но, несмотря на эту непоследовательность, в целом материализм Фрэнсиса Бэкона сыграл большую роль в борьбе со схоластикой и церковной идеологией. Своим учением Бэкон «потряс слепую веру в догматизм... уронил в глазах мыслящих людей старую метафизику»¹.

Л. Фейербах, резко критиковавший Ф. Бэкона за его теорию двойственной истины, справедливо писал, что «в области физики, естествознания Бэкон отвергает истинность и действительность христианства. Ничто не отвлекало человечество от природы более христианства, ничто не вызывало больше настроений и предрасудков или не питало те из них, которые Бэкон объявляет величайшими препятствиями к изучению природы, чем христианство. Поэтому, устраняя эти препятствия, он косвенно устраняет само христианство. Но конечно, только как физик, как реформатор естественных наук, ибо вне ее и рядом с ней он христианин...»².

Учение Фрэнсиса Бэкона имело огромное значение. Оно сыграло ведущую роль в дальнейшем прогрессивном развитии науки. Об этом свидетельствуют слова К. Маркса, говорившего, что Бэкон — «настоящий родоначальник... всей современной экспериментирующей науки»³. Признание же Бэконом теории двойственной истины было проявлением непоследовательности, непоследовательности, которая была присуща и другим мыслителям, подвергающим критике религию. Вся философия нового времени, отмечал Л. Фейербах, пронизана борьбой науки с религией, разума с верой. Бэкон и Гоббс, Гассенди и Декарт, Лейбниц и Бейль, Декарт и Спиноза — каждому из этих мыс-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч. в 30-ти томах, т. III. М., 1954, стр. 267.

² Людвиг Фейербах. История философии. Собр. произв. в трех томах, т. I. М., 1967, стр. 130—131.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

лителей характерно стремление освободить человеческий ум от религиозного влияния, но никто из них не освободился полностью от дуализма веры и разума¹.

Несмотря на то что теория двойственной истины была подвергнута критике и преодолена крупнейшими мыслителями нового времени, тем не менее в их учениях присутствуют отдельные моменты теории двойственной истины, что свидетельствует в свою очередь о том, что дуалистическая трактовка веры и знания объективно имеет общие точки соприкосновения с учением о двойственности истины. В воззрениях многих ученых, и даже у Спинозы, наиболее последовательного из мыслителей, мы встречаем еще элементы теории двойственной истины, а именно проявление принципа разделения сфер компетенции науки и религии. Ограничивая религию собственной сферой, допуская ее лишь в качестве морального фактора, принцип разделения сфер науки и религии способствовал дальнейшему развитию естественнонаучного знания.

У каждого из мыслителей этот принцип теории двойственной истины преломляется по-своему. Так, выдающийся французский философ Рене Декарт не признавал двойственности истины в гносеологическом аспекте, отвергал ее с позиций рационализма, но тем не менее в его трактовке проблемы веры и знания мы встречаем общие точки соприкосновения с теорией двойственной истины. Пытаясь избавить науку от вмешательства теологии, Декарт писал, например: «Существует три рода вопросов: те, которые могут быть предметом только одной веры, — таковы те, которые относятся к таинству воплощения Христа, к троице и т. п. Есть, далее, другие вещи, которые хотя и подлежат вере, могут быть тем не менее исследованы естественным разумом; к числу таких вещей теологи обычно относят бытие божие и различие между человеческой душой и телом; есть, наконец, такие вещи, которые никоим образом не могут быть предметом веры, а всецело подлежат исследованию с помощью человеческого разума...»²

¹ См. *М. М. Григорьян*. Людвиг Фейербах как историк философии. — Предисловие к книге: *Л. Фейербах*. История философии, т. 1, стр. 30.

² Цит. по: «Под знаменем марксизма», 1937, № 7, стр. 128, 130.

Принцип универсального сомнения во всем, выдвинутый Декартом в качестве исходного пункта подлинной науки, имел огромное значение для борьбы с верой и средневековой догматикой.

Но сомнение Декарта не самоцель, а лишь условный прием. Декарт решительно боролся со скептицизмом, он подчеркивал, что не собирается подражать «скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются в постоянной нерешительности. Моя цель, — продолжает Декарт, — напротив того, была достичь уверенности и, отбросив заблуждения и песок, найти твердую почву»¹.

Разум — великая сила, подчеркивал неоднократно Декарт. Он утверждал, что человеческий разум, принимающий за истину лишь то, что представляется ему столь ясно и отчетливо, что не может вызывать сомнений, никогда не ошибается и является верховным, непогрешимым судьей в делах истины. Провозгласив разум верховным судьей в делах истины, Р. Декарт нанес сокрушительный удар по теологии. Отвергая средневековую схоластику и мистику, он ставил перед философией задачу заменить веру знанием, иррациональное — рациональным.

Рационализм, противостоя религиозным представлениям о примате веры над знанием, был в тех условиях прогрессивным направлением. Рационализм означал культ разума, убеждение в возможности беспредельного познания мира. Однако Декарт также не сумел преодолеть теологических непоследовательностей и, борясь за автономную, абсолютную независимость науки, будучи материалистом в области физики, оставил место и для религии.

Философия, согласно Декарту, состоит из двух относительно самостоятельных частей: учение о природе (физика) и учение о сверхприродном (метафизика). Атрибут материальной субстанции представляет протяженность и атрибут духовной — мышление. Эти два начала: материальное и духовное — Декарт считал независимым друг от друга. Но обе субстанции Декарт подчинил третьей субстанции — верховному началу —

¹ Ренэ Декарт. Рассуждение о методе. С приложениями: «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». Изд-во АН СССР, 1953, стр. 30.

богу. В пределах своей физики Декарт — материалист, метафизики — дуалист.

Критерием истины, по Декарту, может быть только самоочевидность, которая не нуждается ни в опытных, ни в логических доказательствах. Подобную самоочевидность может дать только «интеллектуальная интуиция», т. е. непосредственное умозрение.

Рене Декарт считает, что неотъемлемым признаком истины является ясность и отчетливость, интуитивно сознаваемая самоочевидность, исключаяющая какое бы то ни было сомнение. Он пишет: «*Первое*: не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным, т. е. старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению»¹.

Сформулировав принцип ясности и отчетливости истины, Декарт нанес удар по схоластической аргументации, но не решил проблемы истины, ибо требование самоочевидности как критерия истины носит у него идеалистический характер. Идеалистично у Декарта и признание другого рода источника знания, а именно признание «врожденных идей». Дуализм Декарта сказался, таким образом, и в признании двух начал знания: знания, получаемые вследствие изучения материального мира, и знания «врожденные», вложенные верховным существом.

Дуалистическая трактовка человека как соединения двух независимых начал — материи и души — привела Декарта к идеализму и религиозным воззрениям. Выдвигая наряду с понятием об ответной реакции (материализм) идеалистическое понятие о сознании как особом замкнутом в себе внутреннем мире, в который можно проникнуть только при помощи самонаблюдения, Декарт склоняется к идеализму. Душа, которой присущи мышление и воля, согласно учению Декарта, есть проявление духовной субстанции, и через эту субстанцию она восходит к богу.

Однако вопреки дуализму и теологической непоследовательности Декарт глубоко верит в могущество человеческого разума, способного познать тайны окру-

¹ Р. Декарт. Рассуждение о методе, стр. 22.

жающего мира. Разум, подчеркивает он, великое оружие познания истины. Саму теологию он подверг рационалистической критике и обработке. Его онтологическое доказательство бытия божия, выведение бессмертия души и т. д. с помощью чистого анализа разума являются, с одной стороны, свидетельством превознесения разума по отношению к религии, с другой — проявления идеализма в теории познания.

Картезианская концепция разрешения проблемы взаимоотношения науки и религии, как и теория двойственной истины, выражает компромиссное отношение восходящей буржуазии к науке и религии.

Этот компромисс проявился и в допущении религии Томасом Гоббсом, который вскрыл научную несостоятельность теории двойственной истины и подверг ее резкой критике. Теология, религия, церковь, считал он, могут оказаться полезными для государства в качестве «социальной узды». Государство может устанавливать даже догматы веры, которые рекомендуется принимать, не разжевывая, как пилюли.

Свое философское учение Гоббс противопоставлял теологии, схоластике, средневековым лженаукам. Философия, утверждал он, исключает из себя все лженауки, в том числе теологию и все прочие «науки», основанные на авторитете церкви. Этого рода вопросы должны составлять предмет веры, а не науки.

Критикуя дуализм Декарта, Гоббс приводит веские аргументы в пользу существования единой субстанции. Бессмысленно говорить о духе как самостоятельной, независимой сущности, подчеркивал он. Когда я мыслю себе человека, то моя идея о нем обладает определенностью, говорил Гоббс, а когда мы мыслим об ангелах, у меня отсутствует всякая уверенность.

Резко критиковал Гоббс идеи о боге и бессмертии души. «...Мы не имеем ни идеи бога, ни идеи души...»¹ — писал он. Люди похожи на слепорожденного человека, у них не может быть никакой идеи бога. Не случайно, указывал Гоббс, что различные народы имеют различное представление о божестве. Сколько народов, столько и богов. Причину того, почему Декарт назвал идею бога врожденной, Гоббс видит в том, что

¹ *Томас Гоббс. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1964, стр. 426.*

никакие опытные данные не дают нам представления о божестве. Без ощущений, без опыта никаких идей вообще быть не может. Таким образом, в философском учении Гоббса не оставалось места для теологии, для религии и бога. Томас Гоббс, по словам К. Маркса, уничтожил теистические предрассудки Фрэнсиса Бэкона, стоявшего на позиции признания двух истин: научной и божественной. Гоббс выступил против учения о двойственной истине, требовал полного изгнания теологии из сферы познания.

Отрицая существование бога и бессмертие души и исключив теологию из области всякого знания, Гоббс тем самым преодолел одну из ограниченностей материализма Бэкона — теорию двойственной истины. В соответствии с этой теорией Бэкон определял теологию как род знания. Однако Гоббс не сумел преодолеть ограниченности в критике теологической непоследовательности Бэкона. Гоббс обосновывал принципиальную непостижимость бога. Он писал, что «так как всемогущий бог непостижим, то отсюда следует, что мы не можем иметь никакого представления о нем или его образа». О нем «мы не имеем никакого представления, за исключением того, что *бог существует*»¹.

Говоря, что религия не может быть обоснована естественными средствами познания, Гоббс пытается все же оправдать ее существование тем, что она необходима государству.

Томас Гоббс, несомненно, был крупнейшим атеистом. Он считал, что как государство, так и религия — земного происхождения. Разнообразие религиозных представлений — результат разнообразия жизненных условий людей. Гоббс пытался определить и социальные корни религии. Попы называют церковь то, что мы называем государством, подчеркивал Гоббс. Религия есть суеверие, но возвести последнее в ранг религии можно только установлением законов.

В стремлении Гоббса найти место для религии сказался противоречивый интерес буржуазного класса, пытающегося обосновать необходимость сохранения в обществе как науки, так и религии.

Даже Спиноза, этот выдающийся атеист, не мог преодолеть дуализма веры и знания. Это является

¹ Т. Гоббс. Избр. произв., т. 1, стр. 497.

свидетельством того, что дуализм, компромиссное отношение к религии были объективно присущи буржуазной идеологии в целом, что с позиций буржуазных мыслителей того времени они не могли быть преодолены, несмотря на замечательную острую критику религии со стороны лучших их представителей.

Критика религии у Бенедикта Спинозы уживается рядом с допущением религии в качестве морального фактора для непросвещенных масс. А между тем учение Спинозы было глубоко враждебно религии. Спиноза был одним из первых среди философов нового времени, кто дал критику религиозной идеологии. Спиноза был основоположником научной критики Библии. В критике религии он поднимается до понимания политической роли религии.

В своем знаменитом «Богословско-политическом трактате» научной критике Библии и религиозной идеологии он посвящает многочисленные страницы. Оружием критики религии у Спинозы является разум. Суду разума подвергает он библейские сказания о чудесах, о духах, ангелах и т. д. В природе, говорил Бенедикт Спиноза, нет места для чудес, так как в ней господствует железная необходимость. Бог не может нарушить или изменить законы природы. Бог — источник порядка.

Но под богом Спиноза понимает природу и ее закономерности. Источник религиозности людей он видел в невежестве, в предрассудках, которые как будто нарочно были созданы для того, чтобы заглушить человеческий разум. Религия, учил Спиноза, продукт страха, суеверия, неуверенности и тревоги за свою судьбу. Он оспаривал необходимость религии во всех отношениях.

Но Спиноза также не мог открыто сделать атеистические выводы из своего материализма. Атеизм его непоследователен. Он оставляет место для религии, отведя ей роль орудия воспитания в людях «благочестия» и «послушания». Теология, согласно Спинозе, не является предметом науки. Истина сохраняется только за наукой, и теология не должна вмешиваться в дела последней, подчеркивал ученый. Поскольку теология не предмет истины, разум не должен заниматься ею, он некомпетентен в сфере теологии. Спиноза резко выступал против попыток использования разума

для обоснования религиозных догм. Он писал: так как «мы не можем доказать разумом, истинно или ложно основание богословия», то, следовательно, «основная догма богословия не может быть найдена при помощи естественного света...»¹.

Б. Спиноза критиковал теологию за то, что она пыталась поставить разум себе на службу. Невозможно при помощи разума доказать истинность богословских трактатов, говорил он, и поэтому неправы те, кто хочет поставить разум на службу богословию. Использование разума для доказательства истинности богословия приводит в конечном итоге к зависимости богословия от разума, заявлял он, подчеркивая несостоятельность попыток рационально обосновать веру. «...Стараясь показать математическими доказательствами истину и авторитет богословия и отнять авторитет у разума и естественного света, — писал он, — они делают не что иное, как увлекают само богословие под власть разума, и совершенно очевидно предполагают, что авторитет богословия не имеет никакого блеска, если он не освещается естественным светом разума»².

Выступая против двойственной истины, Спиноза отрицал за религией и верой право на истину. «Об истине же и достоверности вещей, которые составляют предмет спекулятивного мышления, — подчеркивал философ, — никакой дух, кроме разума, не дает свидетельства: он один... подчинил себе царство истины»³.

Отрицая принцип двух истин в гносеологическом аспекте, заявляя, что истина целиком принадлежит только науке, мыслитель тем не менее использует в определенной мере принцип разделения сфер компетенции науки и религии, принцип, из которого исходила и теория двойственной истины. Спиноза писал, что ни философия, ни теология не должны вмешиваться в дела друг друга, каждая из них компетентна в своей области. «...Ни та, ни другая не прислуживают одна другой... но... каждая владеет своим царством без всякого сопротивления со стороны другой...»⁴

Бенедикт Спиноза не был последователен в крити-

¹ Бенедикт Спиноза. Избр. произв. в двух томах, т. II. М., 1957, стр. 198, 199.

² Там же, стр. 201.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 202.

ке религии. Религия, утверждал он, для непросвещенных масс. «В самом деле, — пишет Спиноза, — так как мы при помощи естественного света не можем понять, что простое повиновение есть путь к спасению, но только откровение учит, что это делается вследствие особенной милости божьей, которую разумом постичь мы не можем, то отсюда следует, что Писание принесло смертным очень большое утешение»¹.

Таким образом, атеизм Спинозы был ограниченным. Философ сам ставил границы своему атеизму.

Ограниченность и непоследовательность воззрений Бенедикта Спинозы были следствием исторических условий XVII в. Тогда основная масса людей не могла с помощью разума дойти до отрицания бога; атеизм был уделом лишь избранных философов, мудрецов.

Но если Бенедикт Спиноза и Томас Гоббс в обстановке, когда религиозная идеология все еще продолжала тяготеть над умами людей, открыто опровергали истину теологии, объявляли религию плодом невежества и средством обмана, тем самым преодолевали непоследовательность аверронстской теории двух истин, то Джон Локк выступил за союз науки с религией. Учение Локка, подлинного сына «классового компромисса» английской буржуазии, отобразило в полной мере противоречивую потребность победившего класса буржуазии, заинтересованного не только в науке, но и в религии.

В своем «Опыте о человеческом разуме» Локк подверг критике метафизическую спекуляцию и интуицию как пути познания истины. Он доказывал, что *«реальная истина касается идей, соответствующих вещам»*².

Подлинное знание о вещах, писал Локк, должно быть основано на данных чувственного опыта и рефлексии. «Какими бы возвышенными ни казались отвлеченные спекуляции, которым предается ум, он не подвигается ни на йоту далее тех идей, которые предлагает его созерцанию чувство или рефлексия»³. А так как ни метафизические спекуляции, ни интуиция не

¹ Б. Спиноза. Избр. произв., т. II, стр. 202.

² Д. Локк. Избр. философские произв. в двух томах, т. I. М., 1960, стр. 561.

³ Там же, стр. 140—141.

имеют за собой такого подкрепления, их не следует и принимать. И если «истина» основана не на реальности, а только на словесных «химерах», говорит Локк, то на каком основании мы должны поверить в истинность суждений тех или иных людей.

При нашей согласии с тем, пишет Д. Локк, что истина может быть словесной, нам «могут возразить следующее: «Если истина есть лишь соединение или разъединение слов в предложениях согласно соответствию или несоответствию обозначаемых ими в уме идей, то познание истины вовсе не такая ценная вещь, за какую его принимают, и на поиски истины не стоит тратить столько труда и времени, ибо при подобном взгляде истина сводится лишь к сообразности слов с химерами человеческого мозга. Кто не знает, какими дикими понятиями наполнены головы многих людей, какие странные идеи способен составлять человеческий мозг? Если мы успокоимся на этом, то мы познаем лишь истину призрачного мира, созданного нашим воображением...»...»¹. Чтобы истина не была призрачной, утверждает мыслитель, она должна быть основана на реальной основе, которой является соответствие наших идей соответствующим им вещам.

Колебания Джона Локка между материализмом и идеализмом сказываются и на понимании им природы истины. Порой, как бы забывая об объективном мире, Локк считает, что истина есть соответствие или несоответствие наших представлений друг другу. «Достоверность познания, — пишет он, — есть восприятие соответствия или несоответствия идей, как оно выражено в каком-нибудь предложении»². «Истина есть обозначение при помощи слов действительного соответствия или несоответствия идей, как оно есть»³. Но истина, по Локку, есть также царство разума. Только разум, говорит он, основывающийся на данных чувственного опыта, способен дать нам истину.

Д. Локк подобно Б. Спинозе и Р. Декарту принимал «естественную», рациональную религию. Он пытался согласовать веру с разумом, создать религию, построенную на почве разума, основанную на «здравом смысле».

¹ Д. Локк. Избр. философские произв., т. I, стр. 561.

² Там же, стр. 564.

³ Там же, стр. 562.

Согласно взглядам Локка, бог — это верховное разумное существо, некогда сотворившее мир и больше не вмешивающееся в дела природы. Локк критиковал Декарта за его «врожденные» идеи. Никакой идеи бога, утверждал он, у людей при рождении нет. Человек может жить и умереть без идеи бога. К идее бога человек приходит, когда он начинает рассуждать о причинах гармонии в природе. Бог у Локка не архитектор мира, а разумное начало.

Таким образом, Джон Локк был деистом в своих воззрениях. Его учение в целом, его сенсуализм в частности, явились теоретическим оружием в борьбе с мистицизмом, иррационализмом, схоластикой.

Однако в вопросе взаимоотношения науки и религии Д. Локк делает шаг назад по сравнению с Б. Спинозой и Т. Гоббсом. Отвергая атеизм, он признавал претензии веры посредством «откровения» постигать истину. Тем самым он поддерживал тезис о двух истинах. У Локка истина науки и истина веры находятся в полной гармонии. Все истинное, по его мнению, не может противоречить разуму. Последнее слово как в научных, так и в религиозных вопросах, по Локку, принадлежит разуму. «Разум во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем»¹. С этих позиций и ведет Локк борьбу за свободомыслие и веротерпимость.

Со второй половины XVII в. оппозиция буржуазии по отношению к церкви начинает постепенно ослабевать. Особенно наглядно это проявилось в Англии. Придя к власти и осознав свою необходимость в сохранении религии как надежного средства идеологического господства над умами угнетенных классов, буржуазия проявляет свой интерес, открыто говорит о потребности в концепциях, опровергающих противоположность веры и разума, в ученых, направляющих свои усилия на обоснование совместимости науки и религии, на их примирение.

Неудачная попытка Джона Локка примирить материализм и религию убедительно показала, что атеизм, теоретической основой которого является материализм, в корне противоположен религии, отрицает ее. Поэтому заботой защитников религии в лице господ-

¹ Д. Локк. Избр. философские произв., т. I, стр. 680.

ствующей буржуазии в условиях прогресса науки становится ниспровержение материализма. В этих новых целях буржуазия, ставшая уже реакционной, ищет новые формы и методы разрешения возникшей перед ней проблемы взаимоотношения науки и религии.

Осознав свою зависимость как от науки, так и от религии, буржуазия стремится теперь примирить науку и религию, веру и знание. Рационализм Рене Декарта, материализм и атеизм Бенедикта Спинозы, критика религиозных авторитетов Томасом Гоббсом объективно сыграли огромную прогрессивную роль в истории борьбы науки против религии, в истории теоретического преодоления религии, основательно подорвали ее устои. Религия, нашедшая нового могущественного покровителя в лице господствующей буржуазии, нуждалась в подкреплении своих пошатнувшихся устоев.

Но в эпоху бурного развития науки и техники было бы неубедительным считать религию родом знания; рискованным являлось бы и рациональное ее обоснование. Поэтому буржуазия предпринимает попытку «вывести» религию из-под суда науки и объявить область ее компетенции автономной по отношению к науке, разуму.

Теперь уже в целях защиты религии буржуазия обращается к теории двойственной истины, она использует ее наряду с другими формами в интересах веры. Но теория двойственной истины, как мы это видели, хотя и предполагала автономность науки и религии по отношению друг к другу, допускала возможность рациональной критики положений религии, она не служила формой ее защиты, особенно в условиях активно развивающейся науки. Вследствие этого теория двойственной истины не могла быть последовательно активным средством апологии религии.

Приспосабливая к своим реакционным интересам противоречивость теории двойственной истины, ее непоследовательность и ограниченность, противоречие между ее компромиссной формой и антитеологически направленным содержанием, буржуазия предпринимает попытку идеалистически трансформировать принцип двойственности истины. Буржуазия, используя компромиссную форму теории двойственной истины, которая оставляла за религией право на истинность,

в то же время отвергает ее содержание, «революционный момент» этой теории — право рациональной критики религии.

Таким образом, теория двойственной истины вследствие своей непоследовательности, ограниченности, компромиссности объективно дала возможность для использования этих ее сторон в интересах реакционной буржуазии, для защиты религии, идеализма.

* *
*

Подводя итог раздела о роли теории двойственной истины в истории философской мысли, можно сделать следующие выводы.

Теория двойственной истины сыграла большую прогрессивную роль в эмансипации и развитии естественнонаучной мысли в эпоху средневековья. Признавая способность человеческого разума правильно познавать действительность и видя в нем единственный источник научного познания, Аверроэс и аверронисты отстаивали независимость и самостоятельность философии и науки. Опираясь на теорию двойственной истины, аверроисты фактически вели борьбу за ограничение и вытеснение религии из сферы земного бытия, объективно подрывали ее устои, лишали ее реальной основы на земле, ставили под сомнение необходимость института церкви. Наряду с большим значением теории двойственной истины в развитии естественнонаучного материализма эта теория имела и ярко выраженную политическую окраску. Учение аверроистов об активном разуме, которое влекло за собой отрицание бессмертия души, приняло характер спора о политической роли церкви и ее месте в иерархии феодального общества.

Теория двойственной истины сыграла большую позитивную роль и в последующем развитии материализма и науки. На протяжении более пяти столетий сохранялась объективная необходимость возврата к такой форме защиты науки и материализма, какой являлась теория двойственной истины. Господство религиозной идеологии в духовной жизни общества в ту эпоху было еще настолько могущественным, что было невозможно без риска для жизни проповедовать открытую, бескомпромиссную борьбу с церковью.

Пример жестокой расправы с Джордано Бруно, отвергшим открыто истину религии, преследование Галилео Галилея вынуждали прогрессивных мыслителей и ученых вновь и вновь возвращаться к теории двойственной истины, облекать в ее компромиссную форму материализм и атеизм и ценой такого компромисса обеспечивать науке дальнейшее развитие.

Разнообразие философских путей обоснования теории двойственной истины (материалистический пантеизм, номинализм), в форме которых происходила эмансипация науки, является еще одним убедительным свидетельством объективной необходимости возникновения этой концепции и прогрессивности характера ее содержания, функций.

Однако при всей прогрессивности теории двойственной истины нельзя отрицать и ее непоследовательности и противоречивости, которые дали повод для использования этой теории реакционными социальными силами. Под ширмой признания двойственности истины, т. е. признания истины науки наряду с истиной религии, теологи предприняли попытку поставить развивающуюся науку на службу религии. Компромиссная форма теории двойственной истины используется реакционными кругами господствующей буржуазии в интересах защиты религии в эпоху активного развития науки и атеизма.

Таким образом, можно считать, что теория двойственной истины объективно сыграла в истории философии противоречивую, двойственную роль. В руках передовых мыслителей, опиравшихся на ее антитеологический потенциал в эпоху безраздельного господства религиозной идеологии, она послужила мощным и надежным средством борьбы за науку, против религии. Реакционные социальные силы, опиравшиеся на компромиссную форму теории двойственной истины, предприняли попытку использовать ее в интересах защиты религии, фидеизма и поповщины, подтверждая тем самым еще раз слова В. И. Ленина о том, что идеализм и поповщина используют малейшее шатание философской мысли, любую непоследовательность¹.

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

Теория двойственной истины в современной буржуазной философии и теологии

*Проблема
взаимоотношения
науки и религии,
знания и веры
в современной
буржуазной философии
и теория двойственной
истины*

С изменением соотношения классовых сил, постепенным углублением социальных противоречий капитализма изменяется отношение буржуазии к науке и к религии. Все в большей степени буржуазия осознает ценность религии как идеологического средства укрепления своей власти. Однако она не в меньшей степени заинтересована и в развитии науки. Без науки не могло функционировать капиталистическое производство.

Классовый интерес буржуазии вызывает необходимость общей теории, которая, с одной стороны, санкционировала бы возможность и ценность познания природы, с другой — обосновывала бы правомерность существования религиозного мировоззрения. Но поскольку прогрессивное развитие науки угрожает устоям религиозной веры, идеологи буржуазии выступают против материалистической мировоззренческой сущности науки.

Воплощая этот двойственный интерес в теоретических концепциях, буржуазные философы предпринимают попытку таким образом нейтрализовать антирелигиозную сущность науки, чтобы вывести религию из-под ее удара и вместе с тем оградить науку от претензий религии вмешиваться в процесс естественнонаучного исследования.

Усиление тенденций мистицизма и фидеизма во всей буржуазной идеологии и философии, проникно-

вание их в сферу науки — одна из самых характерных черт буржуазного мировоззрения в современную эпоху. Эта тенденция, давно отмеченная В. И. Лениным, получает в настоящее время широкое распространение. В этой связи еще большую остроту и актуальность приобретает проблема взаимоотношения веры и разума, науки и религии. Напуганная бурным развитием науки, буржуазия теперь уже вопрос о вере и разуме решает в пользу религии. Как справедливо указывал Г. В. Плеханов, «когда область религиозного верования оказывается значительно суженной под влиянием опыта, тогда на выручку религии является та философия, которая учит, что наука и религия лежат в совершенно различных плоскостях, так как религия имеет дело с потусторонним миром, а наука — только с явлениями, и что, поэтому, расширение области опыта *не может* сузить область религии»¹.

Веру, теологию невозможно уже было определить как род знания, это выглядело бы очень неубедительным. Однако буржуазия нуждалась в религии. Поэтому она предпринимает попытку «примирить» науку и религию, старается увести религию из-под контроля науки. «Обезвредив» в этом смысле теорию двойственной истины, т. е. лишив ее антитеологической направленности, буржуазия обосновывает с новых философских позиций принцип двойственности истины.

Апологеты религии уверяют, что наука и религия — две относительно самостоятельные сферы, не имеющие никакого отношения друг к другу, что между ними нельзя установить противоречия и поэтому наука и религия должны мирно сосуществовать. Но автономное развитие науки грозило до основания разрушить религиозное мировоззрение. Поэтому защитники религиозной веры стремятся «стерилизовать» науку. Увести из компетенции науки область мировоззренческих проблем и тем самым обосновать необходимость религиозного мировоззрения — такая задача встала перед буржуазией. Эту задачу «успешно» решил И. Кант. «...Мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*...»² — писал он.

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII. М., [б. г.], стр. 323.

² Иммануил Кант. Соч. в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 95.

Таким образом, путь для «нового», созвучного условиям времени и интересам господствующего класса, доказательства необходимости веры был определен. Вера нашла себе место, отняв его у науки, разума.

Отделив «вещь в себе» от «вещи для нас», Кант тем самым отрицал познаваемость потустороннего, божественного мира. Наше познание, говорил он, не в состоянии выйти за пределы чувственного опыта. При попытке сделать это разум впадает в неразрешимые противоречия, «антиномии». Содержание нашего познания дают нам опыт, ощущения, несущие в себе отражение мира явлений. Бытие бога как сущности нельзя доказать при помощи разума. Человеческий разум и не наделен такими крыльями, которые могли бы дать ему возможность пробиться сквозь облака, скрывающие от наших глаз тайны иного мира, утверждал Кант, ограждая веру от вмешательства науки. Но поскольку разум не в состоянии доказать бытие или отсутствие бога, то его существование, считает Кант, пужно принимать за веру. Он обосновывает необходимость веры тем, что она якобы помогает человеку вести правильный образ жизни; держит его в страхе перед наказаниями, которые ждут человека в потусторонней жизни.

Кантовская наука, имея дело с явлениями, не в состоянии дать объективную истину. Мир сущностей, по Канту, это мир «вещей в себе», и разум не в состоянии ничего знать о нем. Область веры недоступна разуму; разум ничего не может сказать о ее истинах: ни опровергнуть, ни доказать их. Поскольку вера относится к сфере ценности, наука не вправе судить о ней, утверждает И. Кант.

Аверроистская концепция теории двойственной истины, исходя из признания ложности с точки зрения науки истин теологии, допускала возможность рациональной критики теологии. Кант отрицает именно этот момент теории двойственной истины.

Несмотря на то что Кант в гносеологическом аспекте отрицал за религией право на истину, тем не менее он поддерживал претензии веры на незыблемость ее авторитета перед наукой; его агностицизм приводил к двойственной позиции: к признанию науки и религии, знания и веры, к признанию их взаимной

автономности по отношению друг к другу. Иначе говоря, Кант в конечном итоге также пришел к признанию двойственной истины.

Кантовская концепция двойственной истины защищала интересы религии, ограничивала науку, освобождая место вере.

Так, в новых условиях теория двойственной истины, из которой в свое время исходили аверроисты, а затем прогрессивные мыслители эпохи Возрождения для ограждения науки от вмешательства со стороны религии, получает новое назначение и новое содержание — она служит интересам веры.

Воззрения Канта имели большое влияние на буржуазную философскую мысль. Это объясняется во многом тем, что предложенная им формула примирения науки и религии последовательно выражала глубоко противоречивый и реакционный интерес класса буржуазии. Как справедливо указывал Г. В. Плеханов, «буржуазия заинтересована в возрождении философии Канта, потому что она надеется, что эта философия поможет ей усыпить пролетариат»¹.

Агностицизм Канта выступил как теория, наукообразно обосновывающая совместимость науки и религии, т. е. как теория, принимающая науку и возвышающая религию, веру.

Кантовское разграничение сфер науки и веры получает широкое распространение и в философии неокантианцев, от которых в современность идет учение о разделении сферы науки и сферы ценности. Корень еще в провозглашенном Кантом противопоставлении теоретического и практического разума, неокантианская концепция теории двойственной истины, поляризуя естествознание и веру, обосновывает необходимость «дополнения» науки ценностной точкой зрения. Рассматривая сферу ценностей как всецело связанную с внутренним духовным миром человека, неокантианцы объявляют ее недоступной для науки. Основываясь на этом, буржуазные аксиологи делают вывод о принципиальной несовместимости сферы науки и сферы ценности. А поскольку религия, по их мнению, находится в числе категорий ценности, постольку она оказывается за пределами сферы компе-

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XI. М.—Пг., 1923, стр. 130.

тенции науки, а ее истина расценивается как непрекаемый авторитет.

Итак, ценностный подход к миру предстает как антитеза научному познанию. В конечном итоге этот подход пролагает путь к выходу за пределы рационального мышления, путь к иррациональному, сверхъестественному. Если моральные требования не могут основываться на законах науки, они должны исходить из какого-то иного мира.

Идущий от Канта и неокантианцев принцип разграничения сфер науки и сферы ценности получает широкое распространение в современной буржуазной философии. Неокантианская концепция теории двойственной истины находит свое признание в различных течениях современной идеалистической философии.

Грандиозные достижения науки, и особенно естествознания, в последнее время грозят окончательно разрушить идеалистическое и религиозное мировоззрение. Это делает особенно актуальной для идеологов реакционной буржуазии проблему апологетики идеализма и религии. В условиях обострения классовых противоречий буржуазия видит в религии свое спасение, она ухватилась за нее как за духовную узду для удержания масс от революционной борьбы.

Отнимая у науки право на объективную истину, защитники религии и идеализма стремятся лишить науку компетенции мировоззренческих проблем, вокруг которых всегда разгоралась борьба атеизма с религией.

Тенденция к отказу от понимания истины как объективной является характерной для всех буржуазных концепций истины. И это не случайно. Объективность истины — это стержень марксистско-ленинского понимания истины. Отсюда стремление в выступлениях против марксизма отрицать главное в марксистском учении об истине — учение об объективном характере истины. Особенно ярко эта тенденция проявляется в анализе буржуазными философами социальных явлений. Буржуазные философы стремятся обосновать невозможность познания законов общественного развития, отрицают их объективный характер.

Так, известный французский социолог Р. Арон в своей книге «Борьба классов» пишет, что в обществе

наличествуют силы и факторы, не поддающиеся учету; интересы и желания людей, отмечает он, произвольны и необъяснимы с точки зрения науки. Все социальные категории — это, по мнению Арона, «темные понятия».

В отрицании объективного характера законов общества выражается органическая слабость буржуазной идеологии. В противоположность ей коммунистическая идеология основана на глубоком познании самой сущности человеческого общества и объективных законов его развития.

Диалектический материализм исходит из того, что подлинно истинные знания отражают материальный мир, объективное содержание его явлений и процессов, их действительные свойства и отношения.

Как всегда, отмечал В. И. Ленин, основной порок гносеологии эмпириокритицизма выражался именно в отрицании объективной истины. Современная буржуазная философия, а также ее основные течения, такие, как прагматизм, экзистенциализм, неопозитивизм, в своей трактовке истины исходят из отрицания ее объективного характера. «Отрицание объективной истины... — писал Ленин, — есть агностицизм и субъективизм»¹, есть отрицание в конечном счете истины, как таковой.

Одной из форм отрицания объективности истины является так называемый плюрализм, в соответствии с которым и наука, и искусство, и религия, и мораль, и философия объявляются носителями своих, отличных друг от друга, истин. Такой подход к трактовке истины приводит в конечном итоге к тому, что на место истины выдвигаются моральные, культурные, эстетические, мифологические, религиозные ценности. Но это отнюдь не означает, что смысл и значение самих ценностей рассматриваются объективно. Они рассматриваются субъективистски, в полном отрыве от объективной реальности.

Этот субъективизм в трактовке истины, вытекающей органически из отрицания объективности истины, приводит в конечном итоге к провозглашению так называемых религиозных истин. Отрицание объективной

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 124.

истины, указывал В. И. Ленин, есть дорога к поповщине.

Неспособность традиционных школ буржуазной философии XX в. дать научное истолкование истины используется апологетами религии для широкой пропаганды и распространения теологических концепций истины.

Сущность теологических концепций истины также сводится к тому, что религиозные истины выше научных истин, стоят над ними. Научные истины, считают теологи, преходящи, релятивны, в то время как истины божественные абсолютны, вечны. Научные истины, заявляют теологи, могут дать нам представление только о физических и только о внешних свойствах вещей, однако внутренний мир объектов они объяснить не в силах.

Такого рода подход к проблеме истины характерен для многих разновидностей современных теологических учений и является следствием отрицания объективности истины многими течениями современной буржуазной философии. Если истина не объективна, то истиной можно назвать все, что выгодно господствующим классам. Если гипотеза о боге полезна для капиталистов, считал Джемс, то она истинна.

Подлинный смысл пропаганды этого учения сейчас сводится к тому, чтобы принизить и ограничить науку, отрицать ее мировоззренческую ценность, оторвать и противопоставить философию науке.

Таким образом, мы видим, что идея о двойственности истины отстаивается теперь реакционными классами в целях защиты религии от разрушающего влияния со стороны науки.

Учение о двойственности истины выступает в настоящее время как своего рода гносеологический инструмент примирения науки и религии. Гносеология современного идеализма, отрицающая ленинскую теорию отражения, объективность истины, в конечном итоге приходит к обоснованию правомерности и истинности положений религии.

Основные течения современной буржуазной философии, и среди них в первую очередь неопозитивизм, прагматизм, экзистенциализм, в своей позиции по отношению к науке исходят из того, что мировоззренческая проблематика должна быть изъята из компетен-

ции науки. Наука, по мнению идеологов буржуазии, не в состоянии дать стройную и цельную картину мира. Объявляя философскую интерпретацию науки действительностью, лежащей за пределами собственно научной сферы, отрывая тем самым философские принципы от естественнонаучных принципов и противопоставляя их друг другу, современные апологеты идеализма гносеологически подрывают науку, изолируют ее от мировоззренческой борьбы. Характерное для современной буржуазной философии отрицание мировоззренческого значения науки и самой возможности выработать научно обоснованное мировоззрение имеет одним из своих источников происходящие в буржуазном обществе идеологические процессы, порожденные развитием естествознания.

Активная пропаганда «строгого разграничения» науки и философии преследует цель обосновать неспособность естествознания критически оценивать идеалистические мировоззренческие положения. Сводя науку к выполнению утилитарных функций, современные сторонники теории двух истин объявляют бессмысленной с точки зрения науки рациональную критику теологии. Есть область, не подвластная суду разума, науки, утверждают они, и это область веры. Наука не имеет права судить об истинности или ложности положений веры. Поэтому рациональная критика религии, по их мнению, бессмысленна.

Поскольку задача «примирения» науки и религии стоит в целом перед всей идеалистической философией, интерес к этой компромиссной концепции широко обусловлен. В этой теории находит свое отражение противоречивый, двойственный интерес современной буржуазии, зависящий как от науки, так и от религии. «В этом усилении иррационализма и теологии в самом содержании современных гносеологических учений весьма ясно проявляется их объективная партийная роль, их враждебность науке и разуму, их служебная роль в отношении к философскому клерикализму»¹.

Концепция двойственной истины как раз и призвана служить средством проведения в жизнь принципа буржуазной партийности. Именно в этом в настоя-

¹ «Современная идеалистическая гносеология». Критические очерки. М., 1968, стр. 51.

щее время и проявляется социальная функция данной доктрины. Отсюда то внимание, которое уделяется ей со стороны представителей буржуазной философии, хотя зачастую они и скрывают свою причастность, свое истинное отношение к проблеме двойственной истины. Порой они делают вид, что выступают против нее. В этой связи остается актуальным предупреждение Ленина: «О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают («позитивизм», философия «чистого опыта», «монизм» или «эмпириомонизм», «философия естествознания» и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»¹.

Представители различных течений современной буржуазной философии используют учение о двойственности истины для решения проблемы знания и веры, для обоснования тезиса об истинности религии. Особенно четко эта тенденция проступает в тех течениях современной буржуазной философской мысли, которые непосредственно имеют связь с наукой. И среди них неопозитивизм, в котором несовместимость сферы науки и сферы ценности, идущая от неокантианцев, выражена с наибольшей отчетливостью. Если первоначально концепция разделения сфер науки и сферы ценности была выдвинута по отношению к этическим ценностям, в дальнейшем неопозитивистская концепция оказалась фактически распространенной и на остальные виды ценностей. Проблема взаимоотношения сфер науки и религии интерпретируется неопозитивистами как чисто формальная проблема несовместимости положений науки и положений религии.

Отмахиваясь от решения основного вопроса философии, неопозитивизм объявляет бессмысленным спор атеизма с религией. Главный его тезис—наука не имеет права претендовать на объективную истину. Поскольку неопозитивизм специализируется на фальсификации науки, постольку он претендует на роль истинной и подлинной философии науки.

По мнению неопозитивистов, достаточно провести логический анализ науки, чтобы правильно понять все

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 228.

те спорные вопросы, которые на протяжении веков порождали борьбу партий в философии. Таким «проклятым» вопросом неопозитивисты считают спор атеизма с религией. Этот спор, по мнению неопозитивистов, не имеет смысла, ибо невозможно доказать ни истинность атеизма, ни истинность религии. Существование бога недоказуемо, «любое эмпирическое суждение только вероятно»¹, — заявляет один из столпов неопозитивизма, Айер, — а поэтому «...нет логической основы для антагонизма между религией и научным знанием»².

Таким образом, под флагом нейтральности неопозитивисты используют наиболее тонкие, наукообразные, ложногносеологические аргументы для решения проблемы совместимости науки и религии, веры и знания. Утверждение о том, что «божественное не подлежит суду разума», является утонченной формой доказательства религии.

Несмотря на различное отношение к религии различных представителей неопозитивизма, всех их роднит мысль об ограниченности, слабости человеческого познания, недоказуемости «высших» истин. «Смысл мира, — пишет ученик и последователь Б. Рассела Витгенштейн, — должен лежать вне его... Ибо все происходящее... случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным.

Оно должно находиться вне мира»³. А поскольку «оно» лежит вне мира, то «бог не проявляется в мире»⁴, следовательно, невозможно рациональными методами доказать его бытие, а поэтому самое «разумное» — это то, «о чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁵. Это «молчание» есть не что иное, как желание неопозитивиста открыть дорогу вере, стремление принизить разум и возвысить религию.

Отнеся вопрос об отношении наших знаний о мире к этому миру в область «непостижимых тайн вселенной», неопозитивисты попросту отрицают роль науч-

¹ Ayer. *Language, Truth and Logic*. London, 1936, p. 172—173.

² Там же, стр. 177.

³ Людвиг Витгенштейн. *Логико-философский трактат*. М., 1958, стр. 94, 95.

⁴ Там же, стр. 96.

⁵ Там же, стр. 97.

ного, философского мировоззрения. Решить встающие перед человечеством проблемы можно только при помощи метода, считают они, который позволит рассматривать конкретные вопросы, но не общие. Единственной основой научного познания неопозитивисты объявляют опыт, а целью и задачей философии — логический анализ «языка науки».

Что же остается за философией? Ответ на этот вопрос дает Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате». «Философия, — объявляет он, — не теория, а деятельность», и задача ее сводится к тому, что она «должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми»¹.

Таким образом, утверждение неопозитивистов о том, что объективная реальность не есть предмет исследования философии, базируется не только на том, что цель философии сводится к «разъяснению и прояснению темных мыслей», т. е. к логическому анализу «языка науки», но и к тому, что сам «язык науки», т. е. предложения науки, в которых формулируются научные истины, ничего не говорит нам об объективной реальности, не дает объективной истины. Отрицание же объективности истины, как указывал В. И. Ленин, расчищает путь к религии. Следовательно, вся насыщенная философская система неопозитивизма есть в конечном счете не что иное, как стремление обосновать религию.

Не видят противоречий между наукой и религией и представители так называемой кембриджской школы неопозитивизма. Поскольку каждая отрасль человеческой деятельности, полагают они, имеет свой особый «язык», то нет ничего удивительного в том, что то что истинно или ложно в одном языке, может быть ложным или истинным в другом. В соответствии с этим предложение, ложное или бессмысленное в одной системе, например в науке, сможет оказаться истинным или значимым в другой системе, например в теологии.

Выдвигая подобный тезис, Аверроэс исходил из того, что «религиозные» истины не находят своего подтверждения в науке и поэтому могут быть объявлены

¹ Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат, стр. 50.

ложными с точки зрения науки, практики. Но стремление представителей кембриджской школы (Висдом, Лазарович, Поль, Малкольм и др.) сводится к тому, чтобы любыми путями доказать, что религия, дух — это «Великое непознаваемое». Отсюда в свою очередь вытекает необоснованность, бессмысленность критики религии.

Ничего оригинального не вносят в решение этих вопросов и представители оксфордской школы неопозитивизма. Основной их тезис — наука не имеет права претендовать на объективную истину. Наука, по их мнению, имеет дело лишь с относительными, преходящими истинами, а область «вечных», абсолютных истин неподвластна суду человеческого разума. Понятие «истина», уверяют неопозитивисты, приобретает особый смысл в зависимости от назначения данного рода высказывания. Каждый род суждений одинаково истинен в зависимости от назначения данного рода высказывания. А поскольку все роды суждений истинны, то они должны мирно сосуществовать, не вступая в конфликт. У суждений нет общей почвы, они неперево-димы друг в друга и несводимы друг к другу.

Суждения религии неперево-димы на язык науки и оправданы в своей области. Поэтому, говорят представители оксфордской школы неопозитивизма, нет никакого конфликта между наукой и религией, знанием и верой. Наука истинна в своей области, религия — в своей. Каждая из них имеет свой предмет, поэтому у них нет почвы для антагонизма. Итак, если даже теоретики неопозитивизма на первых порах и выступают против истинности религии, объективно вся их философия приводит к утверждению истинности положений религии.

Поскольку наука и религия необходимы, постольку конфликт между ними является надуманным, считают неопозитивисты. Под флагом «упразднения идеологической борьбы», в том числе конфликта между религией и наукой, неопозитивизм, модернизируя старые догмы религии, преподносит их в новом облачении «подлинно научного» миропонимания.

Однако все попытки доказать нейтральность своих позиций, стремление снять основной вопрос философии и утвердить истинность религии оказываются тщетными. Ни одно из этих «доказательств» не выдер-

живаает главного критерия истины — практики. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — писал К. Маркс, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»¹.

Попытка неопозитивистов объяснить философскую интерпретацию науки деятельностью, лежащей за пределами научной сферы, оказывается на деле стремлением изолировать науку от мировоззренческой борьбы, является их желанием вывести религию из-под удара науки, задачей примирить религию с наукой. Проповедь теории двойственной истины в неопозитивистской трансформации ведет в конечном счете к тому, что мировоззренческая проблематика изымается из компетенции науки и передается религии.

Словесная нейтральность философии неопозитивизма, ее кажущаяся беспартийность в отношении к материализму и идеализму привлекают к ней некоторых буржуазных ученых-естествоиспытателей. Разработанная в неопозитивистском духе концепция двойственной истины служит для многих из них средством совмещения науки и религии.

Концепция двойственной истины подкупает деятелей науки в буржуазных странах тем, что она создает видимость признания свободы научных исследований, не требует подчинения научной истины авторитету «священного писания», оправдывает буржуазную непоследовательность и ограниченность воззрений ученого, выступает как «удобная» форма проведения в жизнь принципа буржуазной партийности.

Характерный пример такого рода пропаганды двойственной истины представляет собой «Философия науки» Ф. Франка. Главный удар Франк направляет, как и в целом неопозитивизм, против объективной истинности науки. Научные теории есть, согласно его взглядам, всего лишь произвольные конструкции человеческого ума, «систематизирующие» опыт, т. е. совокупность чувственных переживаний в соответст-

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

вии с той или иной целью. Истинность научной теории зависит от того, насколько она оправдана. «...Всякий прогресс в науке есть прогресс в нашем познании управления мира богом»¹, — утверждает он. Вся книга Франка фактически посвящена доказательству совместимости науки и религии. «Главная задача этой книги, — пишет он, — состоит в том, чтобы показать, что повышение интереса к моральному и философскому аспектам мира не следует связывать с необходимостью снижения исследований в области науки и ее преподавания»².

Но на самом деле попытка доказать совместимость науки и религии приводит Франка к излюбленному приему неопозитивизма, а именно к принижению разума. Иначе и невозможно «совместить» несовместимое. Для этого Франк ограничивает область науки, предписывая ей заниматься только описанием данных непосредственного опыта. Наука не дает и не может дать нам знания о внешнем мире, говорит он, поскольку чувства человека ограждают, отделяют человека от реального мира, а не являются связью с ним. «Мы... не претендуем... на то, что описываемый мир есть «реальный» мир»³, а поэтому наука оказывается построенной на субъективистском фундаменте, и ее задача сводится к выдвиганию принципов, из которых мы можем выводить наблюдаемые факты, и применению наблюдаемых фактов⁴. А раз так, то неважно и несущественно, правдоподобны ли эти принципы. «Мы можем приписать «физическую реальность» объектам нашей новой механики при условии, если мы понимаем «реальность» в операционалистском, а не метафизическом смысле»⁵. Только в этом случае признает Франк «реальность» как «физическую реальность». Наука превращается в формальную знаковую

¹ Цит. по: Г. А. Курсанов. Филипп Франк и его философия науки. — Вступительная статья к книге: *Филипп Франк. Философия науки. Связь между наукой и философией.* М., 1960, стр. 34.

² Ф. Франк. Философия науки, стр. 38.

³ Там же, стр. 57.

⁴ См. там же, стр. 71.

⁵ Цит. по: Морис Корнфорт. Наука против идеализма. В защиту философии против позитивизма и прагматизма. М., 1957, стр. 416.

систему, опирающуюся на конвенционально устанавливаемые основания.

Все научные теории, согласно Франку, есть гипотезы. Франк различает два рода истин: «истину научную» и «истину философскую». Он признает два критерия истины. Первый требует, чтобы положение могло быть логически выводимо из «очевидных принципов» (философская истина), второй требует, чтобы логические следствия данного положения могли быть подтверждены опытом (научная истина)¹.

Одним из критериев истинности является, пишет Франк, «пригодность для оправдания желаемого человеческого поведения...»². Этот критерий истинности как нельзя лучше позволяет ему увести религию из-под удара науки.

Объявляя законы природы божественными, Франк пытается обосновать «научную религию». Но эта попытка как Франка, так и всего неопозитивизма в целом обречена на провал. Основная сущность позитивизма — стремление ограничить сферу и возможности человеческого познания — служит делу идеализма, поповщины. Претензии позитивизма на «открытие новых путей» в философии — это всего лишь «новые» метафизические спекуляции. Стараясь свести науку к гипотезам, отрицая возможность научного понимания объективного мира, позитивизм фактически принижает и ограничивает науку, становясь союзником и опорой любой формы фидеизма.

«Нейтральность» позитивизма есть на самом деле только внешняя вывеска. В. И. Ленин писал, характеризуя это направление философии, что «нейтральность философа в этом вопросе (об отношении к религии.— Ред.) уже есть лакейство пред фидеизмом...

Раз вы отрицаете объективную реальность, данную нам в ощущении, вы уже потеряли всякое оружие против фидеизма, ибо вы уже скатились к агностицизму или субъективизму, а это для него только и нужно»³.

Добытое таким образом неопозитивистами «примирение» науки и религии привлекает ученых-естествоиспытателей в странах капитала, вынужденных зани-

¹ См. Ф. Франк. Философия науки.

² Там же, стр. 523.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 365.

маться согласованием данных своих научных исследований с идеализмом, с религией. Компромисс с религией удается им ценой принижения, фальсификации мировоззренческого значения науки. Оставаясь в собственной сфере науки на позициях материализма, стихийно обращаясь к диалектике, буржуазные ученые-естествоиспытатели неизбежно примыкают в попытках примирить науку и религию к идеализму, к идеалистическим искажениям данных науки. Порой даже крупнейшие ученые капиталистических стран, внесшие большой вклад в науку, вынуждены заниматься проблемой примирения научной и религиозной истины.

Призванные заниматься научно-исследовательской деятельностью и подчинять ее идеологии господствующего класса, многие из буржуазных ученых ищут выход в пропаганде двойственности истины. Как весьма недвусмысленно отмечает крупнейший ученый-физик В. Гейзенберг, «результаты научных размышлений могут противоречить некоторым из общепринятых идей. Без сомнения, было бы неразумно требовать, чтобы ученый вообще не был лояльным членом общества, чтобы он принципиально отказался от всех благ, которые можно получить, принадлежа коллективу... Поэтому и в наше время мы снова приходим к старой проблеме двойственности истины...»¹.

Господство в среде буржуазных ученых идеалистического мировоззрения, недостаточное знание диалектического материализма способствуют тому, что ученые-естествоиспытатели становятся иногда союзниками религии. Вся обстановка, в которой протекает жизнь и деятельность буржуазных ученых, толкает их, по словам Ленина, в объятия идеализма. «Ни одному из этих профессоров... нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии... Профессора философии — ученые приказчики теологов»². Выражая интересы буржуазии, даже известные ученые идут на компромисс с религией. Характерным в этом отношении является пример с В. Гейзенбергом.

Вернер Гейзенберг — ученый современности, с мировым именем, один из создателей квантовой механи-

¹ Вернер Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963, стр. 113.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 363, 364.

ки, квантовой теории поля, теории ядра. Несмотря на то что Гейзенберг является активным противником материализма, при анализе естественнонаучных фактов он высказывает положения, носящие диалектико-материалистический характер. Это, кстати сказать, еще раз подтверждает слова В. И. Ленина о том, что современная физика необходимо обращается к диалектическому материализму, который является единственно возможной методологией частных наук. Однако при философском обобщении научных данных он обращается к идеализму, релятивизму и субъективизму. «...Современная атомная физика столкнула естествознание с материалистического пути, на котором оно стояло в XIX веке»¹, — пишет В. Гейзенберг, неверно усматривая в ломке старых понятий физики крушение материализма, «исчезновение» материи.

Отрицая диалектический материализм, выступая против него, буржуазные ученые, и в том числе Гейзенберг, зачастую продолжают бороться против механистического материализма. Гейзенберг, как, впрочем, и большинство ученых в странах капитализма, плохо знаком, а порой совсем не знаком с диалектическим материализмом. Блестящая характеристика этому была дана Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». «Ошибка махизма вообще, — писал Ленин, — и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется... основа философского материализма и различие материализма метафизического от материализма диалектического»². Это высказывание В. И. Ленина целиком относится и применимо к характеристике философских позиций Гейзенберга.

В. Гейзенберг недвусмысленно указывает: «...на основе открытий современной физики наша позиция относительно таких понятий, как бог, человеческая душа, жизнь, должна отличаться от позиции XIX века...»³ Эти понятия, пишет он, «принадлежат именно к естественному языку и потому непосредственно связаны с реальностью»⁴. Однако что он понимает под естественным языком? В обыденной жизни, утвержда-

¹ В. Гейзенберг. Физика и философия, стр. 38.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275.

³ В. Гейзенберг. Физика и философия, стр. 170—171.

⁴ Там же, стр. 171.

ет Гейзенберг, человек не может руководствоваться только «глубоким размышлением, основанным на чисто рациональных аргументах», и «даже важнейшие решения в жизни всегда, пожалуй, содержат неизбежный элемент иррациональности... Поэтому человеческой жизни свойствен тот факт, что иррационально-жизненную основу образует действительная или кажущаяся истина или соединение того и другого»¹. Делая вывод из этого, он говорит: почему не признать истинными понятия «бог», «душа», ведь они также имеют место в «естественном языке».

Конечно, Гейзенберг понимает, что эти понятия не могут быть так же истинны, как понятия науки, которые возникают в процессе изучения человеком реальности. Но ученый считает, что, несмотря даже на то, что понятия «бог», «душа» и т. д. могут быть внутренне противоречивы, они все же реальны. Для доказательства этого он проводит аналогию с понятиями математики, и в частности с понятием «бесконечность», которое внутренне противоречиво. Но такая аналогия неправомерна. Понятия математики заимствованы из внешнего мира, являются отображением законов и процессов объективного мира, «как и все другие науки, математика возникла из *практических потребностей* людей...»², а понятия религии являются фиктивными, вымышленными и не имеют аналога в действительности.

Отрицание объективной истины приводит В. Гейзенберга, несмотря на то что он в некоторой степени критикует религию, к капитуляции перед ней, к идеализму. Абсолютно ясно, что не данные квантовой механики, науки толкают его в объятия идеализма. Современная наука, и в частности квантовая механика, еще и еще раз доказывает и подтверждает положения диалектического материализма об объективности мира, о неисчерпаемости материи вглубь, о познаваемости ее законов. «Чтобы поставить вопрос с единственно правильной, т. е. диалектически-материалистической, точки зрения, — писал В. И. Ленин, — надо спросить: существуют ли электроны, эфир *и так далее* вне человеческого сознания, как объективная

¹ В. Гейзенберг. Физика и философия, стр. 174, 175.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 37.

реальность или нет? На этот вопрос естествоиспытатели так же без колебания должны будут ответить и отвечают постоянно *да*, как они без колебаний признают существование природы до человека и до органической материи. И этим решается вопрос в пользу материализма...»¹

Принадлежность к классовому обществу вынуждает буржуазных ученых обращаться к философии, которая позволила бы им совместить интересы науки с интересами господствующего класса; они ищут утешения в такой философии и находят его, но ценой принижения и прямой фальсификации данных своих научных исследований.

Так, известный американский физик Бриджмен, идеалистически истолковав сущность теории относительности, делает вывод о правомерности «теологической» истины. «Но, так же как в физике, мы вынуждены были признать, — пишет он, — что нет одной длины здравого смысла, а есть различные виды длин, например оптическая длина или осязательная длина, в зависимости от нашего выбора метода измерения; такой анализ раскрывает, что нет как раз одной истины здравого смысла, а есть различного вида истины в зависимости от метода, использованного для установления «истины». Например, научная истина не является той же самой, что теологическая истина, и мы не должны говорить о них так, что будто бы они являются одинаковыми, и как здравый смысл желает нас привести к этому»².

Согласно Бриджмену, сама наука подтверждает двойственность истины, следовательно, религиозные догмы тоже истинны, хотя они и несколько другого плана. Физик делает такой вывод, опираясь на теорию относительности. Но это есть полное искажение смысла теории относительности, которая не говорит о существовании нескольких длин. Длина одна, но в системах, движущихся со скоростью, близкой к скорости света, длина тела сокращается. Теория относительности еще раз подтверждает положение диалектического материализма о неразрывном единстве движущейся материи и пространства.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 276.

² P. W. Bridgman. Reflections of a Physicist. New York, 1955, p. 460.

С позиций операционализма Бриджмен пытается «доказать» истинность религиозных догм. Истина, утверждает он, зависит от характера операций. Существуют и научные, и «теологические» истины, поскольку операции, при помощи которых проверяется «теологическая» истина, иные, чем при проверке научной истины.

Необходимость религии и «теологической» истины обосновывает и другой видный физик, Маргенау. «Религия, — согласно его убеждению, — служит тому, чтобы упорядочивать и управлять в эпистемологическом смысле определенными тонкими, возможно, непознаваемыми сторонами человеческого опыта, которые наука обычно не рассматривает»¹. А поскольку религия «помогает» науке, постольку они должны жить в мире, заключает Маргенау.

Как видно, и здесь присутствует та же самая неопозитивистская постановка вопроса — религия имеет свою область исследования; наука в этой области некомпетентна.

Характерный пример несостоятельности примирить науку и религию с помощью теории двойственности истины представляет собой теория видного французского философа — теолога и ученого-палеонтолога Тейяра де Шардена. Когда Шарден говорит о природе, об объективных законах мира, он стихийно придерживается точки зрения диалектического материализма. Так, он указывает в «Феномене человека», что Вселенная — это эволюция, процесс возникновения. Но всякое возникновение предполагает взаимосвязи, обоюдные зависимости, без разрывов; и, таким образом, становится немислимым статичный, находящийся в раздробленном состоянии космос: если все возникает, то все взаимосвязано.

Опираясь на данные естественных наук, Тейяр пытается модернизировать основные принципы христианского вероучения. Этой проблеме, с которой сталкивается каждый ученый, по тем или иным причинам не порвавший с религией, Тейяр и посвятил всю свою деятельность. Самое оптимальное решение этой проблемы Тейяр видит в оправдании и науки, и рели-

¹ *H. Margenau. Open Vistas. Philosophical Perspectives of Modern Science. New Haven, 1961, p. 239.*

гии, более того, он пытается доказать возможность их сосуществования. И наука, и религия, уверяет он, должны пребывать в союзе, поскольку и та и другая «одушевлены одной и той же жизнью...»¹.

Необходимость веры Тейяр обосновывает тем, что наука, по его мнению, ограничена в своих возможностях. «Когда мы рассматриваем, — говорит он, — как в развивающемся универсуме, который мы только что начали постигать, временные и пространственные ряды расходятся и разворачиваются вокруг и позади нас, подобно поверхности конуса, то, может быть, это чистая наука. Но когда мы поворачиваемся к вершине, к целостности и к будущности, то это уже поневоле религия»².

Анализ этой концепции показывает, что она близка в целом кантовской постановке вопроса. Разум, наука, утверждает Тейяр, не могут выйти за пределы самих себя, «не окрашиваясь мистикой и не заряжаясь верой»³. Союз религии и науки необходим, по его мнению, еще и потому, что ни наука без религии, ни религия без науки не могут нормально функционировать. Для того чтобы человек мог нормально вести научные исследования, он должен сохранить к этому страстную склонность, которая всецело связана с убеждением, совершенно не доказуемым для науки, что универсум имеет смысл и что он может, и даже должен, если мы останемся верны, прийти к какому-либо необратимому совершенству. Тейяр оправдывает и религию, и науку, объясняя это тем, что каждая из них имеет свою область исследования. Обе они, считает теолог, одушевлены одной и той же жизнью, а поэтому для нормального развития человеческого феномена необходим их союз.

Но Тейяр — ученый, и как ученый искренне предан науке. Наука в его концепции занимает такое же место, как и религия. Следуя логике фактов, он в ряде случаев делает выводы, противоречащие христианским догматам. Тейяр настойчиво ищет решения вопросов, которые волнуют его как ученого и верующего. Кон-

¹ Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, стр. 278.

² Там же, стр. 279.

³ См. там же, стр. 278.

цепция двух истин, к которой прибегает Тейяр для согласования науки и религии ценой непоследовательности в проведении научной точки зрения и отказа от некоторых положений христианства, не дает, однако, ему возможность преодолеть противоположность и научного, и религиозного подхода к действительности. Это противоречие незамедлительно обнаруживает себя и является фундаментальным противоречием его системы.

У Тейяра де Шардена особенно наглядно проявляется дуализм материи и духа, знания и веры при решении им проблемы абсолютного начала мира. Он считает, что с научной точки зрения невозможно доказать существование абсолютного начала мира, абсолютного нуля как исходного пункта возникновения мира или сотворения его из ничего. Мир не может возникнуть из ничего. Природа, говорит он, есть действительный творец и причина всех веществ, их возникновения. Чтобы представить бога в роли творца, Тейяр растворяет его в природе. Становясь на позиции концепции двух истин, он пытается примирить теологию и науку. В основе мира, считает он, лежит субстанция одновременно духовная и материальная. Поэтому противоположность между наукой и религией не оправдана. Наука и религия взаимно дополняют друг друга, ибо они — «две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания...»¹. В этом убеждает нас, добавляет Тейяр, рассмотрение развития мира в целом, включая проблему будущего. Когда речь заходит о предсказаниях на будущее, наука, по его мнению, уступает место вере.

Таким образом, примирение науки и религии Тейяр пытается достигнуть путем ограничения роли науки. Предложенный им путь для союза науки и религии облегчает в известной степени участь верующего исследователя и поэтому находит широкую поддержку в среде буржуазных ученых.

Последователем Тейяра де Шардена является видный английский биолог Джулиан Хаксли.

Джулиан Хаксли — основатель «эволюционного гуманизма», учения, которое, по его мнению, должно привести к радикальной реорганизации всех ныне су-

¹ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 279.

иствующих идеологических систем, и в частности к «новому синтезу» науки и религии. Как и большинство ученых Запада, Хаксли в собственно биологических вопросах стоит на точке зрения естественноисторического материализма.

Рассуждая как материалист в решении специальных научных проблем, Джулиан Хаксли оказывается беспомощным перед лицом философии, мировоззренческих вопросов; он впадает в противоречие с выдвинутыми им же самим принципами. «Наша организация, — пишет он, — имеет два аспекта: материальный аспект, наблюдаемый извне, и духовный аспект, воспринимаемый во внутреннем опыте. Мы суть одновременно и неразрывно как материя, так и дух»¹.

А отсюда и утверждение о совместимости науки и религии. Новая эпоха, согласно Хаксли, требует «нового типа религии, совместимой с нашим научным знанием и способной содействовать нашему будущему прогрессу». Для религии Хаксли отводит сферу «трансцендентных вопросов бытия». «Наука сняла темное покрывало тайны с многих феноменов... однако она ставит нас перед лицом основной и всеобщей тайны — тайны существования в целом и существования духа в особенности»². Таким образом, считает Хаксли, наука способна исследовать не весь мир в целом, а лишь его отдельные детали. В теории Хаксли ярко проявляется ограниченность буржуазного либерализма, его зависимость от религии, в силу чего его критика религии носит половинчатый, урезанный характер.

Отрицание возможности достоверного знания о духовном мире человека и порой робкая критика религии со стороны буржуазных ученых выполняют служебную роль, защищают религию, помогая увести ее из-под ударов науки. Критикуя абсурдность и наивность религиозных догм, буржуазные реакционно настроенные ученые пропагандируют утонченные, опирающиеся на иррациональные основания, формы оправдания религии. Они критикуют религию наивную, для того чтобы спасти от ударов основу, суть религии.

Хочет или не хочет того ученый, ограничение области науки, принижение познавательной способности

¹ *J. Huxley. Essays of a Humanist. London, 1966, p. 43.*

² Там же, стр. 112.

разума объективно служат идеализму, религии. Признание области, недоступной разуму, науке, уже есть защита иррационализма, мистики. Объявляя, что бытие бога рационально недоказуемо, ученые в конце концов приходят к агностицизму, к изъятию мировоззренческой проблематики из компетенции науки, к капитуляции перед религией.

Неизбежно обреченные на провал в своих попытках доказать «истинность» религии, отдельные реакционно настроенные буржуазные ученые порой прибегают к фальсификации научных данных.

На мировоззрение буржуазных ученых большое влияние оказывает среда, условия их жизни и деятельности. Видный ученый Чарльз Таунс пишет: «...и наука, и религия выражают стремление человека понять Вселенную и в конечном счете занимаются одной и той же материей», а потому и наука, и религия должны слиться, «и это слияние придаст им новые силы»¹. Подобное наслоение в мировоззрении буржуазного ученого не случайное явление. «...С философской точки зрения проявление подобных тенденций со стороны одного из крупных современных физиков — в своей работе материалиста — суть не что иное, как еще один запоздалый рецидив кризиса, который физика пережила на рубеже прошлого и нынешнего веков...»² — отмечает академик Прохоров. И не только кризис физики, но и социальная среда, к которой принадлежит Чарльз Таунс и интересы которой он должен защищать, толкают его к компромиссу с религией.

Таким образом, говоря об использовании теории двойственной истины буржуазными учеными-естествоиспытателями, следует иметь в виду несколько моментов. И прежде всего то, что не все ученые, разделяющие точку зрения теории двух истин, делают это в силу своего убеждения в существовании религиозной истины. Как уже отмечалось, многие ученые и в прошлом использовали эту теорию зачастую как средство уйти от опеки со стороны духовенства, как способ для

¹ Чарльз Таунс. Слияние науки и религии. — «Литературная газета», 1967, № 34, стр. 12.

² А. Прохоров. ...Две вещи несовместные. — «Литературная газета», 1967, № 34, стр. 12.

ограждения своих научных исследований от церковного вмешательства.

Религиозные наслоения в мировоззрении естествоиспытателей не вытекают из их научной деятельности, из открытий науки; они обусловлены целым рядом других факторов. Речь идет о так называемых социальных корнях религии в буржуазном обществе. Вся обстановка капиталистического мира с его кризисами и войнами, неустойчивость и бессилие человека перед силой капитала создают предпосылки для поисков иллюзорного религиозного убежища. На формирование взглядов индивида огромное влияние оказывают традиции и привычки, проникнутые религиозным духом, система образования и воспитания. Буржуазный ученый — это не только специалист, но и член общества, индивид в социальном организме капиталистического общества. Мирное отношение к религии обычно выступает в странах капитала как критерий воспитанности, респектабельности и т. д. При этом не важны причины религиозности того или иного индивида, не важно, действительно ли он предан религии, верит в бога в силу своей внутренней убежденности, или это лишь формальный акт, вызванный каким-либо иным мотивом. Значение имеет сам факт внешнего выражения своего отношения к религии, отсутствие критических высказываний. Поэтому в современных условиях многие ученые прибегают к теории двойственной истины, желая остаться, как выразился В. Гейзенберг, «лояльными членами общества».

Есть и другая, наиболее важная и существенная причина, побуждающая ученых-естествоиспытателей разделять точку зрения теории двойственной истины. Этой причиной является неумение ученых ориентироваться в обильном потоке быстро сменяющейся научной информации, неумение диалектически истолковать, осмыслить происходящие в науке открытия. Современные буржуазные ученые-естествоиспытатели порой не могут дать философскую интерпретацию новым открытиям, не в состоянии правильно сделать мировоззренческие выводы из достижений науки. Не разобравшись в диалектике абсолютной и относительной истины, они часто отрывают и противопоставляют абсолютную и относительную истины. Абсолютную истину буржуазные естествоиспытатели считают веч-

ной и незыблемой, относительную истину объявляют преходящей. В целом они выступают против объективности истины.

Далее. Нередко ученые, ратующие за союз науки и религии, сводят предмет последней к этической и эстетической проблематике, выступают против всех библейских атрибутов бога, выбрасывают из религии веру в личного бога, бессмертие души и т. д. Одним словом, устраняют все то, что лежит в основе фидеистского взгляда на религию. Позиция ученых не может вследствие этого быть фидеистской по своему объективному значению. Признавая религию в качестве морального фактора, ученые выступают с особой идейной позицией, которую можно условно охарактеризовать как естественнонаучный материализм, проявляющийся в форме материалистического пантеизма с некоторыми идеалистическими наслоениями.

Можно указать и на отдельных реакционно настроенных буржуазных ученых-естествоиспытателей, сознательно говорящих о двух истинах в целях оправдания и защиты религии и фидеизма. Для этого они прибегают к искажениям данных научных исследований, фальсифицируют наиболее важные открытия науки, идеалистически истолковывают их.

Одной из форм, также приводящей к утверждению двойственности истины, является так называемый плюрализм, согласно которому наука и религия в системе других ценностей каждая обладает своими особыми истинами.

«Наша обязанность,—пишет прагматист Джемс,—искать истину проистекает из нашей общей обязанности делать то, что окупается. То ценное, что приносит с собой истинные идеи, есть единственное основание, почему мы обязаны следовать за ними»¹. Критерием истинности выступает в прагматизме ценность и полезность. Если религия полезна, а она полезна, ведь класс капиталистов жаждет религии², следовательно, она и истинна. По мнению Джемса, прагматизм и есть та философия, «которая способна удовлетворить тре-

¹ В. Джемс. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. СПб., 1910, стр. 141.

² См. там же, стр. 16.

бования обоого рода. Прагматизм способен оставаться религиозным подобно рационализму, но в то же время подобно эмпирическим системам он способен сохранять интимнейшую близость с фактами»¹. «Согласно принципам прагматизма, — пишет Джемс, — гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова. Но каковы бы ни были прочие трудности этой гипотезы, опыт показывает, что она действительно служит нам, и задача состоит лишь в преобразовании ее, так чтоб ее можно было гармонически сочетать со всеми другими рабочими истинами»².

Утверждая, что ложность или истинность идей не зависит от их соответствия или несоответствия объективному материальному миру, который существует независимо от нашего собственного опыта, прагматисты приходят к обоснованию ложной постановки вопроса о субъективности истины. Это закономерно приводит к плюрализму, к двойственности истины.

Определив науку как «практическое искусство», прагматизм выхолащивает ее объективное содержание. Наука, представленная как «вид практики» (так определяет ее видный представитель прагматизма середины XX в. Дьюи), не может и не должна противоречить религии, и само это противоречие иллюзорно, недействительно и проистекает из ошибочного взгляда на науку. Нет и не должно быть противоречий между научным и религиозным опытами, поскольку, считает Дьюи, весь человеческий опыт носит религиозный характер. «Те, кто придерживается мнения, что существует определенного рода опыт, религиозный как таковой, — пишет он, — тем самым делают из него нечто специфическое, род опыта, который обособлен от опыта эстетического, научного, морального, политического... Напротив, «религиозный» как качество опыта означает нечто такое, что может принадлежать всем этим видам опыта»³.

Агностицизм Дьюи в конечном итоге приводит к утверждению о том, что человечество живет в мире, который оно не в состоянии познать. Иначе говоря,

¹ В. Джемс. Прагматизм, стр. 26—27.

² Там же, стр. 182—183.

³ Цит. по: Гарри Уэллс. Прагматизм — философия империализма. М., 1955, стр. 228.

наш опыт есть, по его мнению, выражение зависимости человека от сил, лежащих вне его контроля, а потому это чувство зависимости и обуславливает религиозный характер опыта. А если так, то религиозность — неизбежное явление и, следовательно, для антагонизма науки и религии нет почвы и причины. Итак, религия дополняет науку, разрешая те вопросы, на которые не в состоянии ответить наука.

Прагматическое определение истины — «истинно то, что полезно», — неизбежно приводит прагматистов к обоснованию религии, к признанию ее. Любая вера, в том числе религиозная, законна, утверждают прагматисты, если она отвечает интересам «практики», т. е. полезна. «Прагматизм, — писал В. И. Ленин, — высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...»¹ Неспособность современного прагматизма «доказать» истинность абсурдных догм религии ведет его к тому, что он пытается обосновать «практическую», эмоционально-нравственную ценность религии.

Прагматизм подобно неопозитивизму ставит границы разуму, отнимая у него право решать общемировоззренческие вопросы. Прагматисты считают, что объективное значение наших идей состоит только в том, что они служат в качестве «операционных планов руководства к действию», что они не являются отображением, фотографиями объективной реальности. Придерживаясь этой точки зрения, прагматисты отрицают объективную истину, признают существование лишь субъективной истины, всецело зависящей от личности. Познание человека не есть следствие воздействия объективного мира на человеческое сознание, а возникает, согласно прагматизму, как результат способности субъекта создать себе действительность.

Таким образом, единственной действительностью, доступной человеческому познанию, по утверждениям прагматистов, является действительность, создаваемая человеческим опытом. А отсюда как следствие отри-

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

цание объективной реальности. А если единственной основой действительности является опыт, данные опыта, то, следовательно, религиозный опыт так же действителен, как и научный.

Чисто объективной истины — истины, при установлении которой не играло бы никакой роли субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми элементами, — такой истины нигде нельзя найти, считал Джемс. А если истина определена таким образом, почему не признать истинным религиозный опыт, мистику. «...Какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни»¹. А религия необходима, очень выгодна для класса эксплуататоров, значит, и она истинна. «Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого»².

Итак, прагматисты тшятся доказать, что и религия и наука и истинны и полезны. Но это признание отнюдь не означает, что наука, истинность которой признают прагматисты, определяется как объективное отражение законов развития природы.

Прагматическое определение истины выражает всю глубину кризиса, охватившего идеалистическую гносеологию. «Суть этого кризиса состоит в неверии в возможность познания объективной действительности, в неверии в существование объективных ценностей, в потере веры в силу разума познать истину, в субъективировании всех ценностей, критериев, на которые опиралась та или другая деятельность»³. Вся сущность прагматистского определения истины обуславливает, таким образом, признание самого крайнего мистицизма, иррационализма, ведет к доказательству ограниченности и несовершенства человеческого разума, неспособного решить ни один вопрос, касающийся общемировоззренческих идей. Попытка прагматистов представить свою философию как философию, стоящую над материализмом и идеализмом, фактически приводит к отрицанию объективной реальности, сти-

¹ В. Джемс. Прагматизм, стр. 52.

² Там же, стр. 50.

³ Ян Боднар. О современной философии США. М., 1959, стр. 107.

ранию граней между материальным и идеальным, между наукой и религией. Стремление прагматистской философии создать «новую» форму примирения науки и религии означает в конечном результате отрицание объективной ценности науки, служение господствующему классу буржуазного общества, удовлетворение запросов капиталистов.

Мистицизм, иррационализм, к которому неизбежно приходит прагматизм, есть его логическое следствие, есть свидетельство тщетности попыток «примирить» науку и религию с помощью плюрализма, с помощью учения о двойственности истины.

Несостоятельными являются также попытки защитить религию, философски «обосновать» непротиворечивость науки и религии и со стороны наиболее влиятельного течения современного иррационализма — экзистенциализма. Мы не берем на себя задачу дать этому течению полную характеристику, раскрыть его сущность. В данной работе рассмотрим его только в одном аспекте, а именно под углом зрения «решения» экзистенциализмом проблемы взаимоотношения науки и религии с точки зрения его отношения к проблеме истинности науки и религии.

Экзистенциализм, как известно, исходит из того, что существование, или экзистенция, рационально непостижимо, логически неопределимо и дано лишь в переживаниях отдельного индивида. Но данное в переживаниях отдельного индивида отнюдь не включает, согласно воззрениям экзистенциалистов, представления о внешнем мире, который является производным, вторичным. Реальный мир — это мир кажущийся, он расположен между Я — экзистенцией и трансценденцией — Бог. А поскольку наука исследует мир реальный, кажущийся, то она не в состоянии проникнуть в его сокровенные тайны, которые находятся в экзистенции и в трансценденции. «Реальность мира существует эфемерно между богом и экзистенцией»¹, — утверждает Ясперс. Но реальный мир эфемерен, значит, по его мнению, эфемерна и наука, его изучающая.

Говоря о взглядах экзистенциалистов на природу науки и основу религии, следует иметь в виду, что так называемое атеистическое крыло экзистенциалистов

¹ K. Jaspers. *Way to Wisdom*. London, 1951, p. 80.

(Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др.) в действительности отстаивает в конечном счете ту же позицию апологии религии, что и религиозное крыло (К. Ясперс, Г. Марсель и др.).

Габриэль Марсель, например, исходит из признания двух миров, существующих независимо друг от друга в разных измерениях. Первый «мир объективности» постигается наукой, мышлением, второй — мир экзистенциальный — постигается эмоционально окрашенной интуицией. Мир науки рассматривается Марселем как царство дуализма, где субъект противопоставлен и изолирован от объекта. Мир, изолированный от человека, оказывается чуждым, противопоставленным ему и безразличным для человека. Напротив, в мире экзистенциальном стирается грань между субъектом и объектом. Этот мир определяется Марселем как «сфера, в которой различие между тем, что во мне, и тем, что передо мной, теряет свое значение и свою первоначальную ценность»¹.

Габриэль Марсель не отрицает существования научной истины, но предпочтение отдает истине, постигаемой экзистенцией и трансценденцией. Человек оказывается изъятым из сферы науки. Поскольку, считает Марсель, тело и душа едины, то никакой «проблемы отношений души и тела не существует. Я не могу поставить мое тело перед собой (как это требуется, чтобы мыслить объект) и спросить себя, чем оно является по отношению ко мне. Мое тело, будучи объектом мысли, перестает быть моим»². На этом основании Марсель относит тело к сфере экзистенциального мира. В экзистенциальном мире отношения субъекта и объекта фактически, утверждает Марсель, такие же, как отношения души и тела, а раз это так, то всякая научная мысль изгоняется из мира существования. Восприятие субъектом объекта в этом мире осуществляется интуитивным путем. Мир экзистенции характеризуется Марселем как мир любви, христианской морали. Субъект воспринимает объект только вследствие влечения к нему. Именно такое определение мира экзистенции позволяет Марселю, как он

¹ Цит. по: «Современный экзистенциализм». Критические очерки. М., 1966, стр. 238.

² См. там же, стр. 240.

сам говорит, не приписывая богу «объективности, которая разрушила бы его сущность, спасти его существование»¹.

Иначе говоря, бытие бога не просто воспринимается, а выступает в процессе любви верующего к нему. Так Марсель старается «спасти» бога и религию от рациональной критики. Подобное отношение к религии со стороны экзистенциалиста не случайно и не удивительно. Г. Марсель — лидер правого крыла французского экзистенциализма, поэтому он и занимает крайне правую позицию в борьбе двух лагерей философии. Иррационалистическая тенденция принимает у него открытый религиозно-мистический характер.

Несмотря на то что религиозная подоплека преподносится экзистенциалистами в замаскированном виде, решение всех проблем, всех вопросов носит у них явно религиозный характер. Экзистенциализм, предоставив человеку абсолютную свободу воли, предоставляет ему вместе с тем и полную свободу терзаться сомнением, а затем в «миг наивысшей свободы» принять религиозное решение.

Экзистенциализм имеет тесную связь с другим течением современной буржуазной философии — с персонализмом. Персоналисты в своих спекулятивных целях используют достижения науки (теория относительности, квантовая теория, «принцип неопределенности»). Извращая научную ценность этих достижений, они заявляют, что в основе их лежит персонализм. Под видом «научности» персоналисты очень ловко используют те теории естествоиспытателей, посредством которых им удобнее осуществить свои цели, свои стремления, направленные на ограничение сферы действия науки, на умаление ее значения в формировании мировоззрения.

Союз науки и религии, по мнению персоналистов, возможен при определенных взаимных уступках друг другу. Наука, говорят они, должна признать, что сфера ее действия ограничена, что в мире достаточно места для бога. Так, например, известный персоналист Хоккинг пишет: «Если мы спросим физика, что такое электрон, или что такое квант, или просто что такое энергия, то он, вероятно, ответит, что он имеет

¹ Цит. по: «Современный экзистенциализм», стр. 242.

дело с явлениями, которые можно объяснить, пользуясь этими понятиями в системе дифференциальных уравнений, а не с внутренней сущностью энергии. Иногда он (с неопределенным намеком на скептицизм) уступает этот вопрос «метафизикам» или, возможно, пригласит логического позитивиста, чтобы убедить спрашивающего в том, что его вопрос определенно бессмыслен. Сегодня, однако, он, вероятнее всего, признает, что этот вопрос уместный и важный, но не в его области исследования»¹. А религия в свою очередь должна отказаться от понимания бога как сверхличности. Бог — также только личность, хотя и превосходящая другие личности.

Таким образом, персоналисты, с одной стороны, признают важность и необходимость науки в современной жизни, подчеркивают большое значение ее успехов в раскрытии тайн природы, отмечают немалую роль научных исследований в развитии цивилизации, с другой стороны, они пытаются ограничить сферу ее действия, включают науку в такую систему представлений о мире, которая подчинила бы и поставила бы всю ее деятельность под контроль религии.

Двойственное положение, двойственность интересов буржуазии определяет в свою очередь двойственность и половинчатость, непоследовательность и компромиссность философских теорий, стоящих на страже интересов господствующих классов. Грандиозные достижения науки в последнее время объективно выдвигают перед апологетами идеализма и религии проблему защиты религиозной веры, необходимость приспособления к условиям сегодняшнего дня. В этих обстоятельствах теория двух истин, воплощая половинчатый интерес идеологов буржуазии, используется в грубо реакционных целях, ее приспособляют для оправдания догм религии, для утверждения претензий религии на истинность. Всевозможные концепции современных буржуазных философов, обосновывающих истинность религии, веры рядом с величайшими достижениями науки и техники, выглядят бледно, однако они бытуют, они нужны в капиталистическом мире как средство оправдания и защиты самой оголтелой реакции.

¹ См. *Ян Боднар*. О современной философии США, стр. 183.

Признание двойственности истины, или двух истин, в настоящее время ведет к прямому искажению истины науки, ограничению и принижению разума в пользу веры. По существу это есть возрождение кантовского принципа: «ограничить знание, чтобы уступить место вере». Философия такого рода, как отмечал Г. В. Плеханов, «могла возникнуть и приобрести влияние только при определенной социальной обстановке, только на известной стадии развития общества, разделенного на *классы*»¹. Не разрешимый никакими «теориями» конфликт между знанием и верой, наукой и религией в условиях классового общества будет снят с победой социализма во всем мире.

Объявляя положения религии выходящими за пределы компетенции науки, современные истолкователи учения о двойственной истине исходят из тезиса о принципиальной ограниченности познавательных способностей человека, из того, что наука и религия не могут противоречить друг другу, поскольку первая олицетворяет собой знание, вторая — веру, интуицию, иррационализм. «Философия в основном оказывает внимание разуму, в то время как истины теологии главным образом интуитивны. Вряд ли это ведет к конфликту между наукой и религией»². Так пишет один из сторонников двойственности истины, американский философ Джон Пламб. Современные буржуазные ученые стараются обосновать законность науки и религии. Они определяют их как два пути познания мира.

Примирая науку и религию, стирая различие между ними, современные защитники религии открывают двери всякого рода иллюзиям и суевериям. Идеалистически трансформированная теория двойственной истины в буржуазной философии приобретает характер глубоко реакционного учения, служащего интересам защиты религиозной веры, идеализма в эпоху бурного развития науки, утверждения жизненной правды марксистского, материалистического мировоззрения.

Анализируя пути и средства «возрождения» теории двойственной истины буржуазными учеными, опреде-

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII, стр. 323.

² J. Plumb. A. Pantheistic View of the Universe, p. 23.

ляя ее место в буржуазной философии, следует учитывать не только то, что изменилась роль этой теории, но и то, что она из некогда прогрессивной превратилась в реакционную теорию. В новых условиях меняется не только ее роль. Прежде всего трансформируется ее содержание, она базируется на принципиально иных философских основах.

Философские принципы учения Ибн Рошда, на которых строилась теория двойственной истины в средневековье, были и прогрессивны, и в основном материалистичны; они имели антиатеологическую направленность. В силу этого теория двойственной истины играла тогда большую позитивную роль в борьбе за эмансипацию и развитие научного мировоззрения.

В условиях прогресса науки, становления и укрепления позиций атеизма такая форма защиты и эмансипации научного знания, какой являлась теория двойственной истины, теряет свою необходимость. Наука не нуждается теперь в компромиссах с религией и не идет на них. Поэтому теория двойственной истины, как форма автономизации и защиты науки, ограничения и вытеснения религии из сферы рационального познания, исторически себя изживает.

Однако теряет ли свою актуальность в новых условиях форма теории двойственной истины, т. е. компромиссная постановка вопроса о правомерности существования двух истин — истины науки и истины религии? Наука, материализм, атеизм, как мы сказали, не нуждаются ни в каких компромиссах. Марксизм-ленинизм, определяя истину как процесс отражения в мыслящем мозгу объективной реальности, исходит из принципа материалистического монизма в вопросе об истине.

Но в эпоху научно-технической революции, когда апологеты идеализма и религии вынуждены признать за наукой право на истину, компромиссная постановка вопроса о двойственности истины отлично служит их двойственному, противоречивому интересу.

Понимая, что открытое признание за религией права на истину выглядело бы неубедительным, когда наука разоблачает одну за другой религиозные догмы, философы-идеалисты прибегают к различным формам фальсификации самого понятия «истина». Отрицая за наукой право на объективность истины, они вкладыв-

вают в определение истины такое содержание, которое может служить их реакционному интересу. А их интерес, их главная цель — сохранение религии. Пытаясь закрепить за религией право на истинность, буржуазные ученые выводят религию за пределы сферы компетенции науки, относят ее к сфере ценности. Право религии на истинность, на незыблемость и неприкосновенность ее авторитета обосновывается с позиций аксиологии, агностицизма, релятивизма, идеалистического дуализма.

В современных условиях сфера использования теории двух истин многогранна и разнообразна. Философы-идеалисты не всегда открыто говорят об истине религии, порой прямо отрицают ее, однако это лишь средство для достижения своей цели. В конечном итоге вся их насыщенная фразеология служит делу оправдания и защиты религии, поповщины.

Пытаясь утвердить религию, философы-идеалисты ограничивают сферу научного познания, доказывают неспособность разума проникнуть в сущность некоторых естественных и общественных процессов. Здесь компромиссное учение о двойственности истины выступает как один из приемов, помогающих отстоять позиции религии в ее борьбе с наукой.

Теория двойственной истины буржуазной философии, таким образом, обосновывается с принципиально новых, адекватно отражающих интересы буржуазии, гносеологических и социальных позиций, она выражает компромиссную сущность философии апологетов идеализма и религии.

В современных условиях, когда капитализм переживает глубочайший кризис, когда решается его судьба, когда религия превратилась в важнейшую идеологическую опору отживающего мира, — в этих условиях всякое утверждение об истинности религиозных догм, доказательство совместимости двух истин — научной и теологической — является антинаучным, способствующим идеологической реакции.

Характерной чертой современной буржуазной философии является иррационализм. В усилении тенденции иррационализма проявляется кризис принципов современных гносеологических учений, закономерно находящий свое выражение в кризисе проблемы истины как центральной проблемы гносеологии. «Этот

кризис заключается, во-первых, в том, что современная буржуазная философия оказывается не в состоянии в учении об истине выдвинуть подлинно научные идеи, адекватные объективному содержанию и значению современного научного познания мира... и, во-вторых, в том, что... все основные гносеологические учения приходят к отрицанию объективности истины, к той или иной форме субъективизма и агностицизма в ее трактовке»¹, к признанию в конечном итоге истинности положений религии.

Свидетельством этого кризиса стала пропаганда современными адептами идеализма и религии глубоко ненаучной и компромиссной постановки вопроса о существовании двух истин: истины научной и истины религиозной.

¹ «Современная идеалистическая гносеология», стр. 51.

Теория двойственной истины и современная теология

В эпоху безраздельного господства религиозной идеологии во всех сферах общественной жизни юная еще наука в попытках обеспечить свое развитие стремилась размежеваться с религией. Для этого она опиралась на теорию двойственной истины. Теперь ее позиции изменились. Наука стала монопольной владычицей царства истины. Апологеты религии вынуждены считаться с ней. И в попытках сохранить себе какое-либо право на существование в настоящее время уже религия стремится отмежеваться от науки. Наука опровергает религию, не идет на компромиссы с ней. В этих условиях защитников религиозной веры устраивает простое размежевание. Им выгодны сейчас всякие разговоры о двух сферах господства, о параллельных плоскостях. Они приемлют любые концепции о существовании двух истин — научной и религиозной, лишь бы эти теории имели определенную социальную направленность. В современной борьбе идей церковь стремится использовать их для оправдания своих политических целей.

Потерпев неудачу в стремлении «запретить» развитие науки, теологи вынуждены сейчас применять обходные маневры, прикрываться заявлениями о том, что религия «согласна» с наукой, что наука сама идет к познанию бога.

Проповедь единства или союза между наукой и религией, знанием и верой, утверждения о признании истинности их обеих являются одним из самых важных направлений модернизации современного богословия. Так, представители современной католической церкви, как и ранее Фома Аквинский, прямо говорят о гармонии знания и веры, науки и религии. «Между верой и разумом не может быть никакого действительного расхождения: ибо тот же бог, который открыл тайны и основал веру, дал человеческой душе свет

разума: бог же не может отрицать самого себя, и истина не может противоречить истине»¹ — таково одно из канонических постановлений Ватиканского собора 1870 г.

Это же повторил в 1951 г. папа Пий XII, выступая перед Ватиканской «академией наук», специально созданной в целях фальсификации и использования научных открытий в интересах веры. «Чем дальше идет истинная наука вперед, — говорил он, — тем больше она открывает бога, как будто он ожидает за каждой дверью, раскрываемой наукой». Беспочвенность этого заверения очевидна. Мы знаем, что наука, открывая одну за другой «двери» природы, все с большей убедительностью опровергает религиозные мифы и сказания.

Неизбежно обреченные на провал в попытках рационально обосновать религиозную веру, фидеисты обращаются к помощи реакционной философии, ставящей границы научному прогрессу. Тот же папа Пий XII, например, предостерегая ученых, заявил: «Пусть же они всеми силами отдаются прогрессу науки, но остерегаются переходить границы, которые мы установили для защиты истинности веры и католического учения».

Современные теологи католицизма повторяют вслед за Фомой Аквинским тезис о том, что роль философии сводится к служению вере. Известный неотомист Ж. Маритэн пишет: «Христианская философия пользуется естественными науками, но не для того, чтобы изучать природу, а чтобы иметь точку опоры в природе и вознестись к богу, все относить к богу»².

Весьма характерным в смысле определения отношения современных католических теологов к вопросу о статусе философии в католической идеологии является резюме современного католического словаря: «Философия является служанкой веры: во-первых, она прокладывает путь к вере, устанавливая, например, духовную природу души, бытия бога и т. п.; далее, хотя она и не в состоянии доказать истины откровения, она может доказать, что эти истины не находятся

¹ Цит. по: Г. А. Габинский. Критика христианской апологетики. М., 1967, стр. 43.

² Цит. по: «Вопросы философии», 1962. № 11, стр. 125.

в неизбежном противоречии с разумом; в-третьих, потому, что, когда области философии и теологии соприкасаются, философ обязан, если в этом возникает необходимость, исправить свои заключения в соответствии с высшей и более достоверной истиной веры. Это схоластическая аксиома, что ничто не может быть истинным в философии, что является ложным в теологии»¹.

Как явствует из приведенной цитаты, современные последователи учения «святого» Фомы не изменили своего прежнего отношения к существу аверроистской теории двойственной истины.

Разуму нельзя предоставлять автономию, считают неотомисты. «Низко и противно природе, — писал папа Лев XIII, — не желать удерживать разум в своих границах и, отбросив необходимую умеренность, пренебрегать авторитетом учения Христа. Да будет всем ясно, что в христианской жизни весь разум до конца следует подчинить авторитету бога»².

Это же было вновь подчеркнуто в решении II Ватиканского собора, правда, в несколько более мягких, завуалированных выражениях. Поскольку сознание — это творение самого бога, говорится в постановлении собора, разум человека призван служить делу творца. «Христиане отнюдь не противопоставляют достижения человеческого гения и энергии могуществу божьему и не считают, что разумные существа являются чем-то вроде соперников творца, напротив, они убеждены, что победы рода человеческого суть знамения величия божьего и плод его неизреченного предначертания»³.

Однако проповеди о гармонии веры и разума не помогают католическим апологетам. Оказывается, разум, несмотря на свое «божественное» происхождение, все же может прийти к конфликту с верой, но такой разум не устраивает церковь; разум признается ею лишь в тех рамках, пока он не противоречит установкам религии и «служит» ей. Как только разум «выходит» из этих границ, он объявляется ограниченным, несовершенным. Ему недоступны «истины» от-

¹ *Addis and Arnold. Catholic Dictionary. London, 1951.*

² Цит. по: «Вопросы философии», 1962, № 11, стр. 125.

³ Цит. по: «Вопросы научного атеизма», вып. 6. М., 1968, стр. 141.

кровения, которые в этом случае объявляются не противоразумными, а «сверхразумными». Итак, защитники веры по-прежнему вынуждены ограничивать разум, ставить ему границы, которые он якобы не в состоянии преодолеть. Основные догматы христианства, на которых зиждется религиозное вероучение, объявляются непостижимыми для разума. Такой метод «защиты» религии, т. е. вымыслы о границах науки, о существовании области, недоступной научному пониманию, роднит католицизм с другими направлениями христианства — протестантизмом и православием.

Особенно выпукло это учение о разграничении сфер влияния науки и веры проступает у протестантских теологов. В связи с характеристикой отношения современного протестантизма к проблеме веры и разума следует учесть специфическое в отличие от католицизма проявление данной проблемы в протестантизме. Протестантизм, возникнув как реакция со стороны зарождающегося класса буржуазии на засилье господствующей католической церкви, выражал интересы этого класса, нуждающегося и в более дешевой церкви. Вследствие этого, внося изменения в вероучение, протестантские идеологи отвергают необходимость особых посредников между людьми и богом и требуют только личной веры. Слово «божие» объявляется единственным источником вероучения. Поэтому рациональное, философское обоснование «божественной» истины объявляется невозможным.

Таким образом, с самого начала своего возникновения протестантизм решительно отказывается от участия разума в делах веры. «...Устанавливается полное отделение: разум совершенно устранивается от божественных предметов, в понимание которых он вносит только путаницу и затемнение. Зато в природном мире... разум может распоряжаться по собственным законам, религии же нет никакого дела до физики и космологии»¹.

Современная протестантская теология на первых порах также признает автономность науки. Ее точка зрения сводится к тому, что истинная христианская

¹ Ф. Паульсен. Философия протестантизма (Кант и протестантизм). СПб., 1907, стр. 5.

вера не имеет никакой связи с земной жизнью. Божественное слово объявляется абсолютной истиной. Наука полезна для практической деятельности человека, и этим исчерпывается ее значение. Наука не должна иметь никакого отношения к вере и никоим образом ее не затрагивает. А вера в свою очередь не может дать науке никаких предписаний. Вера и знание лежат в различных плоскостях, не имеющих ничего общего между собой, они не могут высказываться об одних и тех же предметах, вследствие чего между ними нельзя установить разногласия.

Особенно рельефно эта точка зрения выступает в учении Карла Барта, основателя так называемой диалектической теологии, ставшей одним из главных течений современного богословия.

Проблема соотношения науки и религии решается Бартом, исходя из его общей концепции, согласно которой религиозная (христианская) догматика как богословская дисциплина имеет своей предпосылкой веру, даруемую богом, и откровение. Всякое сопоставление истин науки и истин религии, говорит Барт, бессмысленно, никакое рационалистическое философствование по вопросам веры недопустимо. «Вносить в откровение и тем самым в веру спекуляцию и философию — значит загрязнить учение»¹.

«Диалектическая» теология разделяет жизнь человека на две сферы: религиозную, где все связано с именем бога, и обычную светскую, где люди живут и руководствуются в своей практической деятельности, исходя из собственного разума или воли. Светскую жизнь человека, связанную с природой, К. Барт не рассматривает. Человек с помощью своего разума никогда не сможет познать «специфику» бога, утверждает он.

С этих позиций протестантские теологи решают и вопрос о двух истинах. Вера — это нечто совершенно иное, чем наука. Так как обе независимы друг от друга, то они и не вступают в конфликт друг с другом. Согласно протестантским теологам, вера и знание лежат в различных плоскостях и не имеют никакого отношения друг к другу. А поскольку предметы, на

¹ Цит. по: *И. А. Кривелев. Современное богословие и наука.* М., 1959, стр. 158.

которые направлены интересы науки и религии, различны, заявляют они, используя в определенной степени элементы средневекового учения о предметном разграничении веры и знания, постольку наука не в состоянии опровергнуть или обосновать истинность религиозной веры. И наука, и вера — обе они истинны; каждая имеет свою сферу; вследствие этого между ними нет противоречия, утверждают фидеисты.

Один из современных протестантских теологов, Гюнтер Якоб, провозглашает: «Как христиане, мы заявляем, что свободно и открыто признаем всякое научное достижение... Нет никакого разлада между верой и естествознанием... Вера, которая созерцает вечные божественные истины и не цепляется за обусловленную временем библейскую картину мира, не может прийти по собственному почину к конфликту с наукой». «Наука и вера могут и должны сосуществовать... В интеллектуальной плоскости они находятся рядом без отношения друг к другу»¹, — говорит другой теолог протестантского толка, Г. Шепф.

Современные идеологи протестантизма видят свою главную задачу в том, чтобы всячески замаскировать конфликт между наукой и религией, установить их мирное сосуществование. «Наиболее умное поведение должно, несомненно, состоять в том, чтобы разделить эти соперничающие друг с другом сферы влияния и каждой предоставить в собственной области право на окончательное решение, так чтобы тем самым установить порядок мирной совместной жизни; условия для этого в настоящий момент, очевидно, имеются»², — заявляет Гусдорф. Подобные же мысли высказывает Ван дер Зиль. Противоречия между наукой и религией, говорит он, не имеют под собой почвы, так как «естественные науки и христианство не находятся между собой ни в гармонии, ни в конфликте, они просто совершенно различны»³. Христианская религия имеет этическое применение. Цель такого разделения

¹ Цит. по: О. Клар. Естествознание, религия и церковь. М., 1960, стр. 41.

² Цит. по: Г. А. Габинский. Критика христианской апологетики, стр. 107.

³ А. Van der Ziel. The Natural Sciences and the Christian Message, p. 8.

сфер совершенно очевидна — ограничить науку, объявить несущественной и незначимой рациональную критику религии, показать, что религия не враждебна науке.

Разделяя сферы влияния науки и религии, ограничивая науку, теологи пытаются найти сферу компетенции религии, где научная критика не имела бы под собой никакой почвы. И они находят эту сферу, отнимая у науки право решать мировоззренческие проблемы. «...Не является научной задачей, — утверждает Ван дер Зиль, — использовать естественные науки для того, чтобы сделать выводы относительно мировоззренческих проблем, что не входит в компетенцию науки»¹.

Другим приемом, используемым в целях оправдания необходимости религии, является утверждение о том, что человеческий разум, наука ограничены в познании. Есть действительность, утверждают защитники религиозной веры, которая недоступна для естествознания в качестве основы его методов. Область духовной деятельности человека может быть объяснена только с позиций религии, заявляют они. Однако попытки спасти религиозную веру с помощью учения о том, что она якобы отвечает на те вопросы, которые «непостижимы» для науки и человеческого разума, совершенно несостоятельны. Грандиозные достижения науки во всех сферах общественной и духовной деятельности человека неопровержимо свидетельствуют о том, что в природе нет принципиально непознаваемых вещей. Поразительные открытия науки последних лет в области психической и умственной деятельности человека, новые достижения нейрофизиологии, генетики и другие выбивают почву из-под ног защитников религии, говорят о полном банкротстве их теорий о существовании сферы компетенции религии, якобы недоступной научному познанию.

Концепция параллельных плоскостей, отстаиваемая протестантскими теологами, не может быть последовательно проведена. Это объясняется тем, что данная точка зрения ограничивает теологию узкой сферой «божественных» дел, «уводит» земную жизнь от ее

¹ A. Van der Ziel. *The Natural Sciences and the Christian Message*, p. 250—251.

влияния, с чем защитники религии не могут согласиться. Проповедь теологического монизма, без чего немислимо ни одно религиозное вероучение, приводит их в конце концов к признанию того, что в основе рационально познаваемых вещей, в основе предметов, относящихся к иной, не религиозной, сфере, тоже лежит бог, божественная воля. Противореча своим исходным установкам, богословы утверждают, что и наука, и религия связаны с одним и тем же земным миром. Проповедники религии не могут отдать его полностью во власть науки. Более того, окончательной истиной в делах этого земного мира они объявляют религиозную истину. Научное познание, уверяют теологи, имеет свои границы, и ему не все доступно.

Известный протестантский теолог Зюсман провозглашает, например, что бог ежечасно заботится о каждом атоме и мир ни на миг не остается без его внимания. Законы природы, говорит он, могут быть действием того, кто «тучам, воздуху и ветрам дает путь в движение».

Таким образом, выдвигая принцип двух истин, двух измерений, протестантские теологи в конечном счете признают только религиозную истину. Научная истина для них существует лишь тогда, когда она «согласна» с религиозной, но, как только она приходит в противоречие со Священным писанием, теологи ее отрицают. И это не случайно.

Теологическое учение о двух измерениях, точное разграничение науки и веры практически неосуществимы. Объясняется это тем, как мы отмечали выше, что религиозная вера «оторвалась» бы тогда от действительного мира, стала бы практически бесполезной и ненужной. А ведь именно земной мир является предметом главного внимания современных защитников религии. Они более всего озабочены земными делами, сохранением своего влияния на умы людей. Кстати, по этим же мотивам в свое время церковь осудила, отвергла и теорию двойственной истины, и теорию предметного разграничения, элементы которой эклектически сочетаются с элементами теории двойственной истины в учениях современных теологов в отношении к науке. Этот эклектизм во взглядах теологов является еще одним убедительным свидетельством тщетности

их попыток примирить веру и знание, науку и религию.

Примирить веру и знание пытается и современная православная теология. Стремясь согласовать свою идеологию с развивающейся наукой, она нередко заимствует методы и приемы католицизма и протестантизма, прибегает к помощи философов-идеалистов. Отношение православия к проблеме двойственной истины сложилось исторически.

«Наука заставляла и заставляет многих отказываться от признания истин религии во имя двух родов оснований: во-первых, потому, что наука неоднократно провозглашала как доказанную истину положения, которые стоят по-видимому или в действительном противоречии с истинами веры; во-вторых, потому, что наука, воспитывая мышление человека в сфере естественного, тем самым отлучает его от понимания сверхъестественного»¹, — писал один из ведущих модернизаторов православия, Глаголев. А поэтому разрыв с наукой, признание автономности научной истины, делает он вывод, опасны для веры, необходимо заключить союз с наукой: «Теперь вера стала более разумной и, следовательно, более крепкой»².

Стремление протестантов удалить из веры теоретический элемент, по мнению православных теологов, не служит делу веры, а, напротив, подрывает ее устои. Профессор Петербургского университета А. Введенский, характеризуя точку зрения неокантианцев, тесно примыкающих к философии протестантизма, говорил, что «философия такого рода могла собрать под своим знаменем только врагов религии»³. Устранение из веры теоретического элемента было, подчеркивал он, роковой ошибкой полукантианцев. «Этим наглядно, фактически доказывается непригодность новокантианских воззрений на веру, их, так сказать, недолговечность или даже прямая неспособность к жизни».

А. Введенский усматривает ошибку новокантианцев в том, что они только устранили разум из сферы рели-

¹ С. Глаголев. Религия и наука в их взаимоотношениях к наступающему XX столетию, стр. 8.

² Там же, стр. 18.

³ А. Введенский. Вера в бога, ее происхождение и основания. М., 1891, стр. 273.

гиозной веры, а между тем, по его мнению, задача заключалась в том, чтобы доказать, во-первых, что вера не исчерпывается знанием, и, во-вторых, что знание имеет всего лишь подчиненное значение. Вот такой «урезанный» разум устраивает апологета религии более всего. «Урезанный» разум в силу своей несовершенности не в состоянии постичь «высшие» тайны божественного писания, он подчинен вере. Теперь можно и разграничить сферы влияния науки и религии. Теперь есть возможность прекратить вражду и восстановить между ними мир, торжественно заявляют православные теологи.

Следовательно, в православной теологии разделение сфер влияния производится с предварительно ограниченным разумом, который не может переступить границ божественного откровения; эти «границы стоят твердо и нерушимо». Но эти «твердые» и «нерушимые» границы очень легко переступаются проповедниками религии, когда у них есть потребность согласовать понятие разума с учением веры.

В век бурного развития науки отрицание истины науки не согласуется с интересами богословов. От прямых заявлений о том, что истина принадлежит только божественному откровению, они переходят к тактике признания наряду с ней и истины науки. Прикрываясь компромиссной формой теории двойственной истины, обращаясь к неокантианскому принципу разделения сфер науки и сферы ценности, идеологи православия стремятся во что бы то ни стало сохранить религиозную веру, «оградить» ее от научной критики. Они заявляют о границах сферы влияния науки. «У науки, — говорят богословы, — есть свои пределы: наука занимается только тем, что человек видит, осязает, слышит или о чем может умозаключать, исходя из того, что видит и наблюдает. Но есть другая область, область другого, особого знания — это область веры. Кроме видимого мира есть мир невидимый, лучи из которого своими отблесками доходят и до представителей беспристрастной науки. Вера открывает перед нами мир духовный, мир вечный, отвечая запросам нашей мысли»¹.

¹ «Журнал Московской патриархии», 1957, № 9, стр. 21.

Есть мир, объявляют богословы, недоступный научному познанию, наука ограничена, и человеческий разум бессилен его познать, «здесь умолкает в бессилии человеческое слово». Стремление современного православия разграничить сферы влияния науки и религии объясняется не тем, что они готовы признать научную истину вопреки истине Священного писания. Это объясняется тем, что, уведя религию из-под ударов науки, они смогут говорить о противоречивости научной и религиозной истин, «доказать», что научная истина лишь ступень на пути достижения «абсолютной», «вечной», «божественной» истины, данной раз и навсегда в откровении. Иначе говоря, они смогут проагандировать томистский принцип подчинения науки, разума вере, религии.

Из анонимной рукописи «Наука и религия», имеющей хождение среди православных верующих, следует, что «Библия и природа, религия и наука — это две знаменательные книги, предназначенные Творцом для ознакомления с ними пытливого человеку. Как создание одного и того же автора, они не могут противоречить друг другу, хотя и случается, что при чтении одной и той же книги могут быть у разных читателей различные противоречия». Это «писание» очень напоминает заявление католических теологов о том, что между разумом и верой не может быть конфликта в силу их божественного происхождения.

Русская православная церковь сравнительно редко высказывается откровенно по вопросам науки. Однако известно, что она не отказывается, а, напротив, придерживается тех же мыслей, что и другие православные церкви, хотя и заявляет о своем якобы беспристрастии к науке, к научным данным. «Христианская вера и наука имеют каждая свою особую область, особые цели и относятся к особым сторонам человеческой духовной деятельности. Поэтому сопоставлять их в том смысле, насколько они противоречат друг другу или исключают друг друга, нельзя. Они существовали, существуют и будут существовать совместно»¹, — пишет профессор Московской духовной академии А. И. Иванов.

¹ «Журнал Московской патриархии», 1956, № 5, стр. 66.

Практически православные богословы фальсифицируют естественнонаучные данные, стремятся использовать их в своих интересах. А если им это не удастся, они говорят о границах науки, о несовершенстве человеческого разума, его неспособности познать «высшие» истины божественного откровения.

Таким образом, православные теологи в попытках примирить науку и религию также обращаются к теории двойственной истины. Их форма использования идеи о двух истинах во многом сводится к томистскому принципу подчинения научной истины (как низшей) «божественной» и абсолютной (как высшей). В условиях бурного развития научно-технической революции, поразительных открытий науки во всех ее областях богословы пытаются поставить границы познанию, объявляют науку некомпетентной в решении общемировоззренческих проблем. Фальсифицируя научные достижения, они заявляют: «... наука сама приходит к заключению, что мир, постигаемый нашими чувствами, не есть единственный. Есть другой мир, существующий вне нашего научного сознания, непосредственно нам недоступный, который полностью мы никогда своим умом постичь не сможем, но существование которого доказывается всеми явлениями практической жизни».

Следовательно, провозглашая, что наука и религия имеют свои специфические области (мир земной и мир другой), теологи опять-таки не могут не прийти к заключению о том, что мир духовный стоит выше и оказывает влияние на мир земной, иначе они встали бы на позиции дуализма, который отрицается церковью. Без утверждения теологического монизма рухнет сама правомерность существования церкви в земном мире. Вследствие этого теологи не могут быть последовательны и в признании двух истин.

Современные условия объективно вынуждают богословов признать научную истину и ее достижения наряду с божественной истиной. Но такое признание двух истин отнюдь не означает, что они изменили свое прежнее отношение к науке, к научной истине. Согласиться с автономным, независимым от религии, развитием науки, признать автономную и противоречащую «слову божью» научную истину теологи не могут. Поэтому, выдвигая тезис о признании двух истин,

они фактически отрицают принцип двух истин и становятся на позиции теологического монизма. Стремление во что бы то ни стало сохранить право религии на истину веры неминуемо вынуждает теологов становиться на позиции отрицания научной истины. В теологической трансформации теория двух истин выступает как форма приспособления богословия к условиям сегодняшнего дня.

Таким образом, попытки доказать «непротиворечивость» науки и религии, стремление примирить их и в этом «достигнутом примирении» подчинить науку религии, несмотря на некоторые нюансы, характерны для всех направлений современного христианства.

В условиях, когда стало невозможно прямо отрицать научную истину на том лишь основании, что она противоречит истине Священного писания, форма теории двойственной истины отлично служит для маскировки истинного отношения поповщины к науке и поэтому пользуется большой популярностью среди представителей различных направлений современного духовенства.

* * *

*

Теория двойственной истины находит свое признание и у мусульманских теологов.

Здесь следует заметить, что вопрос о взаимоотношении ислама с наукой, о формах решения проблемы веры и знания в исламе вообще недостаточно еще разработан и мало освещен в нашей литературе. Однако данная проблема нуждается в освещении и приобретает особо важное значение в настоящее время, когда идеологи ислама под влиянием развития науки пересматривают свое отношение к проблеме веры и знания. Несмотря на то что в формах приспособления мусульманских теологов к науке много общего с христианскими апологетами, все же специфичность ислама вносит свои, свойственные ему нюансы в эту проблему, в ее решение.

Проблема веры и разума появилась в исламе в первый же период его возникновения.

В условиях господства мусульманской религии кардинальный для средневековья вопрос о взаимоотношении веры и разума первоначально получил свое решение в форме религиозных споров. Наиболее зна-

чительным рационалистическим течением внутри ислама было течение мутазилитов.

Мутазилиты первыми выступили против догматики ислама, используя мощное оружие борьбы с примитивной верой, каким является человеческий разум. Главным принципом мутазилитской ереси является утверждение, что человеческое мышление в поисках истины должно быть свободно от божественного предопределения. «Большая заслуга мутазилитов заключалась в том, что они обратились к разуму (акль) как к критерию религиозного познания»¹, — писал французский исламовед А. Массэ.

Мутазилиты, подвергшие сомнению и критике основные догмы ислама, были объявлены еретиками. «Мутазилитов сунниты (направление ортодоксального ислама. — Б. А.) не считают мусульманами, а обычно именуют философами-атеистами и злокозненными еретиками»².

Отвергая догмат о божественном предопределении, мутазилиты верили, что человек — творец своих собственных поступков, без вмешательства аллаха. Они считали, что существует абсолютное добро и зло, указанные не аллахом, а разумом. Мутазилиты отвергали атрибуты бога, объявляя его чистым духом, подвергали сомнению вечность и несотворенность Корана, заявляя, что он — творение не божественное.

Мутазилитам принадлежит роль основоположников мусульманской рационалистической философии. Наибольшей силы рационализм достигает и развивается в учениях прогрессивных арабских мыслителей эпохи средневековья. Одной из форм защиты разума, науки, борьбы с религией и выступает теория двойственной истины, идея которой разрабатывалась многими прогрессивными арабскими философами.

В современных условиях под влиянием успехов науки, широкого распространения и влияния идей научного социализма, демократизма в странах мусульманского Востока идеологи ислама пересматривают свои взгляды на проблему взаимоотношения ислама и науки. Одна из специфических особенностей концепций взаимоотношения науки и религии, развиваемая

¹ А. Массэ. Ислам. Очерк истории. М., 1963, стр. 156.

² Н. А. Смирнов. Современный ислам. М., 1930, стр. 48.

арабскими философами и теологами, состоит в эклектическом сочетании разнородных теологических учений современности. Второй отличительной чертой является попытка поставить себя вне рамок материализма и идеализма, размыть объективную противоположность между средневековыми материалистическими концепциями арабских философов и теориями представителей современных идеалистически-религиозных течений.

Подобно католическим теологам мусульманские идеологи прибегают к утверждению о том, что, поскольку разум божественного происхождения, он не может и не должен противоречить догмам Корана. Более того, они заявляют: все, что наука раскрывает в природе, предначертано в Коране; наука узнает об этих тайнах постепенно, и это свидетельствует лишь о несовершенстве человеческого разума, о его способности постичь целиком «божественную тайну». «...Наука, — пишет известный сирийский общественный деятель Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, — за последние столетия обнаружила ряд [новых] истин и свойств... Но тщательный исследователь Корана найдет в этой книге, появившейся почти тринадцать столетий назад, прямые или косвенные указания на большинство таких открытий. Они до сих пор оставались под покровом тайны только для того, чтобы являть чудо Корана...»¹

Конечно, несостоятельность такой аргументации легко разоблачается. Однако посредством этой аргументации мусульманские идеологи пытаются утвердить признание одной лишь «высшей», «божественной», истины, ступенью познаний которой является научная истина.

В настоящее время, когда наука сделала величайшие открытия, опровергающие догмы веры, перед защитниками религии встает во весь рост задача всячески приспособиться к науке, придать исламу более или менее «научообразный» вид. Мусульманские реформаторы откровенно говорят о необходимости согласования с научными данными исламского вероучения, о необходимости подчинения и подновления в свете данных науки аятов Корана.

¹ Абд ар-Рахман аль-Кавакиби. Природа деспотизма и гибель порабощения. М., 1964, стр. 22.

Вот, например, как определяет необходимость согласования Корана с наукой известный мусульманский теолог Надим аль-Джиср. В своей книге «Ислам перед наукой и философией» он пишет: «Необходимо сконцентрировать в одном месте в Коране все те аяты, которые свидетельствуют о бытии Аллаха, для того, чтобы мысль не расплылась в их поисках в Коране, и... правильнее было бы изучать эти аяты в свете науки и философии, чтобы наши доказательства бытия Аллаха были более убедительны»¹.

Итак, сначала «согласовать» аяты с данными науки, а затем использовать их для доказательства бытия аллаха. Вот к чему сводится стремление как Надим аль-Джисра, так и многих других модернизаторов ислама. А если такой подход к изучению Корана отсутствует, то «естествоиспытатели ничего не узнают об Аллахе», заявляет аль-Джиср. «Знания» же об аллахе, по его мнению, можно получить лишь из аятов, обработанных в свете данных науки.

Итак, заколдованный круг. Но очевидно одно — если раньше наука отвергалась исламом как нечто недостойное внимания, «греховное», то теперь необходимость знакомства с наукой, с ее достижениями является непременным требованием для духовенства. Без знаний духовенство пребывает в невежестве, оно не может постичь без знаний и тайн аятов.

Итак, поскольку вера нуждается в подкреплении ее наукой, необходимо, говорят модернизаторы ислама, заниматься изучением естественных наук; это даст возможность более «разумно» использовать ее достижения в интересах ислама.

Еще более откровенные мысли о необходимости согласования исламского вероучения с наукой высказывает в сравнительно недавно вышедшей в Турции книге «Изучение Корана методом точных наук» инженер Мехмет Шюкрю Сезер. Он призывает мусульманских реформаторов пересмотреть взгляды на ислам, приспособить его к требованиям жизни, а «приспособленный», «обновленный» ислам поставить рядом с наукой. «Ныне служители культа, чтобы познать истину, познать Аллаха и чтобы дать знания народу об Аллахе, обязаны найти путь сотрудничества с наукой. Это

¹ *Надим аль-Джиср. Ислам перед наукой и философией. Каир, 1957, стр. 89 (на арабском языке).*

пожелание не плод моего домысла, это повеление самого Аллаха»¹, — пишет Мехмет Шюкрю Сезер. Он откровенно говорит о причинах модернизации ислама в настоящее время: «Моя же главная цель — обеспечить наиболее быстрым темпом нашу экономическую самостоятельность, достигнуть уровня современной цивилизации и даже превзойти ее. Средство для этого — поднятие культурного уровня народа... А это возможно при условии ликвидации вековой вражды между сторонниками религии и науки»².

Борьба между наукой и религией, по мнению Сезера, наносила большой ущерб экономической жизни. Пока не будет признан принцип единства религии и науки, утверждает он, не может иметь место нормальное экономическое развитие общества. Путь к такому сотрудничеству Сезер усматривает в том, чтобы в мечетях изучались основы точных наук, в то же время в светских школах должно быть введено преподавание курса богословия.

Сезер подобно аль-Джисру утверждает, что Коран свидетельствует о непротиворечии исламского вероучения и науки. При изучении аятов Корана, говорит он, можно познать все основные законы точных наук. Так, например, аят Корана гласит: «Те, которые не знают аятов, те, сами того не сознавая, приближаются к пагубному концу». Комментируя содержание процитированного, Сезер пишет: «Суть этого аята не является фразой Корана, как это было принято думать до настоящего времени. Этот и подобные аяты суть естественные законы, составляющие по сути основу науки». Придерживаясь этой точки зрения на Коран, Сезер объявляет, например, законы Менделя аятами аллаха. «Путем изучения законов Менделя — аятов Аллаха вы сможете иметь большой выигрыш»³, — поучает он.

Итак, Коран надо подкрепить наукой. Иначе трудно утвердить его «истинность», трудно заставить верить в него. Лучший выход из этого положения Сезер видит в том, чтобы отнести Коран к числу истин, не противоречащих науке.

Сама жизнь объективно вынуждает реформаторов

¹ *Mehmet Sukrü Sözer*. Kur'anda Müsbet ilim, v. II. Ankara, 1964, p. 4.

² Там же.

³ Там же, стр. 38.

ислама приспособлять веру к требованиям земной жизни. Прогресс общества, связанный с развитием науки и техники, побуждает идеологов ислама приспособлять религию к нуждам времени. Если раньше для богословов был характерен отказ от земных дел, если раньше их помыслы устремлялись в область потусторонних «божественных», небесных проблем и вопросов, то в настоящее время насущные проблемы земного бытия вынуждают их резко повернуться к делам «грешного мира». Более того, они стремятся найти в нем опору себе. «Аллах в своем Коране пишет: «Я сотворил людей для того, чтобы они благоустроили земной мир», — утверждает Сезер, критикуя реакционно настроенных богословов, выступающих против реформы ислама. «Коран спущен на землю не ради «того света», а ради земного мира. Поэтому, если будут выполняться на земле указания Корана о следовании науке и знаниям, тогда не будет необходимости беспокоиться за потусторонний мир»¹, — заключает он.

Доказательство «непротиворечия» ислама науке, согласование веры с разумом, науки с религией являются определяющим принципом в решении проблемы взаимоотношения ислама и науки для современных модернизаторов ислама. Упомянутый выше Надим аль-Джиср, например, заявляет, что борьба науки с религией не обоснована, так как «между шариатским и материальным представлениями о жизни, природе нет противоречий»².

Поскольку разум есть творение бога, заявляют мусульманские теологи вслед за католиками, он не может противоречить вере, религии. Однако разум, говорят реформаторы ислама, по отношению к духовному занимает подчиненное положение, разум ограничен в понимании истины, а потому истинное понимание вещей недоступно разуму. Так, Надим аль-Джиср пишет: «Истинное познание тайн божественного откровения недоступно разуму, так как разум ограничен в понимании истины». «Дух, божественное стоят выше разума». «Разуму доступны лишь истины жизни, а ис-

¹ М. S. Sözer. Kur'anda Müsbet ilim, v. I, p. 19.

² Надим аль-Джиср. Ислам перед наукой и философией, стр. 70.

Тины ислама открываются в вере, в откровении»¹. Как видно, вопрос об отношении науки и религии мусульманские теологи решают так же, как и христианские апологеты. Задачу и ценность науки аль-Джиср усматривает в ее необходимости для «доказательства бытия божьего». По его мнению, сама наука должна подтверждать истинность религии, веры. «Знание является пониманием всего того, что является в религии тайным, мудростью и суждением»², — пишет Джиср, впадая в противоречие с им же самим выдвинутым тезисом об ограниченности и несовершенстве научного познания. Но эта противоречивость не случайна и является объективным следствием попыток примирить непримиримое — веру и разум, науку и религию.

Здесь следует заметить, что мысли о необходимости примирения ислама и науки высказываются наиболее прогрессивной частью мусульманского духовенства, недовольного тем, что ортодоксальная часть мусульманского духовенства, впадая в аскетизм, не признавая ни науку, ни веяния нового времени, тянет назад общество. Прогрессивное крыло реформаторов выступает с резкой критикой в адрес ортодоксального духовенства. «Я знаю многих проповедников и мулл, которые все еще в своих речах с амвона ю потустороннем мире и светопреставлении говорят так, как будто они уже побывали там и получили поручение рассказывать о том, что они якобы видели, будто они имеют полномочия делить людей на тех, которые пойдут в рай, и тех, которые пойдут в ад. Они так подробно рассказывают о том, выполнение чего и оценка чего находятся лишь в компетенции Аллаха»³, — пишет Мехмет Шюкрю Сезер.

И «если вы спросите у этих проповедников, — продолжает Сезер, — не будет ли более полезным, если вы расскажете в своих проповедях о пользе бензина и значении мотора, потребляющего этот бензин, то они сразу же заявят вам, что они не хотят касаться вопросов, связанных с техникой и промышленностью, они заявляют, что желающие изучить эти вопросы пусть

¹ *Надим аль-Джиср*. Ислам перед наукой и философией, стр. 70, 71.

² Там же, стр. 70.

³ *M. S. Sözer. Kur'anda Müsbet ilim*, v. I, p. 19.

идут в ремесленные училища. Мечеть существует не для этого. Мечеть — священное место»¹. Такие заявления проповедников, по мнению Сезера, только препятствуют техническому прогрессу, и надо добиться того, чтобы светские науки изучались в духовных заведениях, а богословие — в университетах.

Характеризуя отношение мусульманских теологов к проблеме взаимоотношения веры и разума, следует принять во внимание и тот факт, что для большинства философов Востока в настоящее время характерно стремление отделить веру, которая основывается на случайных представлениях или общинных верованиях, т. е. наивную веру, от веры как источника интуиции, откровения. Вера в ее наивном смысле, как отмечает в настоящее время большинство представителей науки и философии мусульманского Востока, мешает прогрессу, является реакционной. Этим и объясняется их стремление модернизировать проблемы веры, а следовательно, пересмотреть свое отношение к вопросу взаимоотношения веры и разума, науки и религии; именно этим можно объяснить их стремление подчеркнуть возрастающую роль разума, науки как необходимых средств на пути достижения успехов в прогрессивном развитии общества.

Принимая науку как мощный фактор преобразования жизни, как средство борьбы за прогресс, за развитие социалистических и демократических идей, представители прогрессивной мусульманской философии выступают ныне за союз с наукой. «Если бы человеческий разум не отражал адекватно природу, то человек не мог бы правильно действовать в ней»², — отмечает, например, известный арабский философ Юсуф Карам в своей книге «Разум и бытие». И далее он пишет: «Восприятие материального мы не можем создать при помощи духовного»³, а поэтому разум имеет материальное начало.

Но в условиях господства идеалистического, религиозного мировоззрения философам не удастся перескочить через дуализм веры и знания, через необхо-

¹ M. S. Sözer. Kur'anda Müsbet ilim, v. I, p. 19.

² Юсуф Карам. Разум и бытие. Каир, 1956, стр. 92—93 (на арабском языке).

³ Там же.

димось признания истины науки и религии. Так, К. Ю. аль-Хадж, известный ливанский философ, желая примирить науку и религию, не находит ничего лучшего, как прибегнуть к дуализму Декарта, повторяя декартовское решение проблемы веры и знания¹. Поскольку человек благодаря своему телу, говорит аль-Хадж, «есть материя, подобно природе, в которой оно пребывает», то философский материализм оправдан и наука служит для удовлетворения материальной стороны природы человека. Оружием же познания окружающего мира является разум. И поэтому основным требованием всякой философии должна быть вера в могущество человеческого разума. Но человек наделен и второй стороной, а именно психической, идеальной, а отсюда — необходимость веры. Вера, согласно аль-Хаджу, является и основанием отношения человека к миру. В человеке, утверждает он, существует независимо от разума какое-то внутреннее отношение к вещам, которое интуитивно постигает бытие. «При решении больших проблем, — пишет аль-Хадж, — разум нуждается в начале неразумном»².

Таким образом, дуалистические трактовки веры и разума в конечном итоге приводят к агностицизму, к стремлению увести из-под контроля науки область мировоззренческих проблем, ставя границы науке, разуму. Следовательно, даже самые прогрессивные побуждения неизбежно толкают идеологов классового общества к пропаганде религии, к компромиссу с религией, к провозглашению союза науки и религии. «...Истинная религия никогда не чинит препятствия знанию...»³ — утверждают мусульманские философы.

Необходимость высвободить место для веры, обосновать ее право на существование заставляет идеологов ислама суживать, ограничивать область науки, объявлять разум несовершенным, неединственным орудием познания окружающего мира. Утверждая, что невозможно обосновать рациональными методами «истинность» религии, они приходят к доказательству

¹ Дуалистические концепции веры и разума (Декарт, Ибн Рошд и др.) в последнее время приобрели большую популярность в современной арабской философии.

² Цит. по: «Современная философия и социологическая мысль стран Востока». М., 1965, стр. 160, 170.

³ См. там же, стр. 171.

того, что наука принципиально не может достоверно установить истинность или ложность некоторых понятий, даже относящихся к сфере науки. Объявляя бессмысленными попытки решить метафизические проблемы, идеологи ислама приходят к выводу, что наука не в состоянии, она некомпетентна решить ни одну из общемировоззренческих проблем.

Пытаясь спасти, увести ислам из-под разрушающего влияния науки, мусульманские теологи доказывают правомерность разделения сфер влияния науки и религии, говорят о двух «книгах» — Коране и природе, написанных единым аллахом и не противоречащих в силу этого друг другу. Они обосновывают существование двух истин: истины науки и истины ислама.

Ислам и наука, заявляют мусульманские теологи, — это две обособленные, самостоятельные, суверенные области, не имеющие никаких точек соприкосновения и потому не вступающие в конфликт одна с другой. Вера и разум, наука и религия, утверждают они, имеют особые цели, специфические области; наука и религия представляют разные стороны духовной деятельности человека. Поэтому бессмысленно противопоставлять эти две области. «Наука не может поколебать веру, поскольку наука и религия относятся к различным сферам»¹.

Вместе с тем это разделение сфер влияния науки и религии не мешает мусульманскому духовенству «подкреплять» догмы ислама ссылками на современное естествознание. Наука, вещают они, по самой своей природе призвана доказывать истины ислама, относящиеся к более высокому порядку; истины ислама «сверхъестественны», «сверхнаучны».

Понимая всю наивность и бесполезность отрицания науки и научных данных в наше время, мусульманские богословы идут на «союз» с наукой, на признание науки. Изучение науки, говорят они, необходимо, поскольку она «есть дар самого Аллаха». Ее изучение — веление самого аллаха, заявляют мусульманские теологи, не забывая в то же время и о земных делах. Наука необходима прежде всего для подъема материально-технического уровня общества, для того, чтобы «му-

¹ *Тауфик ат-Тавиль*. История борьбы науки и религии. Каир, 1958, стр. 241—242 (на арабском языке).

сульмане, изучившие науки, обогнали европейцев»¹, — пишет Шейх Тантави Джухри.

Понимая, какой вред нанесло враждебное отношение ислама науке, реформаторы ислама в настоящее время прилагают все усилия, чтобы показать совместимость ислама и науки. Они ссылаются при этом на авторитет самого пророка. Кстати, в свое время они, беспощадно расправляясь с прогрессивными деятелями науки, уничтожая величайшие достижения человеческого гения, прикрывались тоже именем пророка, который якобы был страстным пропагандистом научного знания. Мехмет Шюкрю Сезер пишет, например: «Когда у пророка спросили: «Почему он так настойчиво рекомендует изучать науки? Разве науки более полезны, чем Коран?», — пророк ответил: «Разве может быть какая-либо польза от Корана без науки?»².

Да, в настоящее время, когда мусульманские богословы ясно видят всю беспредметность пропаганды религии без подкрепления ее положениями науки, видят, что без согласования с наукой, переставшей быть, как некогда мечтали теологи ислама, «покорной дочерью ислама», уже невозможно удержать свой авторитет на «земном мире», они «подгоняют» ислам под науку, представляя его как самую передовую, «научную» религию.

Мусульманским реформаторам, конечно, хорошо известны те времена из истории ислама, когда богословие всеми доступными ему средствами, судом и расправой старалось пригнуть к земле человеческий гений. Но эти времена канули в прошлое, сейчас требуется новое отношение к науке. И современное мусульманское духовенство исходит из признания союза с наукой, обращается в этих целях к теории двойственности истины. Однако сама концепция о существовании двух независимых истин, ее толкование мусульманскими теологами, формы и методы ее использования приспособлены ими так же, как и в христианстве, для главной своей задачи — для принижения науки и возвышения веры.

¹ Шейх Тантави Джухри. Коран и современные науки. Каир, 1923, стр. 25—26 (на арабском языке).

² M. S. Sözer. Kur'anda Müsbet İlim, v. II, p. 55.

Характеризуя отношение различных направлений современного богословия к науке, можно сделать вывод о том, что курс современного богословия на союз с наукой на деле означает принижение и извращение данных естествознания. Признавая на словах права науки на самостоятельное существование, современные фиденсты на деле ограничивают ее познавательные возможности, отрицают объективную ценность и предельно сужают ее социальную роль. В конечном итоге они теперь, как и прежде, стремятся поставить науку на службу вере или вовсе отказываются от нее в пользу последней. Поэтому теория двойственной истины, к которой прибегают теологи для защиты и обоснования религии в условиях активного развития науки, не может быть ими последовательно использована. Однако различные концепции, обосновывающие существование научной истины наряду с божественной, признающие автономию и науки, и религии, в современных условиях выгодны защитникам религии. Они стараются, как и раньше это делали идеологи религии, поддержать и отстоять их.

Но, признавая две истины — научную и религиозную, защитники религии не отказались от принципа подчинения научной истины «высшей» божественной истине. Такое отношение к науке роднит различные направления современного богословия, несмотря на некоторые их различия в подходе к решению проблемы взаимоотношения разума и веры, науки и религии.

Так, современный католицизм, следуя фактически линии Фомы Аквинского в вопросе взаимоотношения науки и религии, разума и веры, продолжает говорить о принципе гармонизации. Но существо католического принципа не сводится просто к признанию разумности религиозной веры. Сущность этого принципа заключается в примирении науки с религией, в подчинении разума религиозной вере, в подчинении рационального иррациональному.

К этому же сводится в конечном итоге и принцип параллельных плоскостей, выдвигаемый протестантскими теологами, которые в отличие от неотомистов на первых порах противопоставляют науке, разуму ре-

лигию и веру. С точки зрения протестантских теологов, принцип разумности религиозной веры совершенно несостоятелен. Но это отнюдь не означает, что они готовы отвергнуть противоречащую разуму религиозную веру. Именно поэтому их расхождения с неотомистами касаются не существа дела: и те и другие утверждают превосходство религии над наукой, веры над разумом. То же самое можно отнести и к православию, и к исламу. Таким образом, можно считать, что принцип непротиворечивости веры и знания, его действительное содержание, его сущность — подчинение науки религии, разума вере, рационального иррациональному — лежит в основе отношения современного богословия к науке.

Несостоятельность же богословских ссылок в попытках «примирить» науку и религию на учение о двойственности истины является еще одним ярким свидетельством всего обскурантизма современного богословия.

Заключение

Подводя итог исследованию в целом, следует отметить, что марксистско-ленинский анализ теории двойственной истины прежде всего требует строгого конкретно-исторического подхода к ее изучению. Только учет всего комплекса социальных условий, породивших теорию двойственной истины, характеристика того направления в истории философской мысли, интересы которого она выражала, позволяют раскрыть ее действительное содержание, большую прогрессивную роль, которую эта теория сыграла в развитии свободомыслия и науки при всей своей непоследовательности и ограниченности.

Теория двойственной истины исторически возникла и сложилась как реакция зарождавшегося естествонаучного мировоззрения на засилье религиозной идеологии во всех сферах общественной жизни в период средневековья. Но факт ее появления не объясняется только этим. Можно считать, что теория двойственной истины явилась объективным следствием из создавшегося положения науки в условиях безраздельного господства церкви и религиозного мировоззрения.

Условия времени наложили на нее, как, впрочем, и на все остальные процессы и явления этой эпохи, свой отпечаток. Этим объясняется ее компромиссный характер, выразившийся в признании двух истин: научной и теологической. Философские концепции ее сторонников дают право полагать, что такое признание было своеобразной данью тому времени, тем условиям, в которых невозможно было открыто отрицать всякую религию. Об этом свидетельствует, с одной стороны, большая популярность и прогрессивная роль, которую сыграла теория двойственной истины в истории борьбы свободомыслия с религиозной верой, и, с другой стороны, глубокая ненависть официальной церкви к теории двойственной истины, с которой она боролась на всем протяжении ее существования.

Несомненно, компромиссность теории двойственной истины была продиктована не только и не столько логическими соображениями, сколько вызвана социальной обстановкой, о чем говорит и тот факт, что к данной теории ученые и философы продолжали обращаться на протяжении нескольких столетий. Более того, стремление в условиях, когда церковь подчинила себе и умственную жизнь человека, поставить вопрос о существовании научной истины вопреки теологической было, несомненно, прогрессивным явлением. Теория двойственной истины, исходившая из предположения о том, что истинное в науке ложно в религии и наоборот, была определенным шагом в развитии познания, содержала зерно относительной истины, опровергая полностью положения религии с позиций разума.

Вместе с тем нельзя не отметить и того факта, что теория двойственной истины в силу своей противоречивости и компромиссности объективно дала возможность использования ее различными социальными силами в различных целях.

Как было показано, она использовалась как оружие борьбы за эмансипацию науки в условиях господства церкви прогрессивными силами. Под ширмой признания двойственности истины церковные круги предприняли попытку подчинить научную истину религиозной, поставить разум, науку на службу религии. Эту же линию продолжает и современное богословие, но уже более завуалированно. Несмотря на различный на первых порах подход к проблеме соотношения двух

истин — научной и теологической, принцип непротиворечивости науки и религии, если взять его действительную сущность — подчинение науки религии, разума вере, рационального иррациональному, — лежит в основе отношения современного богословия к науке.

Непоследовательность и ограниченность теории двойственной истины, выразившиеся в постановке вопроса о правомерности существования наряду со сферой научного познания сферы религии, использовались и идеологами ставшего реакционным классом буржуазии уже для защиты религии в условиях неуклонно развивающейся науки. Двойственное положение буржуазии, нуждающейся как в науке, так и в религии, находит свое выражение в обосновании принципа полного отделения сфер влияния науки и религии, в отказе от рациональной критики религии в целях вывести ее из-под разрушающего влияния со стороны науки. Эту линию продолжают и современные апологеты идеализма и религии.

Теория двойственной истины, таким образом, как форма защиты автономии науки в условиях засилья религиозной идеологии с развитием научного познания, повышением социального престижа науки, ее роли в развитии общества исторически себя изживает.

Диалектика истории такова, что эту теорию берут себе на вооружение религия и идеализм, вынужденные защитить себя от научной критики, от успехов научного познания, не оставляющих места в природе для сверхъестественного. Но все их попытки примирить науку и религию, совместить научную и религиозную истины несостоятельны и обречены на провал. В действительности никаких двух истин быть не может. Это понимали и сторонники теории двойственной истины.

О логической несостоятельности теории двойственности истины говорит факт неизбежной противоречивости учений ее авторов и последователей, что является свидетельством того, что никакой компромисс, никакое сосуществование научного познания и религиозной веры не может быть. Наука и религия непримиримо враждебны друг другу. Никакие ухищрения современных софистов, повторяющих тезис о двойственности истины, заявляющих о мирном сосуществовании науки и религии, расположенных якобы в двух

параллельных плоскостях или сферах, ни на чем серьезном не основаны.

В действительности не может быть никакой речи о примиримости науки и религии. Религия и наука стоят на диаметрально противоположных позициях по всем вопросам.

Религия считает окружающий мир творением бога, а законы движения и развития мира объясняет действием неких потусторонних, сверхъестественных сил. Наука же решительно отвергает такой взгляд и доказывает, что мир по природе своей материален, развивается в силу присущих ему естественных законов и не нуждается ни в каком сверхъестественном вмешательстве.

Религия отрицает единство мира и настаивает на его двойственности, она утверждает, что наряду с нематериальным богом существует его творение — материальный мир. Наука доказывает, что мир един. Нет и не может быть ни одного факта, говорящего против основного положения материализма — материального единства мира.

Мир должен быть объяснен из него самого, так как ничего немирового не существует, доказывает наука.

Религия, отрицая возможность познания человеческим разумом «высших» божественных истин откровения, противопоставляет их как абсолютные научным истинам. Она объявляет божественные истины вечными, абсолютными, научные истины — преходящими, относительными.

С точки зрения науки относительная истина представляет собой объективно правильное отражение действительности. И именно потому, что относительная истина объективна, она является вместе с тем в определенных пределах также абсолютной истиной. «Быть материалистом, — писал В. И. Ленин, — значит признавать объективную истину, открываемую нам органами чувств. Признавать объективную, т. е. не зависящую от человека и человечества истину, значит так или иначе признавать абсолютную истину»¹.

Относительная и абсолютная истины образуют неразрывное единство. В. И. Ленин подчеркивал, что с точки зрения диалектического материализма не су-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 134—135.

существует непреходимой грани между относительной и абсолютной истинами, противоположность между ними относительна.

Весь опыт развития науки, и особенно науки XX в., убеждает в том, что вещей непознаваемых в природе не существует. Неизвестное вчера становится известным сегодня. Наука в процессе своего развития достигает объективной абсолютной истины, которая складывается из суммы относительных истин.

Непрерывное развитие науки дает нам возможность убедиться в достоверности научных знаний. Напротив, религиозные теории представляют собой систему неизменных положений — религиозных догм, не подтверждаемых практикой.

Научное познание мира — это непрерывный процесс. Познание и использование законов природы и общества служат интересам человечества. Всем своим содержанием наука отрицает религиозное мировоззрение. И никакие ухищрения защитников религиозной веры спасти ее с помощью учения о двух истинах не выдерживают критики.

В условиях ожесточенной борьбы идеализма против научной материалистической философии всякая попытка занять между ними среднюю линию, всякая попытка совместить науку и религию служит делу реакции. Нейтральность философа в отношении к религии, писал В. И. Ленин, «уже есть лакейство пред фидеизмом...»¹.

Объявляя разум неспособным решить основной философский вопрос, а следовательно, решить окончательно и вопрос о существовании бога, об истинности религии, объявляя науку неспособной дать объективную истину, современные защитники учения о двух истинах проповедают в конечном итоге агностицизм и релятивизм.

Иден В. И. Ленина об абсолютной и относительной истинах являются сильнейшим теоретическим оружием в борьбе как против релятивизма и агностицизма современной буржуазной гносеологии, так и против догматизма современных теологов с их утверждениями об абсолютной и вечной божественной истинах. Все они совершенно игнорируют исторический процесс по-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 365.

знания истины. Религия, даже самая «научнообразная», никогда не давала и не в состоянии дать истину. Напротив, история религии является историей идеологических препятствий, возводимых реакционными общественными классами на пути социального и культурного прогресса человечества, она есть история средств, приемов и методов, с помощью которых реакционные идеологи старались и стараются затормозить, задержать, замедлить движение общества вперед.

Гносеологическая несостоятельность попыток примирить науку и религию с помощью учения о двойственности истины особенно наглядно проявляется в свете марксистско-ленинской теории познания. Диалектический материализм решительно отвергает двойственность или множественность истины. Нет и не может быть двух или нескольких истин о природе одного и того же явления. Истина как процесс верного отражения объективной действительности в сознании человека может быть только одна.

Марксистско-ленинское учение об истине выбивает почву из-под ног всяких идеалистических спекуляций вокруг теории двойственной истины. Вместе с тем анализ этого вопроса в историческом плане позволяет разграничить теорию двойственной истины как форму эмансипации и автономизации науки и естественнонаучного мировоззрения в условиях безраздельного господства религиозной идеологии, как тенденцию к материализму и современные учения о двух истинах как способ протаскивания идеализма, фидеизма, поповщины в условиях бурного развития науки, и прежде всего естествознания, в условиях обострения классовой борьбы, идеологических диверсий империализма.

Именно это разграничение должно явиться методологической основой для придания большей остроты, наступательности нашей пропаганде, что позволит своевременно разоблачать софистические ухищрения современных апологетов религии и идеализма, пытающихся использовать старую теорию двойственной истины с целью защиты религии в новых исторических условиях.

Введение	3
<i>Возникновение и эволюция теории двойственной истины</i>	8
Исторические предпосылки и философская основа теории двойственной истины	—
Теолого-философская реакция на теорию двойственной истины	32
Роль теории двойственной истины в истории философской мысли	41
<i>Теория двойственной истины в современной буржуазной философии и теологии</i>	61
Проблема взаимоотношения науки и религии, знания и веры в современной буржуазной философии и теории двойственной истины	—
<i>Теория двойственной истины и современная теология</i>	98
Заключение	122

АЛИЕВА, БАЙЖАТ АКБУЛАТОВНА
ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ

Редактор М. П. ФЕТИСОВА
Младший редактор В. И. КОЗЛОВСКИЙ
Оформление художника Ю. В. МЕЩЕРЯКОВА
Художественный редактор В. А. ЗАХАРЧЕНКО
Технический редактор М. Н. МАРТЫНОВА
Корректор В. И. ПАНТЕЛЕЕВА

Сдано в набор 24 августа 1971 г. Подписано в печать 25 октября 1971 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 6,72. Учетно-издательских листов 6,87. Тираж 5000 экз. А02591. Заказ № 1521. Цена 69 коп.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15. Типография № 32 Главполиграфпрома. Москва, Цветной бульвар, 26.

