



А. С. КОЛЕСНИКОВ

Свободомыслие Бертрانا Рассела

<Фрагменты>

Введение

Атеизм обычно был идеологией передовых, прогрессивных сил и классов общества, заинтересованных в социальном и научном прогрессе и потому отвергавших религию как его идейный тормоз. Современный буржуазный атеизм, наследуя положительные традиции, вместе с тем наследовал и ошибки прошлого: механицизм и метафизику, просветительскую созерцательность, абстрактный гуманизм, оторванность от народных масс, неумение вскрыть социальные корни религии и пути ее преодоления, а также вытекающую отсюда ограниченность, непоследовательность и наивность в критике.

Научный анализ ограниченности и непоследовательности современного буржуазного атеизма чрезвычайно важен и актуален как с точки зрения разработки истории атеизма, выяснения качественного отличия марксистского атеизма от буржуазного, так и в плане борьбы с современной буржуазной идеологией и задач атеистической пропаганды в современных условиях.

Философские взгляды Рассела составляют яркую страницу в истории современного буржуазного атеизма и свободомыслия. Их анализ помогает выявить общие тенденции развития буржуазного атеизма, показать присущую ему противоречивость и непоследовательность.

Эволюция философских взглядов и политических убеждений Рассела отражает противоречивость, свойственную большинству крупных современных буржуазных философов и ученых.

Был ли Рассел бунтовщиком или консерватором, трезвым математиком или скептиком, атеистом или агностиком? Видимо, на эти вопросы трудно дать однозначный ответ. В мировоззрении Рассела

можно выявить противоположные точки зрения в его отношении ко многим проблемам. И если у Рассела наблюдается сочетание идеалистических воззрений со стихийно-материалистическими и рациональными концепциями, а атеизма с уступками религии и мистике, то это результат воздействия на философа интеллектуальной атмосферы Англии конца XIX — начала XX в. Философия Рассела, его противоречивое мировоззрение были своеобразным отражением тех идей, которые выдвинул XX в., и вместе с тем это была реакция на крушение системы буржуазного мышления XIX в.

Зарубежные исследователи и биографы творчества Рассела единодушно сходятся в оценке Рассела как атеиста, однако с некоторыми оговорками. Одни считают, что Рассел был убежденным атеистом и противником всевозможных религий; другие пытаются как-то отделить его атеизм от его философии и доказать, что первое не имеет никакого отношения ко второму; третьи, абсолютизируя непоследовательность высказываний Рассела и его философии, пытаются найти у него религиозно-мистические и религиозно-реформаторские идеи.

Взгляды Рассела представляют собой противоречивое явление. У этого мыслителя мы видим парадоксальное несоответствие между мировоззренческой позицией незаурядного ученого и ее теоретическим обоснованием, между характером поставленных проблем и методами их решений.

Рассел, будучи одним из представителей буржуазного свободо-мыслия и атеизма эпохи империализма, унаследовал богатые традиции европейского рационализма и просвещения и пытался их применить к насущным проблемам борьбы с религией в современных ему условиях. Но этот атеизм, потеряв революционный дух, выродился в буржуазную борьбу с религией, в индивидуалистический бунт немногочисленного слоя интеллектуалов против догматизма, авторитаризма, аморализма церкви в капиталистическом обществе. Философской базой этих выступлений буржуазного атеизма являются, как известно, уже не материализм и рационализм, как это было в XVII–XIX вв., а различные направления идеализма. Борясь с религиозными мистификациями, представители буржуазного атеизма сами оказывались во власти идей и теорий, мистифицирующих закономерности общественной жизни, искажающих сущность религии и потому с неизбежностью уводящих от реальной борьбы за духовное раскрепощение человека.

Хотя подобные недостатки были присущи в определенной мере и Расселу, тем не менее его аргументы в пользу атеизма оказали огромное влияние на многих представителей буржуазной интеллигенции.

Свободомыслие Рассела помогает отойти от религии в первую очередь левоориентированной интеллигенции, которая в результате своего политического выбора и симпатий к атеизму оказалась вытесненной из традиционной религиозной общины. Желание этой интеллигенции самоопределиться, ее поиски, направленные на устранение бедности, голода, эксплуатации, в определенной мере находят отклик во взглядах Рассела. Это своеобразная форма пробуждения интеллигенции от религиозно-мистического сна, форма превращения сознания, освобожденного от религиозной идеологии, в сознание светское, это, наконец, соединение опыта традиционного буржуазного атеизма с опытом гуманистической веры. Идея Рассела — воспитать нового человека путем реформ традиций, привычек, интеллектуально-моральных преобразований совпадает с целями и задачами Всемирного союза свободомыслящих. На одном из его съездов (1967) английские делегаты заявили, что они ведут сейчас свою работу, обращаясь к идеям Рассела, используя его научные труды.

Рассел мог бы повторить слова Л. Фейербаха, что для него было важно «осветить темную сущность религии факелом разума, дабы человек мог перестать, наконец, быть добычей, игрушкой всех тех человеконенавистнических сил, которые испокон века, еще и до сих пор используются тьмой религии для угнетения людей»*. Гуманистическая доминанта проходит через все работы Рассела.

Подобные формы идеологической борьбы против клерикализма, против религии в ее современной форме, против откровенной мистики могут быть полезны для разрешения многих вопросов, типичных для сознания христианина, пытающегося в эпоху современной научно-технической революции и социального прогресса понять мир, человека и общество вне сферы религии** <...>

Эволюция философии Бертрана Рассела

Выявление теснейших связей, существующих между философией и науками, а также зависимости философских идей от религиозных представлений и этико-социальных построений составляет один из главных методологических принципов Рассела. И с этим можно согласиться, ибо характерно, что симпатии его всегда на стороне науки, а не религии, на стороне тех философских учений, ко-

* *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 516.

** Фрагменты монографии для этой публикации отобраны А. С. Колесниковым. Они отделяются в тексте символом <...> Сохранены названия разделов монографии. — *Прим. науч. ред.*

торые, опираясь на прогресс научного знания, способствовали ему, а не тех, которые использовали этот процесс в интересах религиозно-мистических спекуляций.

Указывая на «проходящую через всю историю противоположность между рациональным и мистическим»*, Рассел высказывается при этом как сторонник рационализма и критик крайностей мистицизма. Вместе с тем он не всегда принципиально проводит эту линию, иногда его рационализм выступает в защиту той же мистики, скрытой, однако, под «научной» формой позитивистской философии. Интересны в этой связи оценки, данные им милетским философам, а также Эмпедоклу, Анаксагору и Демокриту, как представителям научно-рационалистической философии, и противопоставление их взглядов философии пифагорейцев, подчинивших свои научные искания религиозно-мистическим спекуляциям.

Даже при «европоцентристском» подходе к истории философии во многом не правомерен выбор философов, включенных им в историю философии и совершенно игнорируемых. Так, он не уделяет никакого внимания таким материалистам и атеистам прошлого, как Толанд, Гартли, Пристли, Гольбах, Дидро, Гельвеций, Фейербах; не нашлось места Джордано Бруно и многим другим.

Рационализм Рассела делает его врагом всякого мифотворчества, религиозного фанатизма, церковного обскурантизма. Рассел неоднократно отмечал вредное, тормозящее влияние мифологии и религии на науку и на общественный прогресс. Таким было, как он показал, уже воздействие орфических религиозно-мистических представлений и религиозного фанатизма Средневековья, когда идеологическое господство принадлежало религии почти безраздельно. И в дальнейшей истории Европы церковь противостояла каждому новшеству, открытию, изобретению.

Свое отношение к религии Рассел распространяет и на многих философов-идеалистов. Будучи, например, приверженцем Платона, он называет его мистиком, а его философию — смешением интеллектуального и мистического. Главный представитель схоластики Фома Аквинский, заинтересованный не в исследовании истины, а в «предвзятой аргументации» и в подкреплении католического вероучения псевдорационалистическими аргументами, не заслуживает, по убеждению Рассела, быть «поставленным на одну доску с лучшими философами Греции или Нового времени»**.

Особенно философ иронизирует над Гегелем. И хотя он «согласен верить» в глубину философии Гегеля, которой нет у Канта, а также у Локка, Беркли, Юма и Милля, характеризуя его основную идеа-

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 51.

** Там же. С. 481.

листическую установку о тождестве бытия и мышления и развитии всего космоса в соответствии с законами разработанной им логики, Рассел замечает язвительно, что «вселенная постоянно изучала философию Гегеля», чтобы следовать ей.

Подводя итог своего анализа субъективизма, Рассел отмечает: «Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привел к тому, что бога подменили верой в бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм *субъективистского сумасшествия*, характерного для большей части современной философии (курсив мой. — А. С.)»*.

Острая критика различных крайностей идеализма уживается тем не менее у Рассела с субъективной философией. Он, например, классифицирует философские течения «или по их методу, или по их результатам». Поскольку «по их методу» он подразделяет философские концепции на «эмпирические» и «априорные», а с точки зрения «результатов» — на «реалистические» и «идеалистические», то собственные взгляды он рассматривает как «эмпирические» и «реалистические».

Несмотря на все стремления Рассела «превзойти» материализм и идеализм и занять «нейтральную» позицию, его концепция истории философии остается идеалистической. Он разделяет предрас судки относительно ряда основных понятий философии; идеалистически истолковывает новейшие факты физики и астрономии; схематизирует развитие философской методологии и истории философии, получая в результате две партии в методологии: «дедуктивно-материалистическую» (Пифагор, Платон, Ф. Аквинский, Спиноза, Кант) и «индуктивно-эмпирическую» (Демокрит, Аристотель, Локк и все эмпирики новейшего времени); придерживается агностицизма и скептицизма; неверно трактует материализм, отождествляя его с прагматизмом, инструментализмом и т. д. и т. п.; наконец, развивает концепцию истории, которая по сути своей антиисторична.

Недооценка Расселом прогрессивной историко-философской мысли приводит к тому, что его анализ истории философии подчиняется прежде всего доказательству истинности его, расселовских, философских положений, которые являются якобы «единственно научными» <...>

На путях к атеизму

Проблемы критики религии интересовали Рассела на протяжении всей жизни. Он занимался вопросами истории религии, опро-

* Там же. С. 826.

вергал доказательства бытия бога, анализировал психологию верующих, христианскую догматику и мораль, исследовал влияние религии на цивилизацию, выяснял значение «веры» и элементов религии, рассматривал соотношение логики и мистики, философии и религии, науки и теологии, пытался даже создать свою собственную «недогматическую» религию. Эти вопросы освещались философом в целом ряде монографий и большом количестве эссе. Многие его работы с яростью были встречены воинствующими теологами, вызвали большую полемику не только в среде философов и богословов, но и простых верующих.

В юности будущий скептик был верующим. В пятнадцать лет «одиноким, застенчивым и педантичным» юноша все еще верит в бога, ибо «аргумент первопричины» казался ему неопровержимым. В то же время он начал сомневаться в обоснованности религии, в атмосфере которой он воспитывался, и заинтересовался проверкой истинности религиозных догм. Скептическому отношению юноши к религии способствовал в это время и учитель-агностик, несколько месяцев занимавшийся его воспитанием. Свои сомнения юный Рассел записывал в дневник, используя греческий алфавит, чтобы случайно не раскрыли его антиклерикальных настроений. Многие из этих записей он впоследствии поместил в третью часть своей книги «Мое философское развитие» (1959).

Рассел вспоминает, как для него в это время были важны «История христианства» Мильмана, сочинения Гиббона, Конта, Данте, Макиавелли, Свифта, Бокля, Шелли. Будущий философ читал Байрона, Тенниси, Карлейля, Дж. С. Милля. Он практически принял на веру несомненность идеализма и пытался постичь материализм. Но во многом ему мешала вера в бога, ибо аргументация представлений о боге все еще казалась ему неопровержимой. Атеизм поэтов-романтиков, антиклерикализм упомянутых историков и философов, влияние Юма и естествоиспытателей конца XIX в. поколебали его веру в ценность религиозного мировоззрения. Рассел писал, что он старался совместить в некоей атеистическо-скептической комбинации «знание» XVII в., «веру» XVIII в. и «восторг» XIX в. Отказ от свободы воли был основан на несовместимости ее со всемогуществом бога. Придя к неверию в бога, он продвинулся к позиции, схожей с концепциями французских философов XVIII в., стал страстным рационалистом в отношении к религии. Он сожалел о потерянной религиозной вере и с дикой страстью почитал красоту природы и человека в интерпретации Дж. С. Милля. Рассел окончательно освободился от веры в бога в восемнадцать лет после чтения «Автобиографии» Дж. С. Милля, в которой он обнаружил небольшой отрывок, где доказывалось, что на вопрос: «Кто создал

меня?» — нельзя сразу ответить, ибо он сразу предполагает вопрос: «Кто создал бога?», который и показал ложность аргумента перво-причины и способствовал его свободомыслию. Влияние философии Дж. С. Милля на воззрения молодого Рассела было довольно ощутимым. Он признал его «крестным отцом в философии», а скептицизм относительно религии перерос в буржуазный атеизм, свободомыслие и антиклерикализм, который он пронес через всю свою долгую жизнь.

Учеба в Кембридже, интенсивные занятия логикой и математикой совмещаются Расселом с постоянной критикой религии. Будучи студентом, Рассел начинает увлекаться Гегелем. Позже он писал, что на время со странным удовольствием пытался создать в себе уверенность, что пространство и время нереальны, что материя — иллюзия, что мир действительно состоит из духовных вещей. Но вскоре он «обнаружил» у Гегеля вместо стройной системы «беспорядочную мешанину» и отбросил его философию. Затем Рассел обращается к доктрине Платона, полагая, что существует неизменный вечный мир идей, представленный нашим чувствам в виде точных копий действительного мира. Этот род «математического скептицизма», который Платон усвоил от Пифагора, привлекал Рассела недолгое время.

В 1898 г. начинаются его неореалистически-позитивистские искания. Некоторые философы считают, что именно решение религиозных вопросов привело юного Рассела к разрыву между его мыслями и верованиями окружающей викторианской аристократии. Изучение религии и взыскательность к своим собственным сомнениям ясно видны из записей, сделанных в молодости. Расхождение его с Кантом и Гегелем в конечном счете направлено на ликвидацию собственной религиозности, к расширению конфликта с религией путем логико-математического решения вопросов религии и теологии. Первые зрелые возражения против религии Рассел высказывает в «Критическом исследовании философии Лейбница» (1900). Логический анализ, неореализм и логический позитивизм окончательно ставят его на почву агностицизма и скептицизма в философии и критике религии.

Один из лидеров американского персонализма, протестантский философ Э. Брайтмен, писал о Расселе, что его «отношение к религии было достаточным для того, чтобы произошла пространная и довольно язвительная дискуссия»*. Эта дискуссия началась практически с первых работ философа. Его критика религии была «постоянной», что обнаруживает некоторое сходство с Юмом, ибо они

* The Philosophy of Bertrand Russell. Chicago, 1944. P. 539.

оба сохранили пожизненный интерес к проблеме религии и пожизненный скептицизм относительно «истин» религиозной веры.

Действительно, на смертном одре Юм не изменил своего отрицательного отношения к религии и последние часы перед смертью читал Лукиана и играл в вист. Он так же мало верил в бога, как и раньше. Примерно за полтора месяца до кончины Юма посетил писатель Дж. Босвелл (1740–1795) и взял интервью, названное Е. С. Моснером «наиболее сенсационной новостью XVIII столетия», в котором Юм подтвердил свое отрицание религиозной морали и неверие в загробную жизнь, поскольку никогда не придерживался какой-либо веры в религию с тех пор, как начал читать Кларка и Локка, хотя и был верующим в юности.

Таким образом, Юм стал скептически относиться к религии после чтения Локка и Кларка; Рассел отказался от веры в бога из-за «тривиального вопроса относительно причины первопричины»* после чтения книг Юма, французских материалистов и Дж. С. Милля. Видимо, в этом есть доля истины, но основа свободомыслия и атеизма Рассела кроется не только в чтении книг атеистов и выяснении вопроса причины бога.

В советской литературе В. Векшин считает основой атеизма Рассела то, что «он рос с чувством глубокой антипатии к церкви» и сохранил эту антипатию и тогда, когда «конфликт» Рассела перерос семейные рамки и стал конфликтом мыслящего человека с тупой «техникой лжи»**. Д. Ермоленко отмечает и разбирает его непоследовательность и недостаточность критики религии, исходящей только из философской ориентации. Е. Мизай полагает, что «социальная среда, характерная для Англии, историко-философская традиция, новые экономические отношения, обострившаяся классовая борьба и, отчасти, личные причины — вот истинные корни свободомыслия Бертрама Рассела»***.

Юношеские исследования аргументов свободы воли, бессмертия и первопричины бога, чтение литературы, связанной с объяснением тайн зарождения религии, христианства, ее догматики; знакомство со свободомыслием целого ряда философов, историков, поэтов и прозаиков; влияние свободомыслящих учителей, студенческий скептицизм, который переносится при исследовании математики, логики и на религию; усвоение скептицизма Юма, деизма Локка и английских материалистов; влияние идей философов-просветителей;

* Ibid. P. 540.

** Векшин В. Почему лорд Рассел не христианин? // Литературный Киргизстан. 1959. № 6. С. 88.

*** Мизай Е. Д. К вопросу об истоках свободомыслия и атеизма Б. Рассела // XX Герценовские чтения. Межвузовская конференция. Л., 1967. С. 56.

раннее знакомство с марксистскими теориями; общественно-политическая обстановка и ряд личных причин — все это приводит Рассела к свободомыслию и буржуазному атеизму. Другими словами, однозначной формулировки истоков свободомыслия и атеизма Рассела дать нельзя, но можно указать конкретные причины, послужившие для их выработки и закрепления.

Критика религии Расселом, по форме живая, яркая, страстная, богатая конкретным материалом, была противоречива и непоследовательна по своему содержанию. Это объясняется социально-политическими взглядами философа, непостоянством его философской ориентации. Антиклерикальные выступления мыслителя были тесно связаны с его субъективно-идеалистическими неопозитивистскими взглядами и агностико-скептическими воззрениями <...>

Наука и религия

Из рассуждений Рассела следует, что религия имеет догматический характер и под религией следует понимать всякую «догматическую претензию на абсолютную истинность» тех или иных положений, теорий и взглядов. Однако его определение религии слишком неопределенно и расплывчато.

Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» (1878) писал: «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»*. В классовом обществе «религия, — по словам В. И. Ленина, — есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством»**.

Неверная трактовка религии приводит Рассела так или иначе к ряду непоследовательных выводов, в частности к созданию собственной «недогматической религии», которая может быть принята как заменитель ортодоксальной религии. Философ охотно допускает, что «организованная религия» является одним из «важных элементов», направленных против таких явлений, как фашизм, ибо она имеет благосклонные доктрины гуманности, любви ближнего и права смиренного. Вначале Рассел, например, полагал, что социал-демократия не только политическая партия, основывающаяся на экономической теории, но и носитель «философии мира

* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 328.

** Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 1968. С. 142.

и развития человечества, короче — целой религиозной и этической системы»*.

Рассел сравнивает марксизм с религией. Однако всякая мессианская интерпретация научного коммунизма, как известно, была чужда К. Марксу и Ф. Энгельсу. Они признавали решающую роль в истории за пролетариатом не потому, что он унижен и беден как первые ученики мифического Христа, а потому, что внутренние противоречия капиталистического общества дали толчок к революционной борьбе рабочего класса, когда он стал осознавать свою историческую роль и перспективы, которые эта борьба открывает перед ним; потому что кризис капитализма проистекает из конфликта между общественным характером труда, процесса производства, от которого зависит жизнь трудящихся, и частнособственническим характером присвоения результатов этого производственного процесса. Во всем этом нет ни доли мессианства, а только анализ конкретной исторической ситуации, анализ в пользу пролетариата.

Факты непоследовательности, как и атеистические тенденции в философии Рассела, нельзя абсолютизировать. Он видит, что «все существующие *рабские, религиозные аргументы были созданы в поддержку рабства; в наши дни сходные аргументы основаны в поддержку капиталистической эксплуатации*. Почти все *традиционные жестокости и несправедливости были поддержаны религией*, вплоть до морального обмана общины, вынужденной изменить лицо (курсив мой. — А. С.)»**. Здесь философ пытается показать некоторые социальные корни религии, ее классовую направленность, но при этом ошибочно считает, что религия в итоге изменила общественное устройство.

Неправильное понимание источников религии приводит Рассела, например, к выводу, что «современная демократия наследовала силу от моральных идеалов христианства»; что мы обязаны христианству определенным отношением к личности, и это отношение является «чувством, касательно к которому наука стоит на нейтральных позициях». Явно абсолютизируя отдельные стороны христианской этики, «ранний» Рассел иногда выступал в пользу ее использования в образовании и жизни. Он считает мир «кое-чем» обязанным евангелиям, которые смогли бы сделать еще больше, «если бы они имели сильное влияние» и т. д.

Положительный взгляд на религию прослеживается в работах Рассела «Культе свободного человека» (1903), «Сущность религии» (1912), «Принципы социальной реконструкции» (1916), «Мисти-

* *Рёссель В.* Очерки из истории германской социал-демократической рабочей партии. Шесть лекций. СПб., 1906. С. 1.

** *Russell B.* Education and the Social Order. London, 1932.

цизм и логика» (1914), «Религия и церкви» (1916), «В чем моя вера» (1925) и в других эссе. Эта тенденция исчезает в поздних работах философа.

Очень своеобразной является работа «Сущность религии», в которой анализируются четыре элемента религии, а именно: чувство бесконечности; чувство единения; чувство покорности; чувство социальной справедливости.

Именно «чувство бесконечности» создает религию, «жизнь в целом», которая освобождает человека «от тюрмы страстных желаний и ограниченных мыслей». Это «освобождение дается религией», но без «сковывающих» догм; догмы становятся «сковывающими» как только санкционируют подчинение ложному порядку вещей*.

«Бесконечность» и «чувство единения» нераздельны. Эта особенность «бесконечности» — один из аспектов универсальности и беспристрастности человеческого переживания, считает Рассел. Другие чувства делают человеческую жизнь якобы ограниченной, эгоцентрической и индивидуалистической.

Душа человека является «странной смесью бога и животного», районом боя двух натур: одной — частной, ограниченной, эгоцентрической, другой — универсальной, бесконечной и беспристрастной. Ограниченная жизнь, которую человек разделяет с животными, связана с телом и взглядами на мир с точки зрения «здесь и теперь». Переживание бесконечности, или «чувствование» бога, выступает «в виде распространения света в туманном море» и ощущается как «внезапная красота среди спора... как ночной ветер в деревьях». Поэтому, например, пантеизм — «неудовлетворительная религия», ибо ему, как считает Рассел, не хватает универсальности и бесконечности. И, как истый богослов, он заявляет: безграничная природа души, божественная ее часть, является «принципом объединения в мире», а сама ограниченная личность, движимая желаниями самосохранения, сооружает тюремные стены вокруг неограниченной части нашей культуры <...>

Распространение научных взглядов, противоположных богословским, до сих пор, считает Рассел, несомненно, «делалось ради счастья»**. Эта «вера в безграничные возможности прогресса»*** и индустриализации, «скорее чем дарвинизм и библейская критика», вела к отрицанию религиозной веры. Рассел мастерски показывает всю важность вызова «коперниковской революции» теологии, догмам, унаследованным от невежества прошлых веков. Кеплер,

* *Russell B. The Essence of Religion // The Hibbert Journal. October 1912. P. 46–47.*

** *Russell B. Religion and Science. London, 1960. P. 178.*

*** *Russell B. Mysticism and Logic and other Essays. London, 1918. P. 35.*

Галилей не оставили никаких надежд теологам в космологических доказательствах бытия бога. Теория эволюции в лице Канта, Лапласа, Барнета, Бюффона, Ламарка подготовила дарвинизм, который «был жестоким ударом по теологии, как и коперниканизм». И хотя современная религия как-то приспособилась к доктрине эволюционизма, ее приспособление показывает слабость религиозных теорий целеполагания существования мира, а не их силу, на что она претендует. Телеология завела науку в тупик. Рассел всегда уважительно говорит о людях науки — Галилее, Копернике, Кеплере, Ньютоне.

Рассел выступает за авторитет науки против авторитета церкви. «Никакие кары, — пишет он, — не обрушиваются на головы тех, кто отвергает авторитет науки; никакие соображения выгоды не влияют на тех, кто его принимает. Он завоевывает умы исключительно присущим ему призывом к разуму <...> Авторитет науки <...> — утверждает Рассел, — как бы соткан из кусков и частичек, а не представляет собой, подобно канону католической догмы, цельной системы, охватывающей человеческую мораль, человеческие надежды, прошлую и грядущую историю вселенной. Авторитет науки высказывает свое суждение только о том, что в данный момент представляется научно установленным, а это составляет лишь крошечный островок в океане неведения». Церковный авторитет «провозглашает свои суждения абсолютно верными и неизменными во веки веков: суждения науки высказываются в порядке эксперимента, на основании вероятности, и признаются подверженными процессу изменения. Это порождает склад ума, весьма отличный от склада ума средневекового догматика» * <...>

Когда господствует мистическое настроение, нужды в логике мистицизм не испытывает. Как только оно падает, логика становится необходима для «желания сохранить исчезнувшую интуицию, или по крайней мере доказать, что это была интуиция». Поэтому «как логики <...> мы, — пишет Рассел, — можем допустить возможность мира мистики» **, так как мы не знаем всех связей явлений в реальном мире, хотя их и изучаем.

К подобному выводу его приводит интуитивизм, утверждающий, что должно быть некое знание общей истины, которое является независимым от эмпирической очевидности, т. е. «не зависит от данных чувств» ***. Интуиция, по Расселу, выступает в роли сырья «для познания через описания» или выводного знания. Другими словами, мистический инстинкт, иррациональное чувство, в ряде случаев

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 510.

** Essays in Philosophy from David Hume to Bertrand Russell. New York, 1959. P. 289.

*** Ibid. P. 308.

сливающимся с религиозным «откровением», входит в основу знания. Поэтому у Рассела так легко уживается буржуазное свободомыслие с идеализмом.

Позиция Рассела относительно мистического переживания довольно сложная и противоречивая. Он разработывал концепцию «безличной» вселенной, являющейся основой мистического переживания и религиозного чувства. Мистицизм у него эмоционально-этический, а не религиозный: «мистицизм должен быть рекомендован как отношение к жизни, а не как кредо относительно мира». Главную же для Рассела ценность мистицизм представляет в возможности открывать в человеке «универсальную любовь и радость» во всем, что существует, делать жизнь благородной, счастливой, свободной, и это независимо от вероучения, построенного на мистике.

Таким образом, стремление Рассела найти гуманистические формы достижения состояния или ощущения счастья было одним из побудительных мотивов критики им религии и атеистических исканий. Вместе с тем она вела объективно к защите мистики, когда мыслитель говорил о расширении опыта человека путем включения в него мистических переживаний, способствующих якобы появлению чувства всеобщей радости, любви и братства <...>

Критика Расселом доказательств существования бога

Рассела, обозначившего границы знания между неудовлетворяющими его естественными науками и теологией, при критике религии интересовало разрешение трех вопросов. Во-первых, в чем несостоятельность и вредность религиозных догм? Во-вторых, почему нельзя верить в бога и бессмертие души? В-третьих, верно ли, что Христос «самый лучший и мудрейший» из людей?*

Неосхоласт Ф. Коплстон, оценивая выступление Рассела против религии, отмечает, что, подобно Дж. С. Миллю, философ считает, что «зло и страдание в мире составляют непроверяемые возражения вере в бога», которого описывают как безгранично доброго и всемогущего. Рассел считает, что философия не может доказать или опровергнуть истинность религиозных догм и существования бога.

Он считает, что основная причина веры в бога есть то, что людей приучили верить в него с ранних лет в силу традиций. Более сильной причиной является «желание иметь ангела-хранителя»**. Проблема критики веры в существование бога разрешается им путем разбора

* Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 10.

** Там же. С. 9.

интеллектуальных, нравственных и онтологических аргументов доказательства его бытия.

Как логик и математик, Рассел сделал очень интересные выводы и замечания о роли математики в появлении религии и бога. «На основе математики было сделано предположение, что мысль выше чувства, интуиция выше наблюдения». «Личная религия ведет свое начало от экстаза, теология — из математики». Математика Парменида и Пифагора «запуталась в мистицизме»*. Рассел считает, что «математика является главным источником веры в вечную и точную истину, а также в сверхчувственный интеллигибельный мир». Поскольку всякое точное размышление имеет дело с идеалом, противостоящим чувственным объектам, постольку «чистая математика <...> льет воду на мельницу мистических доктрин». Рассуждая об отношении времени к вечности, он полагает, что математические объекты являются вечными и вневременными (имеются в виду универсалии) и могут быть истолкованы как мысли бога. Здесь ясно слышен мотив платоновского бога-геометра. «Начавшееся с Пифагора сочетание математики и теологии характерно для религиозной философии Греции, Средневековья и Нового времени вплоть до Канта <...> С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам. Если бы не он, то христиане не учили бы о Христе как о Слове; если бы не он, теологи не искали бы логических доказательств бытия бога и бессмертия души»**.

Рассел говорит, что поиски чего-то вечного — один из глубочайших инстинктов, толкающих людей к философии, и он связан с любовью к дому и желанием найти убежище от опасности. Эти поиски человек завершает якобы в религии, которая сама ищет вечность в форме бога и в форме бессмертия души. «В боге нет ни изменчивости, ни подобия круговорота. Жизнь после смерти вечна и неизменна. Бодрость XIX столетия восстановила людей против таких статических представлений, и современная либеральная теология полагает, что на небе имеет место прогресс, а в божестве происходит эволюция. Но даже и в этом представлении есть нечто вечное, именно сам прогресс и его внутренняя цель. И некоторая доза несчастья, вероятно, возвратит людским надеждам их старую сверхземную форму: если жизнь на земле полна отчаяния, то только на небе может быть обретен мир»***.

Существуют старые понятия, которые представляют собой «веру человека в пределы человеческой мощи», — «бог», «истина». Они

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 55.

** Там же. С. 56.

*** Там же. С. 64.

постепенно сходят на нет и существуют только внешне. Рассел предлагает новую безрелигиозную философию логического анализа и воспитание человека на принципах любви и тотальной образованности.

Рассел отмечает, что для христиан, мусульман и иудаистов наиболее фундаментальным вопросом, связанным с истинностью религии, является признание ими существования бога. В настоящее время, считает он, в результате нападок рационалистов понятие бога поблекло и сейчас «трудно уяснить, что люди имеют в виду, когда говорят, что они верят в бога. Одни говорят, что бог — сила, способствующая праведности. Но если задаться вопросом: есть ли иная цель во вселенной, кроме цели живых существ на нашей планете? Религиозные люди могут сказать: «Мои друзья и я — люди поразительно умные и добродетельные». И едва ли можно предположить, что случайные обстоятельства были причиной интеллекта и добродетели. Поэтому должен существовать некто, по крайней мере столь же умный и добродетельный, как и мы, — считает Рассел, — кто привел космический механизм в действие с целью создать нас. Этот аргумент философ не считает убедительным доказательством существования бога. Вселенная велика, и, принимая во внимание, какое малое количество материи идет на создание разумных существ, можно видеть, что оно бесконечно мало. Хотя и маловероятно, что случайность может дать толчок созданию разумного организма из случайно собранных атомов, но вполне вероятно, что во вселенной найдется незначительное количество таких организмов, которые мы в действительности встречаем. Но если мы, говорит Рассел, считаемся вершиной такого глобального процесса, не будучи такими уж замечательными, то всемогущий, творящий в вечности, мог бы создать что-нибудь получше: земля не вечно будет обитаема, если верить космологическим гипотезам и второму закону термодинамики, вселенная идет к закату и «ничего особенно интересного нигде не произойдет». И даже при таком фатальном исходе и реакционном выводе о тепловой смерти вселенной Рассел отказывается верить в какого-то бога, «каким бы неопределенным и расплывчатым он ни был»*.

Рассел, как и Кант, в «Критическом исследовании философии Лейбница» доказывает логическую необоснованность, противоречивость онтологического и космологического аргументов, доказывающих существование бога на основании «вечных истин» и «предустановленной гармонии». Последний аргумент был «изобретен» Лейбницем и оценен Расселом как «наихудший» из всех. Религиоз-

* *Russell B.* Why I am not a Christian. New York, 1957. P. 33.

ная философия Лейбница считается им «полной несообразностей», ибо само его «доказательство» бога ведет к пагубным этическим выводам, отождествляющим существующее с благом, защищающим «невежество и обскурантизм».

«Лейбниц, — пишет Рассел, — дает в их законченной форме метафизические доказательства существования бога». Современные теологи больше не полагаются на них. «Бог Ветхого завета — это бог силы. Бог Нового завета является также и богом любви; но бог теологов от Аристотеля до Кальвина — это бог, чья притягательная сила в интеллектуальности <...> Философы же более консервативны; и у Гегеля, и у Лотце, и у Брэдли продолжают существовать метафизические доказательства вопреки заявлению Канта, что такие доказательства отвергнуты раз и навсегда»*.

Обстоятельно Рассел разбирает онтологическое доказательство существования бога в «Истории западной философии». Он правильно замечает, что оно основано на различии между существованием и сущностью и на доказательстве, что сущность бога включает и его существование. Поскольку бог сверхсовершенство, он в принципе отрицает возможность включения признака существования в сущность. Сущность непознаваема, неизвестна нам, отлична от явления. Онтологическое доказательство бога, согласно Расселу, имеет «славную историю», но «ни одно творение не знает о ней достаточно, чтобы суметь вывести существование бога из его сущности. На этом основании онтологическое доказательство отвергается»**. Но поскольку онтологическое доказательство бога имеет «славную историю», то совершенно ясно, что оно «достойно уважения независимо от того, состоятельно оно или нет», — заявляет Рассел***.

Рассел здесь, видимо, принял выводы Гоббса: «Сущность, поскольку она отлична от существования, есть не что иное, как соединение имен посредством слова “есть”. Так что сущность без существования есть лишь измышление нашего ума»****.

«Онтологическое доказательство, — пишет Рассел, — основано на различии между существованием и сущностью <...> Когда мы описываем какого-либо человека <...> вопрос — реален ли он или воображаем — остается открытым. На языке схоластов это выражается фразой, что в отношении любой конечной субстанции ее сущность не включает в себя ее существования. Но в отношении бога <...> Ансельм, а за ним и Декарт утверждают, что сущность включает в себя существование на основании того, что существо, которое

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 604.

** Там же. С. 472.

*** Там же. С. 434.

**** Гоббс Т. Избранные произведения в 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 434.

обладает всеми другими совершенствами, совершеннее, если оно существует, чем если оно не существует; из этого следует, что, если оно не существует, оно не является самым совершенным из возможных существ^{*}.

Лейбниц определяет бога как «наиболее реальное бытие», то есть как «субъект всех предикатов, которые принадлежат бытию абсолютно». Бог существует, так как в число его совершенств включается существование. Кант отрицает его, ибо «существование не есть предикат». Рассел опровергает этот аргумент на основании теории дескрипций. «Современному человеку, — замечает он, — доказательство кажется не очень убедительным, но легче убедиться, что оно должно быть ошибочно, чем точно выяснить, в чем заключается ошибка»^{**}.

Следует отметить, что «существование» и «бытие» означают, по Расселу, данность предмета в мышлении, сознании и по сути дела отождествляются. Но тем не менее понятие «существование» называется им «верховным принципом философии». Идея состоит в том, что когда мы утверждаем существование какого-либо предмета, то в сущности всегда имеем в виду не какой-либо конкретный предмет, а некоторый предикат. Однако не всякий предикат отличается тем, что существует предмет, по отношению к которому он может предцироваться, т. е. обладать тем свойством, которое выражено предикатом.

Таким образом, «существование» относится не к предметам, а к предикатам. В трактовке Рассела «существование» есть оператор, относящий истину (или ложь) не к предмету (когда имя предмета подставляется на место предметной переменной в какую-либо формулу), а к предикату. Перенеся «существование» в оператор (квантор), Рассел сделал вывод, что само оно не есть предикат. Аналогичный вывод был сделан в отношении выражения «быть объектом».

Коренная ошибка неопозитивистов в вопросе о предцировании «существования» состоит в отождествлении ими различных видов «существования» и в подмене их существованием вообще. Рассел прав, подчеркивая, что проблема реального существования той или иной вещи сама по себе есть проблема внелогическая (т. е. разрешимая за пределами внутреннего содержания формальной логики как науки), однако он абсолютизировал относительную самостоятельность формальной логики, не сделав необходимых, т. е. материалистических, выводов из того обстоятельства, что она должна считаться с тем, имеются ли объективные основания приписывать тому или иному предикату свойство «пустоты» или же «непустоты». Эти

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 604–605.

** Там же. С. 605.

объективные основания формальная логика получает только от теории познания, а от характера последней зависит и направление ее развития.

В лекции «Почему я не христианин» (1927) Рассел критикует различные концепции «доказательства» бытия бога и анализирует истинность «аргументов первопричины», «естественного закона» и «целесообразности». Все они оказываются ложными. Всеобщая причинность не согласуется с «причиной-богом»; беспричинность отрицает бога в пользу природы; естественные законы релятивны и изменчивы и не предполагают законодателя; дарвиновское учение о приспособляемости живого к окружающей среде вступает в противоречие со всемогуществом и всеблагостью бога.

Физико-телеологическое доказательство существования бога есть обычное доказательство от противного, но в метафизическом «одеянии». Оно утверждает, что вселенная обнаруживает порядок, который представляет собой доказательство существования цели. Это рассуждение наиболее обстоятельно исследуется Кантом, который считает, что в лучшем случае оно доказывает только зодчего, а не творца, и, следовательно, не может дать понятие бога.

Доказательство существования бога из предустановленной гармонии (Лейбниц) действительно для тех, кто принимает монады. Должна быть единая внешняя причина, управляющая монадами, которые не взаимодействуют друг с другом и поэтому не могут знать о существовании других монад. Рассел считает, что практически это фантастично и никогда не казалось бы правдоподобным, если бы не предыдущая история картезианства.

Рассел считает, что нельзя поставить разумно никакого вопроса относительно реальности в целом (включая и бога), а можно только о частях ее. Что касается телеологического доказательства существования бога, то, следуя ему, обычно приходят к признанию творца или создателя. Но если человек будет настолько упрям в своем телеологизме, что поставит вопрос, какой цели служит сам творец, то станет очевидным, что его вопрос нечестив и бессмыслен: чтобы придать ему смысл, необходимо предположить, что сам творец в свою очередь был создан неким сверхтворцом, целям которого он служит. Понятие цели с этой точки зрения приложимо только к явлениям внутри реальности, но не к реальности как целому.

Та же самая аргументация может быть применена и к механическим объяснениям: одно событие вызвано другим, другое — третьим и т. д. Но когда встает вопрос о причине целого, то речь опять может свестись к творцу, который уже не должен иметь причины. Всякое причинное объяснение должно, следовательно, иметь лишенное причины произвольное начало.

«Свобода воли, — пишет Рассел, — является великим благом, но для бога логически невозможно даровать свободу воли и в то же самое время повелеть не быть греху. Поэтому бог решил сделать человека свободным, хотя и предвидел, что Адам съест яблоко и что грех неизбежно повлечет за собой наказание. В мире, явившемся результатом этого, хотя в нем и существует зло, перевес добра над злом больший, чем в любом другом возможном мире; поэтому он и является лучшим из всех возможных миров, а зло, которое в нем содержится, не является аргументом против доброты бога. Это доказательство, — иронизирует Рассел, — очевидно, удовлетворяло королеву Пруссии. Ее крепостные страдали от зла, в то время как она наслаждалась благом»*.

В дальнейшем философ неоднократно касался этих вопросов, но практически не анализировал другие доказательства существования бога, которые он считал не только алогичными, но и иррациональными.

Метафизические аспекты религии привлекали философа еще в юности, когда он начинал отрицать метафизический теизм. Но описаны они были им впервые в 1900 г. Концепция, исходящая из признания механизма «всемогущего создателя», цель намерений которого хорошая, но сила ограничена, отстаивалась в свое время Д. С. Миллем, В. Джеймсом, В. Монтегю, Дж. Муром, А. Уайтхедом и др. Некоторые теологи считали, что аргументы Рассела против этой концепции не являются уместными.

Космологическое доказательство существования бога оперирует аргументом от первопричины, который исходит из аристотелевского доказательства «неподвижного двигателя». «Доказательство от первопричины просто. Оно утверждает, что все ограниченное имеет причину, которая в свою очередь имеет причину, и т. д. Но этот ряд предшествующих причин не может, как утверждают, быть бесконечным, и первый член в ряду не должен иметь причины, так как иначе он не был бы первым членом. Следовательно, существует беспричинная причина всего, и это, очевидно, бог»**.

Рассел пишет, что «у Лейбница доказательство имеет несколько иную форму. Он утверждает, что каждая единичная вещь в мире “случайна” <...> это означает, что логически возможно, чтобы она не существовала; и это истинно не только в отношении <...> вещи, но и в отношении всей вселенной»***. Допущение вечности существующей вселенной не доказывает, почему она существует. Но в соответствии с философией Лейбница все должно иметь достаточное

* Там же. С. 608.

** Там же. С. 605.

*** Там же. С. 605–606.

основание, поэтому и вселенная в целом должна иметь достаточное основание, которое находится вне ее. Этим достаточным основанием и является бог. Это доказательство лучше, чем неубедительное доказательство от первопричины, и его нельзя так легко опровергнуть. Доказательство от первопричины покоится на предположении о том, что каждый ряд должен иметь первый член, что неверно, например, ряды правильных дробей не имеют первого члена. Но доказательство Лейбница не зависит от взгляда, что вселенная должна иметь начало во времени. Доказательство действительно в той мере, в какой мы, пишет Рассел, допускаем принцип достаточного основания Лейбница. В случае его отрицания отрицается и доказательство. Лейбниц говорит о различии между необходимыми и случайными суждениями, что первые «следуют из законов логики и что все суждения, утверждающие существование, случайны, за исключением суждения, утверждающего существование бога. Хотя бог существует необходимо, творение им мира не вынуждалось требованиями логики, напротив, это был свободный выбор, мотивированный, но не вынужденный его благостью»*.

«Кант был прав, — пишет Рассел, — что это доказательство зависит от онтологического <...> Если существование мира можно объяснить только существованием необходимого существа, тогда должно быть существо, чья сущность включает существование, так как это является тем, что подразумевается под необходимым существом. Но если возможно, что есть существо, чья сущность включает существование, тогда один разум, без опыта, может определить такое существо, чье существование будет следовать из онтологического доказательства, так как все, что связано только с сущностью, может быть познано независимо от опыта — таков по крайней мере взгляд Лейбница»**. Поэтому вывод, что космологическое доказательство более правдоподобно, чем доказательство онтологическое, обманчив, считает Рассел.

«Аргумент от вечной истины, — продолжает Рассел, — сформулировать точно несколько затруднительно <...> Такое утверждение, как “идет дождь”, является иногда истинным, а иногда ложным, но “два и два — четыре” — всегда истинно. Все утверждения, которые связаны только с сущностью, а не с существованием, или всегда бывают истинны, или никогда. Те, которые всегда истинны, называются “вечными истинами”. Суть доказательства заключается в том, что истины являются частью содержания душ и что вечная истина должна быть частью содержания вечной души. У Платона уже есть нечто похожее на это доказательство, когда он выводит бессмертие

* Там же. С. 606.

** Там же.

из вечности идей». Лейбниц, по мнению Рассела, считает, что «конечное основание для случайных истин должно быть найдено в необходимых истинах. Ход доказательства здесь такой же, как в космологическом доказательстве: для всего случайного мира должно существовать основание, и это основание не может быть само случайным, его следует искать среди вечных истин. Но основание для того, что существует, должно само существовать; поэтому вечные истины должны в некотором смысле существовать, а они могут существовать только как мысли в душе бога... Это доказательство <...> не дает исчерпывающего доказательства относительно возможности утверждения, что истина “существует” в уме умозаклюющего»*.

Для Лейбница, полагает Рассел, важно показать, что существование бога является необходимой истиной. Однако с признанием того, что необходимость присуща только формальным логическим связям, Расселу легко показать, что вера Лейбница в бога не является необходимой. Но философ следует точке зрения прагматистов и персоналистов, что «потребность поиска необходимости не влечет за собой тщетность поиска возможного знания или допустимой веры».

Видимо, здесь повлияло высказанное ранее предположение, что «сущностью философии должен быть или монизм или монадизм. Первый — «непреренно пантеистический», а второй, в логическом варианте, «является атеистическим»**, т. е. монадизм и атеизм оказываются близки соединенными и атеизм теряет свои специфические черты в этой интерпретации.

Рассел считает «несоответственным» истине «психотеологическое доказательство»***. Доказательство ложности этого аргумента идет таким путем: случайные эмпирические факты нуждаются более, чем другие элементы знания, в строгой логической необходимости; но теизм происходит от эмпирической вероятности скорей, чем от априорной необходимости; поэтому любой теизм приветствовал бы фактический базис, а не априорную необходимость, которой он довольствуется. В итоге Рассел отвергает признание существования личного бога как сверхъестественного существа, обладающего разумом, волей и таинственным образом воздействующего на все материальные и духовные процессы, Но это отрицание строится на аргументах, которые не могут опровергнуть теизм.

Рассел справедливо отмечает, что «современные учения, если они не враждебны или не индифферентны к религии, цепляются за одну веру, которая <...> может выжить среди гибели устаревших

* Там же. С. 606–607.

** *Russell B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibnitz.* London, 1900. P. 170.

*** *Ibid.* P. 183.

догм, — веру <...> в космическое предопределение»*. Эта доктрина имеет теистическую, пантеистическую и «эмержентную» формы. Рассел разбирает сущность первой формы — «бог создал мир и написал законы природы»**; второй — бог отождествляется с природой, и созидаящая сила существует уже в самом уме; третьей — когда конец уже существует безусловно в начале создания. Однако, критикуя аргумент первопричины бога и правильно показывая его логическую несостоятельность, Рассел иногда смешивает телеологию с детерминизмом и пытается аргументами, направленными против понятия детерминизма и причинности, опровергнуть идею существования бога.

Если в юности он довольно легко доказывал алогичность бога, то в зрелом возрасте Рассел находит массу неувязок в самих словах, понятиях, выражениях. Так, «понятие причины стало далеко не таким, каким оно было в прошлом», и уже «не обладает той жизненностью». «Представление о том, что вещи обязательно должны иметь начало, в действительности обязано убожеству нашего воображения», и нет «никаких оснований считать, что мир не мог возникнуть без причины»***. «Причинность должна с чего-то начинаться, и, где бы она ни начиналась, нельзя указать причины первоначального данного. Причину существования мира можно приписать творцу, но тогда творец сам окажется необусловленным»****. Но закон причинности якобы «пережиток прошлого», который приносит даже вред, и «в достаточно развитой науке слово “причина” не будет встречаться ни в одном утверждении неизменных законов»****. Подменяя понятия «вещь» и «события», Рассел отрицает материалистическую концепцию причинности и протаскивает идеалистическую.

Как видим, Рассел рассуждает с позиций философской критики «метафизики», критики «субстанциализации» вообще. Но аргументация строится так, что создается впечатление, будто признание принципа причинности ведет к признанию существования бога.

Поэтому как об основном доводе против аргумента первопричины бесосновательно говорится об отказе современной науки от принципа причинности или по крайней мере об ослаблении этого принципа. Эта часть доказательства Расселом алогичности бога и религии несостоятельна, ибо только раскрытие наукой объективной причинности в корне подрывает веру в бога как в причину сверхъестественную, действующую произвольно. При этом диалектическое понима-

* *Russell B. Religion and Science. London, 1960. 190.*

** *Ibid. P. 190.*

*** *Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 12.*

**** *Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 85.*

***** *Russell B. Our Knowledge of the External World. London, 1914. P. 223.*

ние отнюдь не предполагает конечную причину всегда, а, напротив, исключает само представление о подобной причине.

Закономерности природы выявляются в повторяемости, а, следовательно, и в относительном однообразии последовательностей явлений. Задача любой науки заключается в открытии и изучении таких последовательностей. И если принцип закономерностей может быть выражен в постулате о том, что «существуют естественные законы», то Рассел считает, что «в любой доступной проверке форме такой постулат был бы или ложным, или тавтологией»*. Рассел практически отождествляет законы с их утверждениями, когда рассуждает об «обратимости причинных законов». Он считает, что «научные законы могут выражаться только дифференциальными уравнениями»** или физическими законами. В работе «Наше познание внешнего мира» (1914) «причинный закон» Рассел определяет как «любое общее предложение, при помощи которого можно заключить о существовании одной вещи или события из факта существования другого или ряда других»***. Здесь отождествляется причинность с закономерностью на манер Маха, который рассматривает законы как правила перевода «фактов» (чувственных данных) в мысли.

Рассел необоснованно считает, что «сильнейшие аргументы» против детерминизма получены в физике, что детерминизм как практический принцип для руководства научными исследованиями может быть и правильным, но детерминизм как общая доктрина по отношению ко вселенной может быть неистинным или неопределенным. В крайнем случае, считает Рассел, причинность является «запутанной» гипотезой, и можно говорить лишь о статистических законах, о вероятности. Он склонен говорить о детерминизме как о «рабочей гипотезе», но фактически он уверен, что детерминизм — «метафизическая доктрина».

Отрицая идею причинности, философ имеет дело с метафизическим определением причинности: «Те же самые причины вызывают те же самые следствия». Он считает причинность «неразрешимой проблемой логики»****. Пытаясь «разрешить» эту проблему, философ категорию причинности заменяет «причинными законами» (физическими, психическими, перспективными), которые являются производными логическими конструкциями. Для повышения их вероятности он вводит «постулаты». Однако различие между «физическим» и «психическим» он видит только в структуре.

* *Russell B.* Человеческое познание. М., 1957. С. 511.

** *Russell B.* An Outline of Philosophy. London, New York, 1928. P. 121.

*** *Russell B.* Our Knowledge of the External World. London, 1914. P. 216.

**** *Russell B.* The Scientific Outlook. London, 1931. P. 75–76.

Отвергая причинность, Рассел принимает все же «причинные законы», которые сводятся им к привычкам человека и животных.

На основании того, что в мире микрообъектов детерминизм носит не механический характер, а микрообъекты выходят из рамок законов Ньютона, Рассел, как и позитивизм в целом, сделал заключение, будто они вообще не подчиняются закону причинности и не являются объективной реальностью. Если с позиций метафизического материализма нельзя объяснить целого круга явлений микромира, значит, мол, материализм вообще «потерпел крах». Но такой ложный прием доказательства, который основан на подмене диалектического материализма метафизическим, разоблачил в свое время В. И. Ленин.

Здесь сказывается и влияние понятия причинности Юма, который пытался доказать, что причинность есть лишь субъективное понятие, вера, возникающая из навыка, привычки, инстинкта, ибо априорно или апостериорно необходимость причинной связи установлена быть не может. Эмпирической науке, говорит Рассел, известны лишь определенные отношения «между членами группы событий в определенное время»*, которые поддаются исчислениям. Поэтому он вынужден признать: «Я не знаю какого-либо убедительного аргумента против существования бога»**. «Возможно, существует христианский бог и боги Олимпа и Древнего Египта и Вавилона. Но ни одно из этих предположений не более вероятно, чем какое-то другое: они лежат вне сферы даже вероятного знания, поэтому нет оснований принимать во внимание любое из них»***. Отрывая явление от сущности, от материальной основы, Рассел через «реализм» приходит к агностицизму в отношении причинности и закономерности в природе, чем продолжает линию Юма, считавшего невозможным обосновать их средствами разума. Рассел противопоставляет логическую зависимость причинной связи.

Подобную же непоследовательность мы находим и в опровержении им аргумента естественного закона при доказательстве бытия бога. Начиная с того, что открытия современной физики свели на нет понятие естественного закона в том виде, в каком оно существовало в ньютоновской системе, Рассел считает законы «статистическими средними» данными, в основе которых лежит случай. И только после этого он говорит, что этот аргумент обязан своим возникновением смешению естественных и человеческих законов. Здесь же доказывается, что аргумент естественного закона и аргумент первопричины при доказательстве существования бога логи-

* *Russell B. Our Knowledge of the External World. London, 1914. P. 230.*

** *The Philosophy of Bertrand Russell. Chicago, 1944. P. 727.*

*** *Russell B. Why I am not a Christian. New York, 1957. P. 49.*

чески противоречат друг другу, так как если бог подчиняется естественной закономерности, то он становится излишним в качестве посредника между законом и человеком, а если нет, то сам принцип естественного закона рушится.

Первая часть обоснования неверная, ибо Рассел заявляет, что случайность все больше занимает место в науке. Он не видит того, что случай есть «точка» пересечения необходимостей. Да и сама необходимость им отождествляется с причинностью и отбрасывается. Характерно, что и Мах утверждал, что «кроме *логической* (курсив Маха), какой-нибудь другой необходимости, например, физической, не существует»*. В. И. Ленин отмечал, что «юмовская точка зрения в самом чистом виде: ощущение, опыт ничего не говорят нам ни о какой необходимости»**.

В неопозитивизме существует налицо родственная махизму постановка вопроса о категории необходимости; нет эмпирически открываемой необходимости, ибо в опыте якобы не даны и не могут быть даны никакие необходимые связи; необходимость в силу этого может быть только логической. Последняя же рассматривается в смысле конвенционального решения, т. е. чисто субъективистски.

Диалектико-материалистическая философия доказала несостоятельность субъективно-идеалистических теорий, смыкающихся с теологией и пытающихся привести к признанию бога как причине случайностей, не связанных с естественной необходимостью. Ф. Энгельс указывал, что «наука прекращается там, где теряет силу необходимая связь», ибо необходимость внутренне присуща также и случаю. Именно раскрытие объективной необходимости во всех многообразных формах ее проявления (в том числе и в форме статистических законов) не оставляет места для бога.

По Расселу, чем больше признается в науке воля случая, тем больше подрывается вера в бога, сама религия. Этот вывод — несомненная дань конвенционализму, пришедшему на смену кантовскому априоризму, оказавшемуся несостоятельным в результате создания неевклидовой геометрии и теории относительности. Как отмечает чешский философ В. Румл, «каждая философия, которая отрицает теорию отражения и абсолютизирует субъективный характер нашего опыта и рациональной ступени познания, получает возможность превратиться в конвенционализм»***.

В отношении к причинности, необходимости и закономерности ярко проявляется позиция буржуазных идеалистических философских учений к диалектическому материализму. «В своем раци-

* Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1968. С. 163.

** Там же. С. 162.

*** Ruml V. Zakladni otazky filosofii logickeno pozitivismu. Praha, 1962. S. 74.

ональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»*.

Вопреки своему третигованию материализма, английский скептик не может обойтись без него в отрицании религии и бога. Рассел стремится найти объяснение причины. Он упорно ищет, «насколько справедливо о нас можно сказать, что мы обладаем знанием» и какова степень его достоверности. Но этот поиск ведется с позиции такой философской эклектики, писал Дж. Льюис в «Daily Worker» (14 апреля 1959), что при этом «отбрасывается все: и абсолют, и бог, и сверхъестественное, отбрасывается потому, что мир можно объяснить, не прибегая к ним <...> Отбрасывается прочь как нечто “излишнее” Душа и Добро, а вслед за ними изгоняется даже физическая вселенная». Поэтому философ и приходит к пессимизму в оценке человеческого познания и науки.

Его философия практически пытается защищать догмы, отстаиваемые субъективным идеализмом и агностицизмом. Рассел занимается только логическим конструированием формальной стороны мышления и поверхностно интересуется материальными процессами объективной действительности. Сама же последовательность мышления для него условна. Рассел резко критикует идею существования бога и всю религию в целом, но делает это чисто логическим путем. Необходимо же «из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»**. Религию надо не только свести к земным отношениям, но и вывести ее из них, ибо она представляет собой выражение определенных человеческих потребностей и запросов, конкретных отношений в обществе. И логика здесь необходима, логика как субъективное выражение исторического процесса, а не субъективное отражение субъективных спекуляций, основанных на фактах действительности, но оторванных от нее и поданных как сущность философии.

Рассел критикует религию, ее учение о боге, ее догматы, но новая фразеология не помогает ему выпутаться из сетей субъективного идеализма Беркли, агностицизма Юма и Канта. Здесь сказывается характерная тенденция неопозитивистской гносеологии — гипер-

* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М., 1960. С. 22.

** Там же. С. 383, примечание.

трофия определенных сторон рационального познания и соединения субъективно-идеалистического эмпиризма с методами логического анализа. И вместо реальных человеческих отношений в конкретном историческом обществе фигурируют субъекты и предикаты предложений и их отношения.

В «Проблемах философии» (1912) Рассел пессимистически заявлял, что вопросы «глубочайшего интереса к духовной жизни» и проблемам религии останутся неразрешимыми на настоящем уровне знания. Он заканчивает книгу ссылкой на ум, способный к такому «союзу со вселенной (т. е. богом. — А. С.), который создает ей высшее добро»*.

Однако позже Рассел раскрывает алогичность дилеммы «добра и зла» — этот нравственный аргумент доказательства существования бога — и несостоятельность этого аргумента. Если бог добр, то и «зло» и «добро» имеют какое-то значение, которое независимо от того обстоятельства, что они исходят от бога. Признавая это, мы логически констатируем, что «добро» и «зло» предшествуют богу. Но если бог допускает зло, тогда он не всемогущ; если он может это сделать, но не хочет, он не всеблаг; если он и хочет и может, тогда откуда же «зло»? Это противоречие было вскрыто еще древнегреческими философами, в том числе материалистом Эпикуром свыше 2000 лет назад. Юм повторяет его, Рассел уточняет.

Выясняя, был ли бог «самым лучшим и мудрейшим из людей», Рассел по существу ограничивается констатацией мудрости Сократа, оставляя в стороне суть «мудрости» учения Христа, тогда как Гегель в ранних теологических работах, сравнивая Христа и Сократа, говорит, что каждый ученик последнего был деятелем, и их было бесчисленное множество, а не 12, как у Христа. Многие из учеников Сократа стали выдающимися государственными деятелями, героями. Христианская же религия создала много «мучеников — героев терпения, а не действия». Другими словами, Гегель энергично порицает пассивность христианского миросозерцания.

Предпочитая онтологическое доказательство космологическому и другим, Рассел пишет, что «новая теология сердца отказывается от доказательства» и поэтому не может быть отвергнута. Он считает, что религия — беда частично интеллектуальная, частично социальная. Современные верующие больше интересуются действительным миром, чем тем, загробным, который они признают, полагая, что этот мир создан для славы бога, что сам бог — «полезная гипотеза» для улучшения этого мира. Они думают, что «бог, подобно субботе, был создан для человека». Есть и социальные причины для непри-

* *Russell B. The Problems of Philosophy. London, 1912. P. 250.*

ятия церкви как базы современного идеализма, ибо церковь стала ограничиваться защитой частной собственности и до сих пор связана с деспотичной этикой. Рассел замечает, что образование, пресса, политика, как и религия «являются в настоящее время дополнительной иррациональностью»*.

«Бог есть (исторически и житейски), — писал В. И. Ленин, — прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, — идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»**.

Рассел же, объявляя бога порождением воспитания и традиции имеет ангела-хранителя, видит только некоторые гносеологические и социальные истоки идей и представлений о боге; но верить в бога и иметь определенное представление о нем — разные вещи. Различие же их показывает эволюцию концепции бога, превращающегося в ходе ее то в «дух», то в «праведную силу», то в «непознаваемое высшее существо», то в «сверхъестественную силу» и т. п. Это не только размывание идеи бога, но и процесс разложения религии. Рассел же иногда становится на точку зрения неореалистов, которые на вопрос: «Что такое бог?» — отвечают, что «это та деятельность, которая совершенно бесполезна в науке и никоим образом не допускает научного доказательства»***, но, подчиняясь своей философской системе, протаскивают его в философию и оставляют существовать наравне с другими категориями.

Итоги критики Расселом разных доказательств существования бога таковы, что философ отрицает все доказательства, предложенные теологами. Однако алогичность, несостоятельность этих доказательств он утверждает, исходя из позитивистской позиции. При этом его субъективно-идеалистическая позиция предполагает изначально приоритет духовного начала. Эта ориентация так или иначе заставляет его сделать вывод, что абсолютное отрицание бога невозможно: он может существовать как категория наряду с другими философскими категориями. Это вывод логического позитивиста, и здесь Рассел в силу своих собственных слабостей и противоречий существенно ослабляет свою же яркую и логически стройную критику всех «доказательств» бытия бога как уже не «категории», но буд-то бы реального существа.

* *Russell B.* Why I am not a Christian. New York, 1957. P. 21.

** *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 48. М., 1970. С. 232.

*** *Morgan C.* Emergent Evolution. London, 1927. P. 9.