



Б. Э. БЫХОВСКИЙ, Б. В. МЕЕРОВСКИЙ

Атеизм Бертрана Рассела

Более полувека выступает Бертран Рассел против религиозного вероучения. За это время им написано множество атеистических произведений. Самые известные антирелигиозные работы Рассела вошли в сборник «Почему я не христианин», изданный в 1957 г. в Англии и озаглавленный по одноименной статье. В предисловии к сборнику его составитель профессор Эдвардс характеризует публикуемые в книге произведения Рассела как выразительное отображение позиций современного свободомыслия в духе традиций Юма и Вольтера*.

Эта оценка в целом правильно отражает место и роль Рассела в истории западноевропейского свободомыслия и атеизма, раскрывает преемственную связь между английским буржуазным атеистом и его идейными предшественниками.

Не случайно и то, что духовными отцами Рассела чаще всего называют Вольтера и Юма. С первым его роднит отношение к клерикализму, отрицание религиозной догматики, критика христианской религии и церкви, со вторым — разоблачение несостоятельности и вредности религиозной морали, а также стремление раскрыть психологические, эмоциональные корни религии. Если Вольтер оказал наибольшее влияние на Рассела своим рационализмом в подходе к религии, то Юм соответственно — своим скептицизмом и агностицизмом.

Отмечая влияние Вольтера и Юма на формирование и развитие атеистических воззрений Рассела, нельзя, разумеется, игнорировать его связи с другими представителями свободомыслия XVIII–XIX вв. Эти связи обнаруживаются при анализе расселовской критики религии во всех ее аспектах: философском, естественнонаучном, историческом, и мы в дальнейшем будем иметь возможность проследить их более подробно. Вместе с тем нельзя не видеть, что

* *Russell B. Why I am not a Christian, and Other Essays on Religions and Related Subjects. London, 1957. P. V.*

Рассел в своей критике религии смог продвинуться дальше тех выдающихся вольнодумцев прошлого, которые подобно Вольтеру и Юму не встали на атеистические позиции, а лишь подходили к ним.

Нельзя, наконец, забывать, что атеизм Рассела формировался в совершенно других исторических условиях, чем у его предшественников, что его атеизм несет на себе такие специфические черты, которые могут быть поняты и объяснены только с учетом того, что английский ученый не просто преемник и продолжатель традиций буржуазного свободомыслия XVIII–XIX вв., но и наш современник, крупный представитель буржуазной философии XX в.

Путь к свободомыслию и атеизму начался у Рассела еще в юношеские годы. В своей недавно изданной автобиографии писатель рассказывает о том, как происходило его духовное прозрение. Интерес к проблемам религии и философии пробудился у него в возрасте шестнадцати-семнадцати лет. «С этого возраста, — пишет Рассел, — начались мои исследования в области предполагаемых рациональных доказательств истинности христианства. Я тратил массу времени на размышления об этом вопросе <...> Я думал, что буду очень несчастлив, если перестану верить в бога, свободу воли и бессмертие (души). Однако я пришел к выводу, что доводы в пользу этих догм весьма неубедительны»*.

Шаг за шагом освобождался юноша от довлевших над ним с детства религиозных догм. Вначале он разуверился в богословском учении о свободе воли. Затем наступила очередь догмы о личном бессмертии. И наконец, рухнула вера в бога-творца, которая казалась ему ранее неопровержимой из-за аргумента первопричины. «Однако в возрасте восемнадцати лет, — вспоминает Рассел, — незадолго перед тем как отправиться в Кембридж, я прочел “Автобиографию” Джона Стюарта Милля, где нашел следующее место: “Отец объяснил мне, что на вопрос: Кто меня создал? — нельзя дать ответ, поскольку это неминуемо вызвало бы новый вопрос: А кто создал бога?” Это место побудило меня расстаться с аргументом первопричины и стать атеистом»**.

Понятно, что формирование атеистических убеждений на этом не завершилось. В последующие годы происходило укрепление атеистических позиций Рассела, углубление им критики религии, которая шла по нескольким главным направлениям. Это, во-первых, раскрытие корней, порождающих религиозные представления. Во-вторых, опровержение религиозной догматики, и прежде всего тех догм, которые составляют фундамент религиозного вероучения

* *Russell B. The Autobiography of Bertrand Russell, 1872–1914. London, 1967. P. 10.*

** *Ibid. P. 41.*

(вера в бога и бессмертие души). В-третьих, выяснение противоположности науки и религии. И наконец, в-четвертых, обоснование отрицательной роли религии в развитии общества. Попытаемся проследить за этими основными направлениями расселовской критики религии и показать как ее сильные стороны, так и недостатки.

Страх — основа религии

«Страх создал богов» — это открытие античного атеизма стало исходным пунктом для последующих поколений исследователей земных корней религии. Характерно, что Рассел в своем анализе причин возникновения религиозных верований сознательно при­мыкал к традиции, восходящей к великим материалистам и атеистам древности Эпикуру и Лукрецию. «Мой собственный взгляд на религию, — писал Рассел, — совпадает с точкой зрения Лукреция. Я рассматриваю религию как болезнь, порожденную страхом, и как источник невыразимых страданий человечества»*. Приведенные слова взяты нами из статьи Рассела «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?», впервые опубликованной в 1930 г. и включенной в вышеупомянутый сборник «Почему я не христианин». К содержанию этой статьи мы еще вернемся, когда зайдет речь о выявлении Расселом отрицательного воздействия религии на общественную жизнь. Сейчас же она интересует нас постольку, поскольку в ней особенно четко проводится мысль о том, что «наиболее важным источником религии, бесспорно, является страх»**.

Какова же природа этого страха? Что вызывает его и каким образом он порождает религиозные представления? От ответа на поставленные вопросы зависит многое в оценке атеистических воззрений Рассела. Следует признать, что английского философа интересует прежде всего психологическая сторона проблемы. В этом отношении он действительно близок к Лукрецию и представителям свободомыслия и атеизма Нового времени, начиная от Гоббса и Спинозы и кончая Юмом и Фейербахом. Как для них, так и для Рассела человек — это прежде всего чувствующее (а не рассудочное) существо. Его всего более волнуют не тайны бытия и поиски первопричины, а повседневные потребности и нужды.

Первоначальные религиозные представления, указывал Юм в «Естественной истории религии», «были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрерывными надеждами и страхами, которые побуждают к дей-

* *Russell B. Has Religion Made Useful Contributions to Civilization? // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 18.*

** *Ibid. P. 32.*

ствию ум человека»*. Аналогичную мысль мы встречаем и у Рассела. «Действительная причина того, почему люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди принимают религию из эмоциональных побуждений»**.

На первое место из всех эмоций Рассел ставит страх: «страх перед таинственным, страх перед неудачей, страх перед смертью»***. Страх принижает человека, гнетет его, заставляет искать защиты с помощью потусторонних, сверхъестественных сил, уповать на милосердие и всемогущество бога. Страх, по Расселу, неизбежное следствие беспомощности людей, которая в свою очередь питается невежеством, отсутствием научных знаний. Поэтому в науке он видит в конечном счете главное средство искоренения религиозных суеверий, освобождения человека от того духовного рабства, в котором он находится благодаря религии. «Наука лишь может помочь нам преодолеть тот малодушный страх, во власти которого человечество пребывало в продолжение жизни столь многих поколений, — писал Рассел, — Наука может научить нас <...> перестать озираться вокруг в поисках воображаемых защитников, перестать придумывать себе союзников на небе, а лучше положиться на собственные усилия здесь, на земле»****.

Подобная просветительская точка зрения не только сближает Рассела с атеистами прошлого, но и свидетельствует об ограниченности его собственных атеистических позиций. Расселу остался чужд вклад марксистского атеизма в изучение корней религии. Поэтому социальные корни религиозных верований им по сути дела не исследуются. Единственное, что мы находим в его работах, — это ссылки на использование религии в политических целях, а также указание на роль такого социального фактора, как война, в оживлении и укреплении религиозных суеверий. Не случайно, что именно после Первой мировой войны Рассел стал наиболее активно выступать против религии. Будучи убежденным пацифистом, он боролся против войны как против величайшей жестокости. Но жестокость и религии, говорил Рассел, всегда шагали «рука об руку», ибо основа у них одна и та же — страх. Таким образом, страх превращается Расселом в главный и чуть ли не единственный источник бедствия и злключения человечества. Не приходится доказывать, насколько это обедняет развиваемую Расселом концепцию религии, морали и других явлений общественной жизни.

Впрочем, наряду со страхом Рассел называет и другие «человеческие побуждения» (human impulses), воплощающиеся в рели-

* Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 378.

** Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 25.

*** Там же. С. 28.

**** Там же.

гии: тщеславие и ненависть. Под тщеславием он имеет в виду свойственное людям чувство восхищения собственной натурой, своего рода самолюбование. Рассел тонко и остроумно высмеивает присущий христианству антропоцентризм (человек — венец творения), который импонирует людскому тщеславию. «Если христианская религия истинна, то люди не являются столь жалкими существами, как это кажется им. Ведь ими интересуется творец вселенной, который позволяет себе или быть довольным людьми, если они ведут себя хорошо, или недовольным, если они ведут себя плохо. Это большой комплимент. Мы вряд ли стали бы наблюдать за муравьиной кучей, чтобы установить, какие из муравьев выполняют свой муравьиный долг; и тем более не стали бы мы заниматься тем, чтобы вытаскивать из муравейника отдельных нерадивых муравьев и бросать их в огонь. Если же бог проделывает это с нами, то это признание нашей важности: еще большее признание состоит в том, что он гарантирует лучшим из нас вечное блаженство на небе»*.

Что касается ненависти, то она порождается, по Расселу, неприимчивостью к инакомыслящим, свойственной любой религии. Особенно ярко проявляется это качество в христианстве. Даже евангелия не могут скрыть тот факт, что Христос был исполнен мстительной злобы против людей, не желавших слушать его проповеди. Рассел резко осуждает религиозный фанатизм, причинивший миру «неисчислимые страдания». Он характеризует христианскую догму о загробном воздаянии, согласно которой всем грешникам уготована вечная кара, как доктрину жестокости. «Это доктрина, которая повесело в мире жестокость и принесла для многих поколений человеческого рода жестокие муки»**.

Подводя итог своему анализу психологических корней религии и ее эмоциональных компонентов (страх, тщеславие, ненависть), Рассел приходит к выводу, что религия является силой зла, поскольку она позволяет людям безудержно предаваться своим страстям, «в то время как они могли бы по крайней мере их обуздывать определенным образом»***.

Иллюзия бессмертия

Считая чувство страха наиболее важным источником религии, Рассел придает особое значение страху перед смертью. Этот страх, по его мнению, является главным источником веры в личное бес-

* Там же. С. 32–33.

** Там же. С. 21.

*** *Russell B. Has Religion Made Useful Contributions to Civilization? // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 34.*

смертие, составляющей (наряду с верой в бога) догматическую основу христианства и других религий. Опровержению догмы о бессмертии души и загробной жизни Рассел посвятил ряд своих атеистических произведений. Наибольший интерес представляют с этой точки зрения две его статьи — «Во что я верю» (1925) и «Будем ли мы существовать после смерти» (1936).

В первой из них Рассел убедительно показывает несостоятельность догмы о бессмертии души в свете данных науки. Рассматривая человека как часть физического мира, Рассел подчеркивает единство законов, управляющих человеческим телом, с законами, которым подчиняются животные и растения. Психические явления, включая мышление, зависят от материальной структуры мозга. Энергия же, питающая мозг, имеет, видимо, химическую природу («недостаток йода, например, может способствовать превращению умного человека в идиота»^{*}). На этом основании Рассел приходит к выводу, что разрушение мозговой организации и исчерпание энергии, которая используется мозгом, неминуемо приводит к прекращению психической деятельности. «Следовательно, мы не можем допустить, что наше индивидуальное сознание переживет телесную смерть... Разумнее полагать, что с прекращением телесной жизни прекращается и духовная жизнь»^{**}.

Статья Рассела «Во что я верю» интересна не только тем, что в ней содержится убедительное разоблачение одного из центральных пунктов религиозного вероучения-догмы о бессмертии души. В статье, написанной с гуманистических позиций, Рассел с большой выразительностью подчеркивает, что человек не нуждается в утешительной побасенке о загробной жизни. Ему нужны свободный разум, не скованный никакими предрассудками, и бесстрашный взгляд в будущее. «Я знаю, что, когда я умру, я сгнию и от моего “я” ничего не сохранится, — писал Рассел. — Я не молод и люблю жизнь. Но я презирал бы себя, если бы стал дрожать от страха при мысли о смерти. Счастье не становится менее истинным от того, что оно должно прийти к своему концу, а мысль и любовь не потеряют своей ценности от того, что они не вечны»^{***}.

В статье «Будем ли мы существовать после смерти?» Рассел вновь возвращается к критике догмы о личном бессмертии человека. Критика ведется в двух направлениях. Сначала Рассел обосновывает антинаучность представлений о двух различных субстанциях — душе и теле, доказывает единство человеческого организма, обусловлен-

* *Russell B. What I believe // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 39.*

** *Ibid. P. 39–40.*

*** *Ibid. P. 43.*

ность психических процессов физиологическими, физическими и химическими процессами, протекающими в организме. Отсюда вытекает, что взгляд, согласно которому «душа, будучи однажды создана, продолжает существовать на протяжении всего будущего времени, а тело перестает существовать на время от смерти (человека) до его воскрешения»*, абсолютно неприемлем. Рассел категорически отрицает измышления церковников о загробной жизни, он подчеркивает, что «нет никаких рациональных аргументов, подтверждающих веру в посмертное существование»**.

Второе направление расселовской критики догмы о бессмертии связано с попытками богословов «доказать» истинность этой догмы ссылками на «превосходство человека». Мы уже упоминали о том, что, согласно Расселу, тщеславие служит одним из эмоциональных мотивов религии. В статье «Будем ли мы существовать после смерти?» он подробно останавливается на этом вопросе, высмеивая со свойственным ему остроумием аргументы церковников в пользу бессмертия души и бытия бога. Рассел полемизирует, в частности, с епископом Бернсом, утверждавшим, что «вселенная была создана разумной волей и направляется ею» и что поэтому было бы весьма неразумно предполагать, будто, создав человека, эта воля позволит ему погибнуть. Епископ ссылается на силу и тонкость человеческого ума, который смог построить Вестминстерское аббатство и создать аэроплан. «Разве может исчезнуть этот несравненный инструмент (человеческий ум. — *Авторы*) с прекращением жизни!» — восклицал английский прелат.

Рассел вспоминает по этому поводу популярную в Англии в 1920-х гг. песенку, в которой шла речь о разгуливающих по полтук мухам, восторгающихся своей ловкостью и распевających хором: «Разве мог бы сделать это Ллойд Джордж? Разве мог бы это сделать мистер Болдуин? Разве мог бы это сделать Рамзей Макдональд? Ну, конечно, нет»***. На этом основании, заключает Рассел, какая-нибудь «расположенная к теологии муха смогла бы сконструировать еще более венский аргумент, который бы, несомненно, убедил всех остальных мух, в том, что они — верх совершенства.

У нас нет причин, подчеркивает Рассел, считать, что природа оказала человеку какое-либо предпочтение по сравнению с другими существами. Более того, при ближайшем рассмотрении нетрудно обнаружить многочисленные доказательства испорченности человеческой натуры, порочности и жестокости людей. Достаточно упо-

* *Russell B. Do We Survive Death? // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 70.*

** *Ibid. P. 72.*

*** *Ibid. P. 74.*

мянуть, пишет Рассел, преследования еретиков и охоту за ведьмами, погромы и применение отравляющих газов. «Неужели все эти мерзости, равно как и этические доктрины, которые их оправдывают, действительно служат свидетельством в пользу существования разумного творца? И можем ли мы действительно желать, чтобы человек, способный на такие вещи, обладал вечной жизнью?» * Мир, в котором мы живем, заключает философ, может быть понят лишь как результат беспорядочного и случайного проявления сил природы: но если бы он и представлял собой следствие какой-то преднамеренной цели, то эта цель могла бы быть лишь целью дьявола.

Так рушится вера в бессмертие человеческой личности, проповедуемая религией. Рассел не находит для этой веры ни рациональных, ни нравственных аргументов. Он объявляет ее научно несостоятельной, ничем не оправданной и не достойной человека, которому нужен не малодушный страх, а уверенность в своих силах и надежда на лучшее будущее.

Для веры в бога нет никаких оснований

В центре расселовской критики религии на протяжении многих лет была проблема существования бога. Все предлагаемые теологами и религиозно настроенными философами доказательства бытия бога были решительно отвергнуты Расселом как несостоятельные. Уже в одной из своих первых работ (это было вышедшее в 1900 г. критическое исследование философии Лейбница) Рассел посвящает отдельную главу опровержению четырех доказательств бытия божьего: онтологическому, космологическому, на основании «вечных истин» и на основании «предустановленной гармонии».

Рассматривая одно за другим эти доказательства, Рассел вслед за Кантом обнаруживает их логическую несостоятельность и противоречивость. «Непоследовательности, к которым приводит Лейбница вера в бога, — писал Рассел, — столь многочисленны и разнообразны, что рассмотрение их всех было бы очень затяжным» **. Наибольшее внимание Рассел уделяет опровержению «скандального аргумента» о «вечных истинах» и изобретенной самим Лейбницем версии физико-телеологического доказательства «предустановленной гармонии», которая, по словам Рассела, является «наихудшим из всех четырех доказательств». Рассел изобличает не только внутреннюю противоречивость этого доказательства и его несовместимость с другими, но и пагубные этические выводы, сле-

* Ibid. P. 74.

** *Russell B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. P. 182.*

дующие из него, поскольку «предустановленная гармония» влечет за собой отождествление всего существующего с благом. И если, заключает Рассел, общая тенденция философии Лейбница способствовала просвещению и образованию, то его приверженность теологии с ее «грехом» и «адам» повлекла за собой защиту «невежества и обскурантизма».

Четверть века спустя в публичной лекции «Почему я не христианин» Рассел возвращается к доказательствам бытия бога, один за другим отвергая «аргумент первопричины», «аргумент естественного закона» и «аргумент целесообразности». Первый из них недействителен. «В самом деле, если все должно иметь причину, то должен иметь причину и бог. Если же может существовать нечто, не имеющее причины, то этим нечто сама природа может быть ничуть не хуже бога»*. Второй аргумент основывается на понятии абсолютных, неизменных законов природы, тогда как естественные законы — это законы изменения и развития. К тому же идея о том, «что естественные законы предполагают наличие законодателя, обязана своим происхождением смешению естественных и человеческих законов»**. По отношению к аргументу целесообразности Рассел продолжает вольтеровскую традицию, считая этот аргумент «весьма и весьма убогим». Несостоятельность «аргумента целесообразности», подчеркивает Рассел, особенно ярко обнаруживается в свете дарвиновского учения о приспособляемости живых существ к окружающей их среде. С присущим ему сарказмом Рассел добавляет: «Неужели вы думаете, что если бы вас наделили всемогуществом и всеведением да еще дали бы в придачу миллионы лет, чтобы совершенствовать созданный вами мир, то вы не смогли бы создать ничего лучшего, чем Ку-клукс-клан, фашисты или м-р Уинстон Черчилль?»***

В 1943 г., возражая своим оппонентам, ссылающимся на новые доказательства, выдвигаемые церковниками, в особенности протестантской теологией, Рассел заявляет, что эти «новые доказательства» ниже старых, или, как он однажды выразился, представляют собой «интеллектуальный спуск». «Я, — писал Рассел, — предпочитаю, при всей их ложности, старые доказательства бытия бога новым, поскольку они основываются на определенных ошибках, тогда как новые доказательства <...> по сути дела вообще, строго говоря, не являются доказательствами»****, поскольку они апеллируют не к логическим, рациональным основаниям, а к иррационально-

* Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 12–13.

** Там же. С. 14.

*** Там же. С. 16.

**** The Philosophy of B. Russell. Evanston, 1944. P. 727.

му. К числу таких «доказательств» относится, впрочем, и доказательство от нравственности. Рассел уделяет много внимания этому доказательству при рассмотрении проблемы соотношения религии и морали, к которой мы обратимся в дальнейшем.

В 1948 г. Британская радиовещательная корпорация (Би-би-си) организовала диспут между Берtrandом Расселом и философом-иезуитом Коплстоном. Дискуссия велась главным образом по вопросу о существовании бога и доказательств его бытия. Коплстон отстаивал точку зрения, согласно которой «существование бога может быть доказано философским путем на основании метафизических аргументов»*. Рассел же вновь подтвердил свою отрицательную позицию относительно «метафизических» доказательств бытия божьего.

Общий вывод, к которому пришел Рассел еще в начале XX в. и которому остался верен, состоит в утверждении того, что вера в бога лишена каких бы то ни было рациональных оснований. Бытие бога не только не доказано, но и недоказуемо. Но этот, несомненно, атеистический вывод, что вера в бога находится по ту сторону доказуемого знания и имеет не рациональные, а лишь эмоциональные основания (а «никакая эмоция во мне не может быть свидетельством в пользу чего-либо вне меня»**) — этот атеистический вывод ослабляется из-за скептических тенденций философии Рассела. Скептицизм побуждает его к признанию, что религиозные догмы не только недоказуемы, но что они и непроверяемы именно потому, что находятся вне компетенции рационального, научного познания. «Мое собственное убеждение, — пишет он, — таково, что наука в настоящее время не может ни доказать, ни опровергнуть их (основные религиозные догмы. — *Авт.*), а вне науки также не существует метода для их доказательства или опровержения»***.

Скептический вывод Рассела, ограничивающий эффект его собственной критики религии, содержался и в упомянутом выше диспуте между Расселом и Коплстоном. На вопрос последнего: «Может быть, Вы скажете мне, какова Ваша позиция — агностическая или атеистическая? Иначе говоря, могли бы Вы сказать, что небытие бога доказуемо?» — Рассел ответил: «Нет, я не мог бы этого сказать, моя позиция — позиция агностика». Таким образом, Рассел не только ставит веру в бога вне законов разума, но и признает ее неподконтрольной разуму.

* The Existence of God — a Debate between B. Russell and Father F. S. Copleston // Russell B. Why I Am not a Christian. London, 1957. P. 100.

** The Philosophy of B. Russell. Evanston, 1944. P. 726.

*** Russell B. Religion and Science. London, 1960. P. 145.

Как агностическая философская позиция Рассела примешивается к его атеистическим высказываниям, можно проследить также и на опровержении им традиционных доказательств бытия бога. Так, в критике космологического доказательства («аргумент первопричины») Рассел ссылается на то, что «понятие причины подверглось атакам философов и людей науки и ныне уже не обладает той жизненностью, какой оно отличалось в прошлом»*. Понятие же законов природы («аргумент естественного закона») поколеблено их релятивностью и конвенциональностью: «Очень многое из того, что мы считали естественными законами, на самом деле оказывается человеческими условностями»**. Нет необходимости доказывать, что такой подход к принципам детерминизма и закономерности отнюдь не усиливает критику религиозных концепций, как полагает Рассел, а, наоборот, ослабляет ее.

Впрочем, нужно иметь в виду и то, что агностицизм Рассела нередко испытывал в свою очередь обратное воздействие со стороны его атеизма и под влиянием последнего ослабевал. В этом отношении значительный интерес представляет статья Рассела «Кто такой агностик?», написанная в 1953 г. В ней в форме вопросов и ответов разъясняются взгляды философа на религию и церковь.

Как и в других своих работах, в статье Рассел определенно высказывается против христианства и прочих догматических верований, отвергает все пункты христианского символа веры. И, несмотря на то что Рассел называет себя агностиком, а не атеистом, он приходит к выводу, что его агностицизм по существу «не слишком далек от атеизма» и «в практическом смысле» совпадает с ним***.

Здесь Рассел также близок к своему предшественнику Юму. Агностицизм последнего подрывал, как известно, значение его антирелигиозных и антиклерикальных выступлений. Но с другой стороны, нельзя игнорировать и то обстоятельство, что если в плане теории юмовский скептицизм не был способен к полному отклонению религии, то на практике он не оставлял для нее по существу никакого места. «Мы не можем знать, — рассуждают представители этого мировоззрения, — существует ли какой-нибудь бог, — писал Ф. Энгельс, — если же какой-либо и существует, то всякое общение с нами для него невозможно, а значит, нам нужно строить нашу практику так, как будто никакого бога и не существует»****. Энгельс дал очень точную характеристику юмовского скептицизма в его отношении к религии и вере

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

** Там же. С. 13–14.

*** Russell B. What Is an Agnostic? // The Basic Writings of Bertrand Russell. London, 1961. P. 577.

**** Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1955. С. 601.

в бога: «Практика этого скептицизма в точности повторяет французский материализм; но в области метафизической теории он остается при своей неспособности к окончательному разрешению вопроса»^{*}.

Как известно, наряду с «рациональными доказательствами» бытия бога в религиозно-философской литературе большое значение придавалось и придается моральным доказательствам, выдвинутым в свое время Кантом. Рассел подвергает нравственные аргументы в пользу существования бога острой и всесторонней критике. Он отрицает религиозные санкции нравственности. Напротив, он убежден в том, что религия подрывает моральные устои, несет людям зло, жестокость и страдания. На ходячий довод церковников, будто все люди погрязли бы в пороках, если бы не придерживались христианской морали, Рассел отвечает: «А я полагаю, что как раз те люди, которые придерживались христианской религии, и отличались в большинстве своем вопиющей порочностью»^{**}.

Исторический опыт, пишет Рассел, доказывает отсутствие необходимой связи между религиозностью и нравственностью. «Многие свободомыслящие доказали всей своей жизнью, что между их побуждениями и верой нет существенной связи»^{***}. С другой стороны, именно во имя религии совершались бесчисленные преступления, попирались обычные нормы морали. Рассел устанавливает даже своеобразную закономерность: «Чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел»^{****}.

Переходя от фактов к принципам, Рассел отмечает, что религиозная этика, будучи догматичной и косной по своему существу, неизбежно становится препятствием и врагом нравственного прогресса. Единственным основанием и критерием добра в религиозной этике является соответствие божественным заповедям. Нравственность лишается всякого рационального основания. Порочность грешна потому, что неугодна воле божьей. Никаких иных доводов не требуется: «Такой-то поступок грешен, вот и все»^{*****}. Почему нельзя убивать? Потому, что таково повеление господне. Совесть — голос божий внутри нас, и достаточно прислушаться к этому голосу, чтобы быть нравственным.

Таким образом, религиозная мораль не только препятствует изменению и обновлению моральных требований в ходе историческо-

* Там же. С. 602.

** Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 26.

*** Russell B. Religion and science. London, 1960. P. 18.

**** Рассел Б.. Почему я не христианин. М., 1958. С. 26.

***** Russell B. What I Believe. London, 1925. P. 48–49.

го развития человечества, но и принудительно навязывает человеку свои нормы как нечто требующее лишь покорности и подчинения. Рассел отмечает также антисоциальный, индивидуалистический характер христианской морали, стимулируемой не общественным благом, а исключительно заботой о личном «спасении». Как говорил С. Маршалль, мораль кончается там, где начинается религия. Это высказывание знаменитого французского просветителя и атеиста целиком и полностью разделяется Расселом и могло бы послужить эпиграфом к его работам по критике религиозной морали.

Но хотя Расселу абсолютно ясна неудовлетворительность учения о сверхъестественном происхождении нравственности, хотя ему понятны ее земные, человеческие корни и сущность, хотя он прекрасно видит бессилие и вред религиозной морали, его собственные взгляды по этому вопросу не дают прочной основы для создания научной этической теории.

Против абсолютизма и догматизма религиозной морали Рассел выдвигает этический релятивизм — учение о субъективности моральных критериев. То, что голос совести не голос божий, явствует из различия, многообразия и изменчивости моральных побуждений. В конце концов каждый из нас сам является верховным и безапелляционным судьей в вопросах добра и зла. Никаких объективных критериев здесь нет и быть не может. Дела не меняет тот факт, что наши побуждения гораздо чаще бывают альтруистичными, чем эгоистичными. Дела не меняет и то, что всякая этика ставит целью придать всеобщую значимость тому, к чему мы лично стремимся, что считаем желательным и ценным. Рассел старается оградить этический релятивизм от обвинения в этическом нигилизме, поскольку между первым и вторым нет необходимой зависимости. Но ахиллесова пята этического релятивизма заключается не в признании относительности, изменчивости и множественности моральных норм на разных исторических этапах и для различных социальных групп, а в отрицании объективного социального критерия, наличествующего во всем многообразии моральных оценок и делающего эти оценки сопоставимыми и сравнимыми по их объективному достоинству.

Таким объективным критерием является содействие или противодействие социальному прогрессу, движению общества вперед, к более высоким и совершенным ступеням развития. Лишь в свете такого объективного исторического критерия определяется роль различных моральных систем, в частности религиозных. В своей критике религиозной этики Рассел в какой-то мере придерживается этого критерия, но в своей позитивной этической доктрине совершенно отказывается от него, ослабляя тем самым собственные критические позиции.

Субъективистское истолкование Расселом относительности этических систем находится в тесной связи с исключением им учения о ценностях из сферы научного познания. Для него «одно дело философия природы, и совсем другое — философия ценности»*. «Хорошо» и «плохо» — понятия, лишенные смысла по отношению к природе самой по себе, чуждые научному познанию. Все вопросы, связанные с «ценностью» этической и всякой иной, лежат по ту сторону науки. Они относятся не к нашему познанию, а к нашим чувствам. Это по сути дела вовсе не суждения — они ничего не утверждают и не отрицают, и тем самым «логически невозможны были доводы за них или против них или чтобы они были истинными или ложными»**.

Поскольку ценностные характеристики не суждения, а желания, они «сами по себе не могут быть ни рациональными, ни иррациональными» и «лежат вне сферы истинного и ложного»***. Науке, по мнению Рассела, доступны вопросы о причинах, вызывающих те или иные желания, и о средствах для их осуществления, но не о направленности самих желаний, не о преследуемых ими целях.

Все этические категории, и прежде всего понятия добра и зла, исключаются, таким образом, из компетенции науки. Отрицая их причастность к рациональным критериям, Рассел отдает их во власть иррационального, сближая с мистическими проявлениями психики. Поскольку, по словам Рассела, «мистицизм выражает эмоцию, а не факт, он ничего не утверждает, он не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой»****. Заблуждение мистиков в том, что они не отличают эмоционального значения от научной значимости. Но если это так, этические оценки уравниваются с мистическими прозрениями, и сторонники научного обоснования морали подобно мистикам совершают ту же ошибку, рассматривая этические оценки как истинные либо ложные суждения. Таков неизбежный вывод из отрыва Расселом учения о ценностях от научного познания.

В действительности всякая мораль имеет не только социальную обусловленность, но и социальное назначение, социальную функцию. Именно благодаря этому и возможен объективный критерий нравственных ценностей, о котором говорилось выше, притом не только классовый критерий индивидуального поведения, но и объективный критерий соизмерения морали различных классов на разных стадиях исторического развития. Наличие такого критерия неразрывно связано с социальной функцией той или иной мора-

* Ibid. P. 22.

** *Russell B. Religion and Science. London, 1960. P. 237.*

*** Ibid. P. 242–243.

**** Ibid. P. 187.

ли, с ее исторической целесообразностью. Все ценностные определения целенаправленны, но рациональными они могут (и должны) быть не только при рассмотрении их как средств для осуществления заданной цели, но и при определении самой цели. Общество, способствующее максимальному человеческому благу как своей конечной цели, может быть только разумно организованным обществом, а какой должна быть эта разумная организация, способная осуществить подобную задачу, нельзя установить без рационального познания движущих сил и перспектив общественного бытия и общественного сознания. Без рационального познания невозможно определить, что действительно является общественным благом, а что неправомерно выдается за таковое, оправдано ли преследование поставленной цели, достижима ли она, достойна ли того, чтобы к ней стремиться. К этому следует добавить, что и само формирование эмоциональных предпочтений, составляющих, по Расселу, основу ценностных определений, также является немаловажным общественным делом, требующим рационального подхода к нему. Словом, эмоциональная окраска ценностных определений отнюдь не исключает их из сферы рационального познания. Последнее превращает их из слепых и зачастую дезориентирующих побуждений в критически осмысленные руководства к действию, в путеводители на жизненном пути.

Мир, составляющий предмет философии природы, говорит Рассел, не хорош и не плох, он непричастен к миру ценностей. Иное дело мир, составляющий предмет философии истории, в котором ценностные определения приобретают права гражданства. Расселу чуждо материалистическое понимание истории и специфичности ее закономерностей. Не менее закономерное, чем движение в природе, историческое движение опосредствуется присущим человеку целеполагающим сознанием. Отсюда ценностная форма социально детерминированной человеческой деятельности. Нельзя понять эту субъективную форму без познания ее объективного содержания. Ценности биполярны. Рассел же трактует их односторонне — субъективно и индивидуалистично. Таковы гносеологические корни его выключения ценностей из области научного познания, отрицания им допустимости объективно обоснованного ценностного выбора, оправдания субъективного произвола в этических оценках.

Идеалистический подход к религии как форме сознания смыкается у Рассела с иррационалистической трактовкой религиозных ценностей, рассматриваемых по аналогии с моральными ценностями. «Поскольку религия представляет собой некий образ чувств скорее, чем систему верований, она неприступна для науки»*. По-

* Ibid. P. 17.

скольку она является выражением эмоций, а не утверждением фактов, она не может быть ни подтверждена, ни опровергнута наукой. Рассел распространяет на религиозные чувства, неправомерно отделяемые им от религиозных мифов, то же иррационалистическое вето, которое он наложил на моральные оценки. Отсюда один шаг до примирения с религией, поскольку она не вступает в противоречие с наукой. «Я, — пишет Рассел, — не допускаю никакого метода постижения истины, помимо науки, но в эмоциональной сфере я не отрицаю ценности переживаний, породивших религию»*. Это, конечно, не учение о «двойственной истине», но учение о возможности сожительства научного познания с религиозными чувствами. А ведь сам Рассел привел достаточно веских доводов, доказывающих несовместимость научного образа мысли с религиозным образом чувств. Как могут свобода, самонадеянность и бесстрашие разума, проповедуемые Расселом, ужиться с чувством зависимости и преклонения перед всемогущим непознаваемым, составляющим ядро религиозного мироощущения?

Коллизия науки и религии

Одна из тем, наиболее обстоятельно разработанных Расселом, — это коллизия науки и религии. Этой теме специально посвящена его работа «Религия и наука» (1935), обосновывающая заключение о том, что теология по преимуществу «лишь систематизированное невежество, придающее запах святости заблуждениям, которые не должны бы сохраниться в просвещенном веке»**. Совершенно прав английский философ Дж. О. Эрмсон, утверждая, что Рассел не верит ни в какую теологию, какой бы она ни была.

Перед читателем книги Рассела предстает историческая панорама извечного противоборства науки и религии, в процессе которого, проникая в одну область познания за другой, наука неизменно одерживала победы над своим противником. Рассел прослеживает этот процесс, начиная с борьбы церковников против коперниканской научной революции в космологии. Антирелигиозная сущность открытия Коперника состояла в дискредитации геоцентризма и вслед за ним антропоцентризма, то есть существенных аспектов теологической картины мира. Рассел приводит слова иезуитского патера, согласно которому «мнение о движении Земли — самое ужасное, самое губительное, самое скандальное из всех ересей: неподвижность Земли трижды священна»***. Упорство и нетерпимость церкви к на-

* Ibid. P. 189.

** Ibid. P. 44.

*** Ibid. P. 39.

учной истине, задевающей библейские мифы, не ограничились преследованием Коперника, Бруно, Галилея католической церковью. На протяжении двух столетий церковь отрицала ставшую общепризнанной теорию. Еще в 1873 г. в США была опубликована книга теолога (притом лютеранского), призывавшего искать истину не в трудах астрономов, а в священном писании.

На примере борьбы вокруг гелиоцентрической концепции Рассел демонстрирует, что суть разногласий не в отрицании вопреки его научной достоверности определенного факта, а во всей трактовке закономерности и изменчивости в природе. Для теологии вечность и неизменность — выражение совершенства. Неизменность законов — свидетельство их божественного происхождения. Изменчивость земного в отличие от небесного — признак несовершенства. Отсюда коллизия научного и теологического подхода к эволюционной теории.

Рассел прослеживает эту коллизию, начиная с появления канто-лапласовской космогонической гипотезы, затем ее перенесение — после работ Бюффона — в область геологии и, наконец, самое острое ее выражение в связи с учением Дарвина о биологической эволюции вообще и происхождении человека в особенности, учения, нанесшего тяжелый удар по библейской мифологии и всей теологической антропологии.

Поднимаясь по лестнице наук, Рассел показывает, что противодействие религии науке осуществлялось на всех ее ступенях. Он напоминает о борьбе церковников в XIX в. против таких важных открытий медицины, как вакцинация и анестезия. Из последних примеров явствует, что отрицательное отношение религии к научным достижениям наносило вред не только развитию познания, но и непосредственно человеческому благополучию.

Наконец, с предельной остротой этот конфликт обнаруживается в понимании психических явлений. Теология непоколебимо хранит верность давно отброшенному наукой понятию души как особой субстанции. Борьба против научной психологии приобретает особое значение, поскольку здесь ставится на карту одна из основоположных догм христианства — бессмертие души и тесно связанная с ней доктрина воздаяния. Вместе с отрицанием субстанциального дуализма теряет почву и вера в бестелесное существование. Все имеющиеся в физиологии и психологии данные опровергают религиозный миф о загробной жизни.

Но Рассел не довольствуется доказательством фактической несовместимости науки и теологии в истории познания. Он выясняет их принципиальную, гносеологическую и методологическую, антагонистичность в самом подходе к любым встающим перед познанием

проблемам. Речь идет о коренной противоположности самого характера обоснования истины в научном мышлении и в религиозном веровании, о противоположности критичности и свободы мысли догматизму и авторитаризму. Научные убеждения покоятся на совершенно иных основаниях, чем религиозные. В религии «истины» санкционируются не опытными и экспериментальными данными и извлеченными из них логическими выводами, а непогрешимым авторитетом, не допускающим сомнения, тогда как «человек науки не требует, чтобы те или иные высказывания были приняты на том основании, что некий солидный авторитет уверяет в их истинности»*. Тем самым для теолога то, что он признает истинным, абсолютно и неизменно, наука же всегда на пути вперед, в исканиях, в развитии. Рассел говорит о «свежем воздухе», вдыхаемом через «открытые окна науки». О затхлой атмосфере теологии. Вот почему так пагубно влияние религиозного догматизма на интеллектуальное развитие.

Убедительно критикуя косность религиозного догматизма и противопоставляя ему динамизм и прогрессивность научного образа мысли, Рассел ослабляет, однако, свою аргументацию собственными его философии скептическими мотивами. Его взгляду на относительность достигаемых в каждую историческую эпоху научных результатов недостает диалектического понимания характера связи относительного с объективным. Рассел, чуждый теории отражения, метафизически противопоставляет друг другу относительную истину истине абсолютной. И хотя им признаются безграничные возможности науки, он толкует ее прагматически, полагая, что знание не является «духовным зеркалом вселенной»**. Звучащие неоднократно у Рассела скептические мотивы, хотя и направлены против догматизма, уменьшают пропасть, разделяющую объективную истину научного познания и фидеистические заблуждения.

Все без исключения столкновения науки и религии всегда заканчивались торжеством науки. Раньше или позже теология вынуждалась к уступкам, к сдаче защищаемых ею позиций. Постепенно сопротивление церковников ослабевало, теологи приспособлялись к прочно утвердившимся в науке доктринам. Тексты священного писания, явно противоречащие истине, истолковывались аллегорически, фигурально. Для тактики теологов в настоящее время характерна уже не былая непримиримость к научным открытиям, а терпимость к науке, стремление совместить веру и знание. «Война между наукой и христианской теологией, несмотря на случайные пограничные инциденты, почти закончилась. Христианство очисти-

* Ibid. P. 16.

** Ibid. P. 15.

лось от несущественных элементов, унаследованных от варварских времен, и почти излечилось от “стремления к преследованию”», — пишет Рассел*. К сожалению, он не подчеркивает того решающего обстоятельства, что эта идиллическая картина «мирного сосуществования» науки и религии ничего не меняет в принципиальном антагонизме религиозного и научного мировоззрения.

Одним из таких антагонистических принципов, сталкивающих религию с наукой, является телеологическая картина мироздания, присущая теологии. Рассел на примерах различного подхода науки и религии к астрономическим (кометы), биологическим (естественный отбор), медицинским (эпидемии) явлениям показывает антинаучную сущность религиозной идеи универсальной целесообразности. В посвященной этому вопросу главе своей работы «Религия и наука» он внимательно рассматривает три телеологические концепции: теистическую, пантеистическую и так называемую эмерджентную. Вывод, к которому приходит Рассел, заключается в отрицании космического прогресса как однозначной, необратимой направленности независимо от того, признавать ли ее имманентной закономерностью вселенной (пантеизм) или божественным предопределением (теизм).

При всей ценности и прогрессивной роли антирелигиозных работ Рассела, возрастающей именно благодаря их авторитету и влиянию в современной буржуазной философии, его собственная философская позиция, как уже упоминалось, вступает в неизбежное противоречие с его критическим подходом к религии. Это особенно наглядно обнаруживается в расселовских суждениях по основному вопросу философии — вопросу о материальности мира.

Речь идет о замаскированной, близкой к махизму форме идеализма, выступающей у Рассела под именем «нейтральный монизм». Подвергая критике столь существенное для религии понятие «души», Рассел не довольствуется отрицанием духовной субстанции. Вместе с ней он отвергает и материальную субстанцию. По его словам, прежняя физика, находившаяся под влиянием «веры в метафизическую реальность материи», изжила себя, а заодно вера в «бессмертие» материи оказалась не более обоснованной, чем вера в бессмертие души. Для Рассела «материя — только определенная форма сочетания явлений (events)**», подобно тому как дух, сознание, психическое — другая форма их сочетаний. Грани между материальным и духовным, как двумя разновидностями «явлений», стираются, «старое различие между душой и телом испарилось как потому, что “материя” потеряла свою былую телесность, так

* Ibid. P. 246–247.

** Ibid. P. 142.

и потому, что “сознание” потеряло свою духовность»*. Существенное различие между элементами физического и психического мира исчезло, оно превратилось в простую «условность».

Рассел не согласен с теми, кто признает духовное единственной реальностью, но, объявляя телесное не менее реальным, чем духовное, он вместе с тем отрицает первичность материи, вводя якобы нейтральное по отношению к «метафизической» контраверзе материализма и идеализма первичное понятие «явления». Марксистский анализ подобной позиции, данный в ленинской критике эмпириокритицизма, был намечен уже в критике Энгельсом учения Дюринга о бытии. На примере Рассела еще раз подтверждается убедительность этой критики. Во всяком случае не вызывает никаких сомнений, что, выступая против религиозного мировоззрения не с позиции первичности материи, а с позиции первичности «явлений», Рассел существенно ослабляет свой атеизм.

За непоследовательности расселовского атеизма пытаются ухватиться некоторые апологеты религии, которые считают практически более целесообразным не предавать Рассела анафеме, а фальсифицировать его воззрения, выдав его атеизм... за своеобразную религиозность. Так поступил, например, лидер американского персонализма протестантский философ Э. Ш. Брайтмен в специальной статье «Философия религий Рассела». Брайтмен не может отрицать, что Рассел — враг традиционного, церковного христианства, но он, по уверению Брайтмена, является приверженцем «недогматической религиозности». По меркам Брайтмена, если мерить Рассела ценностной меркой, его жизнь и мышление религиозны. «По существу своему он является более религиозным человеком, чем могут внушить его теории или его атаки на религию <...> Это подлинный религиозный мистик»**. Какое же основание у Брайтмена превращать Павла в Савла — выдавать атеиста за религиозного мистика? Иррационалистическая концепция ценностей и дистиллированная псевдорелигиозная эмоциональность Рассела, очищенная от мифологии и выражающая стремление к служению возвышенным идеалам истины, справедливости, красоты.

Возражая Брайтмену, Рассел подтверждает свое неверие в бога, свое отрицание всякой теологии, свое убеждение, что «большинство церквей в большинстве времен принесли больше вреда, чем пользы»***. Он признает неудачным одно из своих прошлых высказываний, дающих повод к сомнению в его атеизме. Но здесь же Рассел отдает дань непоследовательности своего атеизма, признавая «зна-

* Ibid. 132–133.

** The Philosophy of B. Russell. Evanston, 1944. P. 553.

*** Ibid. P. 726.

чение религиозного опыта» в сфере ценностей и даже считая «некую форму персональной религии весьма желательной»*. Не следует, впрочем, забывать о непоследовательности даже такого антирелигиозного борца, каким был Фейербах.

«Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» — это не только название одной из атеистических работ Рассела. Скорее это вопрос, который философ постоянно ставит перед собой, исследуя роль и значение религии в развитии общества. Отрицательный ответ на него не вызывает у Рассела никаких сомнений. Он согласен признать за религией только две заслуги перед историей: содействие в установлении календаря и в предсказании солнечных затмений. «Эти две заслуги, — пишет Рассел, — я готов признать, но не знаю никаких других»**.

Философ-критик обвиняет религию прежде всего в том, что она «была и все еще продолжает оставаться главным врагом нравственного прогресса в мире»***. Религия причиняет людям незаслуженные и ненужные страдания, оправдывает «дьявольскую жестокость» и несправедливость, сеет страхи и ужасы, внушает «рабскую покорность». Нравственный прогресс является, по Расселу, не только неотъемлемой частью социального прогресса вообще, но и служит его основой. Вот почему философ с такой силой и решительностью ополчается против религиозной морали, вот почему, как мы могли в этом убедиться, он без усталы разоблачает в своих произведениях несоответствие религиозных воззрений с представлениями о реальном человеческом счастье.

Враждебность религии социальному прогрессу Рассел обосновывает и тем, что раскрывает, как мы уже видели, извечный конфликт между наукой и теологией. Религиозное вероучение всегда выступало и выступает противником научного познания, препятствовало и продолжает препятствовать развитию просвещения и образования. Наука же служит, по Расселу, величайшим стимулом общественного прогресса. В соединении с «рациональным воспитанием» она, и только она, может помочь человеку завоевать мир и сделать свою жизнь лучшей.

«Человечество, — писал Рассел, — уже находится на пороге золотого века: но если это так, то вначале необходимо будет убить дракона, охраняющего его врата, и дракон этот — религия»****. В этих

* Ibid. P. 726.

** *Russell B. Has Religion Made Useful Contributions to Civilization? // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 18.*

*** *Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958. С. 27.*

**** *Russell B. Has Religion Made Useful Contributions to Civilization? // Russell B. Why I am not a Christian. London, 1957. P. 37.*

словах английского философа сконцентрирован весь обличительный пафос, направленный против религии. Но нетрудно заметить, что Рассел явно переоценивает роль религии в общественном развитии. Он превращает ее в главный тормоз поступательного движения человечества, видит в ней главного врага социального прогресса. Подобная точка зрения свидетельствует о невозможности с чисто рационалистических и просветительских позиций раскрыть подлинные корни религии, выявить действительные пути преодоления духовного и социального гнета, ведущие человечество к лучшему будущему.

Однако не только буржуазно-просветительское отношение к религии мешало и мешает Расселу понять ее истинную роль в общественной жизни. Помехой этому является открытое неприятие им марксистской науки об обществе, нескрываемая враждебность к идеологии марксизма-ленинизма. Последнюю он отождествляет с религиозной идеологией и на этом основании отказывается признать за ней какую-либо научную ценность. Рассел специально даже конструирует такое определение религии, которое позволяет ему «зачислить» коммунизм в разряд «“великих религий мира” наравне с буддизмом, индуизмом, христианством и исламом»*.

Смысл этого определения состоит в том, чтобы опьянить религией «совокупность верований догматического характера, господствующих над образом жизни (людей), верований, находящихся вне всяких доказательств или противоречащих им и внедряемых не интеллектуальными, а эмоциональными средствами или же авторитарным путем»**. В этом определении отсутствует, как нетрудно увидеть, основной признак религии — вера в сверхъестественное. Именно этот признак позволяет понять сущность религии, отличить ее от всех других форм общественного сознания. Расселовское же определение является слишком широким и грешит крайней односторонностью. Нет нужды доказывать, что попытка Рассела подвести под указанное выше определение идеологию марксизма абсолютно несостоятельна и свидетельствует лишь о том, что он не смог преодолеть типичную для современной буржуазной философии антикоммунистическую направленность (об этом неоднократно говорилось в работах советских и зарубежных философов).

В заключение отметим, что, при всей противоречивости и непоследовательности Рассела, его атеистические воззрения играют положительную роль в борьбе с религиозным обскурантизмом и клерикализмом.

* Ibid. P. XI.

** Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Moral. New York, 1952. P. 216.