

АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ В ФОКУСЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Исаков Алексей Александрович

доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Арзамаский филиал; кандидат философских наук (г Арзамас, Россия)

Мысль о диалектических взаимоотношениях религии и атеизма принадлежит к кругу давних и прочных достижений философии религии и религиоведения. Высказанная еще Людвигом Фейербахом в форме максимы: «Атеизм – тайна самой религии», – она вдохновила не одно поколение философов и богословов, стремившихся обернуть это высказывание и найти не столько атеизм в религии, сколько религию в атеизме. В XX в. это стало особенно актуальным в связи с длительным периодом господства секуляризма и последующим консервативным поворотом, совершающимся практически во всем мире, начиная с конца 1970-х гг. Впрочем, попытки вскрытия религиозных потенций атеизма не настолько новы, насколько это иногда утверждается. Так, в последнее время широкую известность получила ранняя работа Александра Кожева «Атеизм», написанная еще в 1931 г. Однако уже в ней намечается важная черта всех последующих попыток синтеза религии и атеизма – апелляция к опыту восточной философии (с точки зрения индуизма атеизм может быть ортодоксален при условии, если его аргументация опирается на авторитет Вед). Эта ориентация может афишироваться, может маскироваться, но она принципи-

альна для т.н. «христианского атеизма» и подобных концепций. Кроме того, теоретики синтеза религии и атеизма стремятся откеститься от самого понятия «религия». Эта тенденция также возникла в межвоенный период, когда Рудольф Бультман предложил «демифологизированное», а Дитрих Бонхёффер – уже и «безрелигиозное» христианство. Тем самым протестантские теологи стремились удержать представление об исключительности христианства. Тезис «христианство – больше, чем религия» позволяет вывести его из-под огня исторической критики: мы порываем с религией, а следовательно и со всеми теми перекосами, в которых была виновата она. Это своеобразное «страхивание бремени» также является одним из важных элементов систем религиозно-атеистического синтеза.

В России из числа подобных систем сейчас наиболее популярна концепция «бедной веры» (заметим, веры, а не религии) Михаила Наумовича Эпштейна. Для него судьба религии в России – аналог истории Воскресения, религия в России должна была своей смертью поправить смерть любой религии, дать ей вечную жизнь. Однако, как и в христианстве, эта вечная жизнь инобытийна, религия не может просто взять и вернуться к формам, разрушенным атеизмом. Впрочем, Эпштейн здесь далеко не последователен, ниже он все же утверждает, что «бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции» (термин религия снова избегается) [4, с. 34]. В целом мистико-эстетическая интуиция приводит автора к мысли о существовании в России нового типа религиозности, который не укладывается в классические представления о конфессиональной принадлежности. Основная особенность этой религии – ее конкретность; вместо обожествления целого (мира, общества, нации) она проповедует богоподобие каждой вещи, каждого человека. Бог здесь проявляет себя не в общем, а в особенном. Это эпоха, когда не бог говорит человеку, а каждый человек – богу. И, соответственно, для такого верующего теряет обязательность ритуал, богословская традиция и т.п., его вера максимально проста и при этом – внецерковна, индивидуальна [4, с. 28–31].

Очевидно, концепция «бедной веры» близка теологии «Смерти Бога», с которой связывает свои идеи и сам Эпштейн. Авторы этой богословской доктрины – Уильям Гамильтон и Томас Альтицер – провозгласили в середине 1960-х гг. эру «христианского атеизма», смысл которого был в том, чтобы не извлекать бога из мира, не эксплицировать особой сферы его бытия и поклонения ему, т.е. религии и церкви [2, с. 238]. Альтицер интересен как раз тем, как он осуществляет размежевание с религией. Он заявляет, что образцом религиозной установки является восточный мистицизм, к которому причисляет индуизм, буддизм и даосизм. По его мнению, суть восточного мистицизма заключается в радикальном отрицании реальности и стремлении верующего к восстановлению утраченного единства (Тотальности) бытия. Постольку, поскольку и христианство призывает к возвращению в потерянный рай, оно тоже является именно религией. Однако христианство уникально (читай – исключительно) именно тем, что оно поднимается над этим призывом. После смерти бога и его воплощения в мире он уже не имеет смысла, поскольку возвращаться некуда, да и не за чем: бог теперь имманентен миру, воплощен в нем как Слово [1, с. 8, 15–16].

В итоге в теологии смерти бога вера отделяется от религии и входит к человеку с черного хода, через повседневность.

Здесь хорошо видно, что «восточный мистицизм» является не только негативной предпосылкой для концепций религиозно-атеистического синтеза. Проекты «бедной веры» и «христианского атеизма» становится понятнее благодаря обращению к движению за создание универсальной религии в индийской философии неоведантизма. Зачинателем его является Шри Рамакришна, впервые провозгласивший принцип единства всех религий. Неоведантизм постулировал тезис об универсальности веданты, фактически проповедовал ее превосходство над прочими религиями в виде тезиса о том, что веданта уже включает в себя все прочие религии. В наиболее близкой Эпштейну форме этот тезис был высказан Сарвепали Радхакришнаном, который, в отличие от прочих теоретиков неоведантизма, положительно оценивал роль атеизма в истории религии и культуры. С его точки зрения, атеизм – это ответ на антигуманный характер большинства современных религий, вполне возможно, направляемый рукой бога, это протест против фанатизма, расчищающий путь для новой религии, религии духа [3, с. 271]. И западные мыслители поспешили принять эти методы на вооружение.

Главное отличие западной оценки миссии атеизма от восточной – это взгляд на нее через призму апокалиптических представлений. Альтицеру принадлежит специально написанная статья, в которой русская революция описывается как апокалиптический процесс, как выигранный апокалипсис. Отчасти это проистекает из стремления переосмыслить Холокост как явление западной истории (для теологии смерти бога это одно из доказательств этой самой смерти). В русской революции сбывается пророчество, она – не только эра Антихриста, она – эра присутствия Христа «в сломленном и страдающем человечестве». Она рассматривается как завершение отдельных историй и начало универсальной истории [1, с. 204]. Эпштейн наследует, но несколько снижает апокалиптический пафос Альтицера. Ему в целом ближе идеи «Кризиса атеизма» И.А. Ильина, также полагавшего, что атеизм исполнил свою роль и должен предстать перед судом истории. Однако, в отличие от Ильина, он все-таки надеется на универсальность «бедной веры». Конечно, эта надежда двойственна, и за универсализмом сквозят претензии религий «авраамического корня», поскольку апокалипсис по сути своей – это торжество одной религии, и на это торжество рассчитывает всякий, кто рассматривает наше время как апокалиптическое.

Однако на практике вера и религия вряд ли разделимы, и то обстоятельство, что на западе теология смерти бога быстро утратила свою популярность – показательно и доказательно. Вера не может долго существовать без соответствующей мифологии и культовых действий, попытка превратить повседневность в культ заранее обречена на провал, поскольку вера по определению небуднична, в ней есть большой элемент инаковости, инобытийности (а в современном мире он усиливается за счет ее факультативности). Критики Гамильтона и Альтицера как раз и подчеркивали это, упрекая их в имманентизме, который не оставляет места для веры вообще, а не только для надуманной

безрелигиозной веры. Наверное, именно поэтому и «бедный» верующий Эпштейна все-таки должен в итоге сделать выбор, о чем неоднократно проговаривается автор. А это значит, что «бедная» вера – альтернатива кажущаяся, а заявленный синтез – невозможен.

Литература

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М. : Канон, 2010. – 224 с.
2. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
3. Литман А.Д. Современная индийская философия. – М. : Мысль, 1985. – 399 с.
4. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М. : АСТ, 2013. – 416 с.