
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2

ДИАЛОГ ВЕРУЮЩИХ И АТЕИСТОВ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В.Н. Даренская

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко, г. Луганск
e-mail: vera_darenskaya@mail.ru

В статье дан культурологический анализ структуры религиозного и атеистического дискурсов в процессах их диалогического взаимодействия. Показаны основные аргументы, используемые тем и другим, степень их содержательной и формально-логической обоснованности. Обоснован вывод об асимметрии указанных дискурсов, обусловленный различием между экзистенциальной открытостью религиозного сознания и духовной закрытостью сознания атеистического.

Ключевые слова: вера, атеизм, диалог, культура, парадоксы.

Диалогическое взаимодействие религиозного и атеистического сознания является одним из характерных аспектов культурной ситуации в современном мире, который приобрел особую яркость и остроту в «постатеистическом» обществе стран бывшего СССР. Конкретные диалогические формы столкновения религиозного и атеистического типов сознания представляют собой ценный предмет для философского и психологического исследования, поскольку демонстрируют предельно контрастное взаимодействие смыслов и способов понимания, в котором вскрываются наиболее фундаментальные противоречия современной культуры. К сожалению, исследования, специально посвященные названной проблематике до сих пор почти отсутствуют. Имеется огромная масса текстов критического и апологетического характера (с обеих сторон), но почти нет исследований аналитического характера,

предметом которых являлось бы рассмотрение *конкретных способов построения дискурса*, которыми осознанно или неосознанно пользуются та и другая сторона, конкретное сопоставление религиозного и атеистического способов мышления и аргументации, которые и определяют их диалогическое взаимодействие между собой. *Целью* данной статьи является анализ культурологических аспектов и закономерностей такого диалога.

При недостаточности специальных исследований в философской традиции есть наработки по этой проблематике, в частности, ими богата русская философская, для которой экзистенциальный вопрос о вере и неверии всегда был одним из принципиальных. Одним из открытий русской философской мысли стало понимание того, что атеизм не сводим к одним лишь деструктивным процессам в духовном мире людей, но несет в себе в своеобразной «превращенной», скрытой форме многие глубинные элементы религиозного сознания, «питаясь» их энергией, по сути, паразитируя на них. Как писал С.Л. Франк, «утверждение атеизма, что «Бога не существует»... содержит некое горькое разочарование – крушение надежды встретиться «лицом к лицу» с Богом, усмотреть Его живое, осязаемое, «воплощенное» присутствие в самом реальном мире, – т. е. само проистекает из некой религиозной жажды, из искания Бога» [16, с. 454]. Но у атеистов эта явная жажда оказывается бесплодной: «в самом этом искании содержится ослепляющее искушение, искажение самой идеи Божества... Божество как таковое не только фактически скрыто от нас, но и *по самому своему существу сокровенно*... а только само открывает себя в живом опыте» [16, с. 454–455].

Кроме того, в русской философии был открыт и объяснен парадокс, впервые сформулированный Ф.М. Достоевским: «Атеизм самый полный ближе всех, может быть, к вере стоит» [3, с. 268]. Объяснение его в том, что *негативная вера* – в несуществование Бога – часто требует для своего утверждения большой напряженности и страстности человеческой души, не считающейся ни с какими контраргументами и способной в отдельных случаях даже на страдания за свою убежденность. Именно по этой причине «самый полный», агрессивно-непримиримый атеизм оказывается значительно ближе к восприятию *позитивной веры*, чем либеральная «теплохладность» в отношении к религии.

Наконец, третьим важнейшим открытием русской философии, также идущим от гениальных прозрений Ф.М. Достоевского и особенно развитым в историософии Н.А. Бердяева, является понимание того, почему именно в рамках христианской цивилизации атеизм становится массовым явлением, почему именно христианское сознание по сравнению с другими типами религиозного сознания оказывается наиболее подверженным атеистическому соблазну. Дело в том, что этот соблазн (сам по себе имеющий место во всякой религии) в христианстве резко усиливается вследствие особого пафоса безконечной внутренней свободы человека, осознающего себя образом и подобием Божиим, а также пафоса борьбы со всяческим идолопоклонством. Но теперь в результате утраты традиционных навыков духовного познания и соблазна комфортом «цивилизации потребления», были отвергнуты уже не идолы, а Сам Христос. Однако, интенция на радикальный разрыв с прошлым, на некое абсолютное Освобождение, хотя и приобрела в силу указанных причин радикально антихристианскую направленность, сама по себе, *как таковая* имеет именно евангельское происхождение. Произошла лишь подмена, «превращение» и извращение смысла понятий свободы, рабства и т. д.

В современной ситуации диалога верующих и атеистов приобретает актуальность исследование уже не этих наиболее общих экзистенциальных и историософских аспектов проблемы, которые были важны в эпоху наступления атеизма, но анализ самого процесса их общения между собой, тех смысловых и языковых «ловушек», которые возникают здесь в эпоху христианского возрождения, становясь препятствиями для взаимопонимания. С этой целью мы считаем необходимым кратко рассмотреть, во-первых, *стиль* диалога, который, как правило, свойственен каждой из сторон; во-вторых, *основные тезисы*, которые чаще всего приводятся ими в качестве наиболее типичных.

Относительно стиля среди такого диалога в современном общественном сознании вообще распространено представление о том, что верующим якобы присущи нетерпимость, фанатизм и «догматизм». К сожалению, конкретных социологических и психологических исследований этого предмета до сих пор не существует. Это и не удивительно, поскольку, как правило, имеет место прямо противоположная ситуация, и конкретные наблюдения могли бы лишь

разрушить этот утвердившийся миф. Если «догматизм» в смысле твердости исповедания своих взглядов обеим сторонам свойственен в равной степени, то относительно отрицательных качеств (нетерпимости, фанатизма и т.п.) «преимущество» явно на стороне атеистов. (Термин «атеистический фанатизм» был введен в философский оборот А.А. Нуйкиным на основе анализа советского культурного сознания [13]) Всякий, кому приходилось наблюдать или самому участвовать в таком диалоге подтвердит, что именно верующим свойственна максимальная мягкость, внимательность и открытость, в то время как атеисты обычно с самого начала переходят к грубым обвинениям, пошлым высмеиваниям и даже оскорблениям своих оппонентов, чаще всего даже не утруждая себя сколько-нибудь серьезной аргументацией и всецело основываясь на собственных домыслах. Помимо жизненных наблюдений в пользу такого обобщения говорит и анализ массивов соответствующей литературы. Среди огромного количества атеистической литературы практически невозможно найти сочинения, в которых бы конкретно воспроизводилась полемика с верующими, в том числе аргументы и сам стиль речи последних; обычно автору-атеисту свойственен абсолютный монологизм и принципиальное нежелание выслушать и попытаться понять своих оппонентов.

Наоборот, в церковной литературе во всех случаях, когда повествуется о диалогах с неверующими, наблюдается особая внимательность и вдумчивость по отношению к их высказываниям, что обусловлено не только естественным христианским человеколюбием, но и *принципиальной методологической установкой* христианских полемистов. Последняя состоит в том, что *передать смысл любого положения христианской веры можно только исходя из собственного опыта собеседника, в том числе даже и неверующего, а это возможно только становясь на его собственную мировоззренческую позицию, а затем уже показывая, как из последней происходит строго логический переход к христианской вере.* Своего рода «классическими» примерами такого подхода, непосредственно отраженными в церковной литературе можно назвать, например, книгу святителя Луки Крымского (Войно-Ясенецкого) «Наука и религия» [11]; работу профессора А. Осипова «Можно ли убедиться, что Бога нет?» [14]; «Диалог верующего с неверующим» митрополит Антония Сурожского [1]; произведение

церковного «самиздата» 1970-х годов «Диспут» С. Лаврова, переиздаваемое ныне под названием «Яко с нами Бог» и повествующее о вполне реальной истории – переубеждении в открытом диспуте самоуверенного атеиста-пропагандиста православным стариком-пасечником [8] и т.д. Ценный материал в этом отношении представляет собой публикация стенограмм диспута протоиерея Александра Введенского с А. Луначарским [12]. Показательной по типу аргументации «от противного» является статья «Доказательства бытия Божия, базирующиеся на положениях диалектического материализма», помещенная в сборнике «Человек – храм Божий» (сост. протоирей Николай (Лихоманов)) [2]. Примером строго эпистемологического анализа являются тезисы В.И. Левина «Совместимы ли наука и религия?» [9]. Атеисты же обычно никогда не пытаются «вжиться» в позицию верующих хотя бы для того, чтобы прояснить для себя её внутреннюю логику – но сразу приписывают свои собственные мысли и представления. Поэтому можно утверждать, что с точки зрения критерия *диалогичности* позиция верующих обычно оказывается более корректной и обоснованной, чем их оппонентов.

Среди основных тезисов, которые чаще всего приводятся обеими сторонами в ходе взаимной полемики, следует, на наш взгляд, выделить четыре наиболее типичных. 1) Атеисты утверждают, что вера в Бога есть продукт фантазии. Верующие утверждают, что продуктом фантазии может быть что угодно – но только не вера в Бога, поскольку только один Бог в принципе непредставим и невоображаем, в отличие от конечных и тварных вещей. 2) Атеисты утверждают, что вера в Бога есть результат страха перед непознанными силами природы. Верующие утверждают, что именно вера в Бога только и может по-настоящему освободить человека от страха перед любыми земными силами (природными и социальными). В свою очередь, страх Божий есть уже *результат* веры, а не её причина и имеет всецело положительное значение, т. к. означает появление в человеке высшей формы нравственного сознания – абсолютной ответственности перед своим Творцом за все поступки и результат своей жизни (что, очевидно, несравненно серьезней ответственности перед людьми или «самим собой», где мы всегда имеем возможность «поторговаться» или вообще отказаться от таковых). 3) Атеисты утверждают, что религия и наука несовместимы, а факты

преобладания верующих среди великих ученых объясняют устойчивостью «пережитков». Верующие утверждают, что наука и религия имеют принципиально разные предметы (конечно-материальный и духовно-откровенный соответственно) и поэтому никак не могут «мешать» друг другу в реальной жизненной практике. Более того, в действительности глубокая религиозная вера *способствует* научной продуктивности и развитию соответствующих талантов по крайней мере с психологической точки зрения, поскольку, во-первых, культивирует в человеке *особую открытость непознанному и загадочному* и предохраняет от скоропалительных выводов; во-вторых, она делает человека особо *критичным* к собственным взглядам, ибо религиозный человек опытно переживает принципиальную ограниченность человеческого разума и его уже не нужно учить научной корректности и скромности («больное место» большинства ученых). 4) Атеисты утверждают, что религия приводит к порабощению человека (интеллектуальному, психологическому и социальному), а атеизм, наоборот, освобождает и «раскрепощает» его. Верующие утверждают, что безверия как такового не бывает, и свобода или порабощенность человека прямо зависят от того, во что или в Кого он верит. Верующий в Бога и вечную жизнь – в меру того, насколько он реализует эту веру на практике – свободен от любых обстоятельств своего земного бытия, они становятся для него лишь конкретными условиями развития бессмертной души, но сами по себе безразличны (уровень благосостояния, болезни, даже сама смерть). Человек живущий в Боге для вечности – свободен в *абсолютном* смысле слова. Человек, верующий в «себя» или, например, в «прогресс цивилизации», в науку и т. п., т. е. стремящийся к «освобождению» не от греха и смерти, а от разных социальных и прочих зависимостей, делая это своей самоцелью, с точки зрения верующего, как раз и переживает в самом худшем *рабстве у собственной смертной природы*. Это не что иное, как инфантилизм, возведенный на уровень мировоззрения, сам выполняющий функции «религии» (идеологические оформления последней могут быть самыми разнообразными – от марксизма до национализма). А именно таково представление о «свободе» у атеистов.

«Объяснения» атеистов относительно происхождения религии вообще и веры в Бога в частности как якобы продукта «фантазии» и

«иллюзии» воображения удивляет своей антинаучностью, о чем, например, классик философии XX века А.Ф. Лосев писал: «Что же касается воображения человека, то согласно учениям современной психологии, основанной на опыте и наблюдении, не подлежит сомнению, что эта сила лишь более или менее свободно сочетает, комбинирует представления, почерпнутые из восприятий, не внося в них по существу ничего нового, что не содержалось бы уже в первичных данных восприятия. А так как в данных восприятия нет и не может быть ничего беспредельного и безусловного, то и сочетания представлений в образах воображения, как производные, тем более не могут содержать ни беспредельного ни безусловного. Отсюда логически возможно лишь одно заключение: идея абсолютного есть, стало быть, непосредственное свидетельство самого Безусловного» [10, с. 193–194]. Кроме того, такое отрицание бытия Божия с точки зрения логической формы представляет собой ошибку, именуемую *petitio principii* – «предвосхищение основания», т. е. умозаключение, построенное на логическом круге: большая посылка его уже заранее содержит в себе нужный вывод. В данном случае большая посылка «Нет ничего, кроме материальной реальности и продуктов субъективной фантазии» уже содержит в себе богоотрицание и поэтому ничего не доказывает – верующий вполне согласен с атеистом, что среди материальных предметов и продуктов фантазии Бога нет. Однако именно эта посылка и является произвольной, логически никак не обоснованной, т. е. некритически принятой на веру, и игнорирующей общечеловеческий опыт, который всегда свидетельствовал о существовании Бога и духовной реальности.

Стандартное утверждение атеистической идеологии, будто бы её возникновение обусловлено в первую очередь ростом количества конкретно-эмпирических знаний о мире в Новое и Новейшее время не соответствует действительности по крайней мере по двум причинам. Во-первых, потому что *рост эмпирических знаний о мире и человеке не имеет никакого прямого отношения к предметам религиозной веры*. Поэтому люди, путающие между собой то и другое, очевидно, имеют в равной степени очень искаженное представление как о религии, так и о науке. В содержательном отношении выбор между религией и атеизмом как таковой вообще не связан с уровнем развития научного знания, поскольку сама *предметность* веры в существование или не

существование Бога и духовной реальности принципиально отличается от предметности любой науки. Поэтому, во-вторых, и не удивительно, что среди по-настоящему выдающихся ученых практически нет атеистов, а среди атеистов почти не было значительных ученых. Известна, например, глубокая религиозность создателей основ современной науки Р. Декарта, И. Ньютона, Г. Лейбница, Б. Паскаля, И. Кеплера, М. Ломоносова и др., большинство из которых одновременно известны и в качестве богословов.

Ту же самую картину мы наблюдаем и среди выдающихся ученых XX столетия, особенно в естественных науках, служащих бесспорным эталоном строгости и незаидеологизированности: наиболее выдающиеся физики столетия – М. Планк, Н. Бор, В. Гейзенберг, А. Фридман, Г. Гамов – также отличались религиозностью и даже писали труды по апологетике христианской веры (М. Планк, В. Гейзенберг) или же сами рассматривали свои теории как подтверждение библейской картины сотворения мира (В. Паули, Н. Бор, Г. Гамов, Д. Бом), чему есть документальные свидетельства. То же самое относится и к наиболее выдающимся физиологам и биологам столетия академиком И.П. Павлову, А.А. Ухтомскому, А.А. Любищеву. Среди великих представителей технических наук, например, православными верующими были создатель отечественной космонавтики С.П. Королев (тайно передававший большие суммы денег на восстановление подмосковных монастырей), его ученик академик Б.В. Раушенбах (авторитетный также и как исследователь иконографии), великий авиаконструктор И.И. Сикорский (писавший также и апологетические труды [4]). Выдающийся хирург, лауреат Сталинской премии профессор В.Ф. Войно-Ясенецкий, труды которого до сих пор остаются настольными книгами специалистов, к концу жизни принял сан епископа Симферопольского и Крымского и за праведную жизнь и дар прозорливости в 1996 году канонизирован Украинской Православной Церковью. Но даже и в гуманитарных науках высшие достижения советского периода представляют собой труды С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, Л.Н. Гумилева, Д.С. Лихачева, А.Ф. Loseва, М.К. Мамардашвили, В.В. Медушевского, Ю.А. Шрейдера – все они без исключения были верующими христианами, причем большинство – пришедшие к вере самостоятельно в условиях атеистического тоталитаризма.

Список подобных примеров можно было бы продолжать очень долго. Таким образом, нет никаких оснований для утверждения, будто бы религиозность выдающихся ученых и деятелей культуры – это не более, чем «пережиток», находящийся в «противоречии» с их научной и творческой деятельностью. Наоборот, «наука и религия принципиально дополняют друг друга, поскольку первая пытается объяснить, как устроен мир, а вторая – почему и для чего он устроен именно так» [9, с. 59]. Более того, есть все основания для утверждения о наличии *необходимой связи* между научным (а также художественным) талантом и религиозностью – как в эмпирическом, так и в логическом отношении, о чем уже было сказано выше. Добавим лишь, что такая логическая связь глубже всего проявляется через общность гносеологической категории *тайны*, которая в равной степени «работает» и религии, и в науке, и в искусстве, о чем один из ведущих современных украинских философов С.Б. Крымский пишет так: «тайна – это пункт встречи очеловеченного бытия с зонами внечеловеческой стихийности, знание о которых закодировано из-за неподготовленности субъекта для их постижения и отсутствия у него определенных средств их раскрытия... В рациональном понимании тайна порождается самим ростом знания, которое дает не только позитивные результаты, но и расширяет сферу знания о непознанном, потому что... увеличивает проблемное поле человеческого освоения мира» [7, с. 627]. Но *сознательное* и *адекватное* отношение к тайне бытия культивируется именно религией, а наука может его получить только в «готовом» виде в качестве заранее требуемого качества исследователя. Поэтому, очевидно, что такое качество и, соответственно, уровень талантливости среди верующих ученых должен быть значительно выше, чем среди неверующих, что и подтверждается историческими фактами, некоторые из которых названы выше.

В пользу вывода о содержательной связи научного таланта с религиозностью, по принципу «от противного», свидетельствует также и крайне низкий интеллектуальный уровень атеистической пропаганды. О её «научном» уровне, как правило, вообще говорить не приходится. Весьма характерно в этом отношении признание академика Б.В. Раушенбаха: «Я стал религиозным человеком... в результате чтения антирелигиозной литературы. Я прочитал одну работу по атеизму, которая поразила меня своей глупостью. Я подумал, что этого не может

быть, и взял следующую. Там я поймал автора на прямом жульничестве... Они люди зачастую абсолютно безграмотные даже в том, о чем пишут. Это вызвало у меня естественное чувство протеста» [5, с. 459–460].

Психологическим «механизмом», благодаря которым он может закрепляться в индивидуальном и общественном сознании. Таким «механизмом» является в первую очередь феномен «двойничества», в свое время открытый и описанный академиком А.А. Ухтомским. Приведем ряд ключевых положений этой концепции в формулировках самого её автора: 1) «Мироощущение предопределяется *направлением внутренней активности человека*, его доминантами. Каждый видит в мире и людях то, чего искал и чего заслужил. И к *каждому мир и люди поворачиваются так, как он того заслужил*. Это, можно сказать, «закон Заслуженного собеседника» [15, 167]. 2) «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты, т.е. наше поведение. Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т.е. если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны» [15, с. 179]. 3) «Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника...служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем «интегрального образа» действительности... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он, собственно, не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами» [15, с. 179–183].

Описанные «механизмы» и закономерности самым явным образом работают в атеистическом сознании как ярком проявлении двойничества, «доминанты на Двойника», а не на Собеседника. Действительно, все атеистические «объяснения» феноменов религиозной веры, чудес и самой логики религиозного мышления основаны на «само собою разумеющемся» предположении, что религиозные люди не имеют и в принципе не могут иметь никакого особого опыта, которого не было бы у атеистов. Тем самым «доминанта на Двойника» изначально и сознательно берется ими в качестве своего рода «основной методологической

установки» (если, конечно, такое выражение здесь вообще может быть применимо). Таким образом, атеисты изначально и сознательно хотят «говорить и бредить сами с собою», принципиально не желая слышать действительного Собеседника. Если, например, утверждается, что религиозная вера – это «продукт фантазии», то это значит, что атеист просто приписывает верующему собственные представления о Боге (которые, действительно, у него самого не более чем «представления» произвольной фантазии) и берется их опровергать. То есть, по сути, занимается *самоопровержением*, к которому верующий мог бы только присоединиться.

Следует отметить, что в отношении к Богу как некоему абсолютному Собеседнику описанный А.А. Ухтомским закон приобретает свое предельное и отчасти парадоксальное выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, что для преодоления которой, соответственно, требуется и предельная открытость новому опыту – несравненно большая, чем для познания другого человека или научного исследования материальных процессов. Парадоксальность же в том, что Бог наиболее непосредственно является человеку в нем самом – как предельная глубина его собственного личностного «Я» (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога). Тем самым, речь идет о собеседничестве или двойничестве человека по отношению к своим собственным бытийным глубинам, инаковым его телесно-психическим преходящим данностям, т.е. к себе-как-Другому. В свою очередь, в рамках «двойнического» сознания Бог как абсолютный Другой может замещаться в сознании человека фантазией, выступающей под Его именем.

С другой стороны, в наиболее приземленном, социологическом плане «двойническое» мышление атеистов весьма ярко проявляется в их попытках объяснить возрождение и развитие Православия в период после краха марксистской государственной идеологии. Высказывания некоторых социологов на этот счет весьма характерны. Например, один из них, явно атеист по убеждениям, объясняет возрождение Православия, во-первых, придуманным им термином «карибский синдром», а во-вторых, «конформистским поведением» [6, с. 224]. Совсем нетрудно показать, что такие «объяснения» основаны либо на вопиющей некомпетентности (как эмпирической, так и теоретической), либо на

сознательной дезинформации читателя. Под «карибским синдромом» автор подразумевает «совмещение рациональных взглядов с интересом к оккультизму», а также «соединение христианства и оккультизма». Поскольку Православие не имеет ничего общего с оккультизмом и рассматривает его как большой грех, то данное утверждение эмпирически бессмысленно по отношению к данной ситуации. Более того, автор пытается истолковывать религию как нечто «иррациональное», что свидетельствует просто о недостатке теоретического образования. Религиозное сознание вообще, и христианское в особенности, обладает собственной глубочайшей рациональностью. Естественно, что она отличается от рациональности научной или рациональности обыденного сознания, поскольку у неё другой предмет и другие цели. Но именно потому, что её предмет и цели абсолютны – первоначала бытия и первосмыслы человеческой жизни – религиозная рациональность качественно, *онтологически* выше и глубже рациональности научной и других типов рациональности.

Утверждение же о «конформизме» как главной причине возвращения к христианской вере в свете элементарных фактов современной социальной жизни просто поражает своей безответственностью. Ведь поскольку доминирующие в современном обществе цели и «ценности», – такие, как материальное преуспевание, комфорт, карьера, принцип личной выгоды и т. п., – по самому своему существу прямо противоположны целям и ценностям христианской жизни, непосредственно вступая с нею в конфликт, то сам факт исповедания христианской веры (даже независимо от степени её воплощения в реальной жизни!) совершенно очевидно является радикально антиконформистским. Хотя, в отличие от советского времени, христиане теперь не преследуются, но и не имеют никаких социальных преимуществ, скорее прямо наоборот – ведь в вопросах конкуренции и карьеры они оказываются в заранее проигрышном положении, не желая топтать и обманывать ближнего, без чего в наше время невозможно добиться существенного успеха почти ни в одной из сфер деятельности (очень часто даже и в науке). О каком же «конформизме» вообще может идти речь? Очевидно, автор приведенных утверждений находится под властью «двойнического» сознания. Он не замечает всей нелепости «конформистского» объяснения просто потому,

что приписывает верующим свои собственные стереотипы социального поведения. Из тех же соображений и сама вера объявляется «иррациональной»: она действительно является таковой именно для автора-атеиста. Но его ошибка опять-таки – в наивном приписывании собственных представлений верующим, в игнорировании или непонимании качественной *инаковости* их опыта и сознания.

Весьма показательной и во многом подтверждающей сказанное выше является эволюция атеистического сознания в постсоветское время, когда оно утрачивает государственно-репрессивную поддержку и, как правило, не способно на открытую борьбу с представителями возрождающейся религиозной традиции, разительно проигрывая им в интеллектуальном и общекультурном плане. Абсолютно подавляющее большинство «научных атеистов», хотя существенно и не изменило своих взглядов, но уклонилось от какой-либо борьбы и полемики, замаскировавшись под нейтральных «религиоведов».

Однако в тех случаях, когда атеисты оказываются убежденными и продолжают отстаивать свое мировоззрение, обнаруживается, что в основе атеизма лежит не простое отрицание, но именно богоборчество. Атеисты, как правило, не осознают внутренних смысловых и логических предпосылок своего отрицания Бога. Если бы атеизм действительно был основан на полном отсутствии опыта отношения к Богу, а значит, и на *честной уверенности*, что Его нет, то такой по-настоящему честный атеист мог бы только недоумевать и пожимать плечами: «Вот, мол, иногда слышу слово «Бог», но никак не пойму, кого это люди имеют в виду?» Но поскольку таких атеистов нет и никогда не было, то отсюда следует единственно возможный вывод о том, что *реальный* атеизм всегда является *скрытой формой богоборчества*, необходимо предполагающей *знание* о существовании Бога, но только нечестно и лицемерно прикрытое внешним богоотрицанием, а значит, предполагающее и самообман. В свою очередь, логически грамотный атеизм, осознающий свою подлинную природу как сознательную борьбу с Богом фактически оказывается одним из давно известных в истории религий верованием. Это не что иное, как вульгарный гностицизм, привлекательный для инфантильного типа сознания, привыкшего обвинять Бога во всех личных бедах и перекладывать ответственность за зло, царящее в мире с людьми, совершивших первородный грех, на Самого Творца.

На данном примере хорошо прослеживается «механизм» и основные закономерности трансформации атеистического сознания, когда оно вступает в действительный, а не мнимый диалог с религиозным опытом. В первую очередь, благодаря такой диалогической соотнесенности опыта атеизму удастся отрефлексировать свою внутреннюю экзистенциальную предпосылку. Ею является богоборчество, предполагающее наличие хотя бы минимального религиозного опыта (знания о Боге). Психологическим коррелятом богоборчества является упрямое нежелание изменяться, бороться со своими грехами и жить по заповедям, нести крест спасения бессмертной души. Атеист понимает (хотя бы и подсознательно), что вера – это тяжелейший и постоянный *труд*, и именно это на самом деле его отталкивает от религии (а отнюдь не какие-то придуманные задним числом «рациональные» аргументы). Психологической основой атеизма является погруженность в самодовольство и слабость нравственной рефлексии, свидетельствующая о недоформированности личности. Таким образом, благодаря реальному диалогу с верой становится прозрачной подлинная «анатомия» атеизма, скрытая за его искусственной идеологической «упаковкой».

Проведенный краткий анализ различных логических и психологических аспектов диалога религиозного и атеистического типов сознания позволяет сделать ряд общих выводов и отметить общие закономерности такого диалога. 1) В противостоянии религии и атеизма ожесточенность и нетерпимость последнего объясняются тем, что он сам представляет собой квазирелигиозный феномен, основанный на вере, а также логической и эмпирической проблематичностью атеистического сознания, которую оно пытается компенсировать аргументацией типа «черного пиара». 2) В мировоззренческом отношении атеистическая аргументация основана на логической ошибке *petitio principii* («предвосхищение основания»), при которой богоотрицание закладывается в большую посылку любых рассуждений и поэтому не доказывается, а догматически полагается. 3) На уровне конкретной дискуссионной проблематики атеистическая аргументация основана на логической ошибке *qui pro quo* («одно вместо другого») – нарушении демаркации между разными понятиями: науки и религии, духовной реальностью и чувственными представлениями и т. д. 4) В психологическом отношении атеизм основан на «двойническом сознании», игнорирующем инаковость сознания и опыта собеседника;

религиозное же сознание в диалоге с атеистом, наоборот, как правило, старается исходить из его собственных предпосылок, лишь указывая на возможность альтернативных выводов. 5) В реальном диалоге с верующими проявляется «анатомия» атеизма, его экзистенциальная предпосылка, состоящая в богоборчестве, которое предполагает наличие некоторого религиозного опыта.

Список литературы

1. Диалог верующего с неверующим // Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви. – М.: СП Интербук, 1991. – С. 7-51.
2. Доказательства бытия Божия, базирующиеся на положениях диалектического материализма // Человек – храм Божий.: Сборник статей / Сост. Прот. Николай (Лихоманов). – М.: Паломник, 2002. – С. 42-79.
3. Достоевский, Ф.М. Из подготовительных материалов к роману “Бесы” // Полн. Собр. Соч. в 30-ти томах. – Том 11. – Л.: Наука, 1974. – 384 с.
4. Катышев, Г. Религиозные воззрения авиаконструктора Сикорского // Молодая гвардия. – 2001. - №11-12. – С. 181-185.
5. Книга судьбы. Из стенограммы беседы Б.В.Раушенбаха // Платонов С. После коммунизма.; Второе пришествие: Беседы. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 431- 458.
6. Кононов, И.Ф. Етнос. Цінності. Комунікація (Донбас в етнокультурних координатах України). – Луганськ: Альма-матер, 2000. – 494с.
7. Кримський, С.Б. Таїна // Філософський енциклопедичний словник / Під головною ред. В.І.Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – С. 627-628.
8. Лавров, С. Яко с нами Бог (История одного диспута). – Почаев.: Изд. Лавры, 2001. – 88 с.
9. Левин, В.И. Совместимы ли наука и религия? // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3-х Т. – Т. 1. – Ростов-на-Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. – С. 58-59.
10. Лосев А.Ф. Бытие, его сверхлогические, логические и алогические элементы (диалектика) // Символ. Журнал христианской культуры. - № 32. – Париж, 1994. – С. 191-209.
11. Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. – М.: Изд. Паломник, 2001. – 212 с.
12. Наука и религия. – 1987. - № 11. – С. 45-50.
13. Нуйкин, А.А. Новое богоискательство и старые догмы // Новый мир. – 1987. - № 4. – С. 245-249.
14. Осипов, А.И. Можно ли убедиться, что Бога нет? // Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. – К.: Изд. Свято-Успенской Лавры, 1998. – С. 56-61.
15. Ухтомский, А.А. Дневники и письма. – СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1992. – 206 с.
16. Франк, С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С.183-559.

DIALOGUE BETWEEN BELIEVERS AND ATHEISTS: CULTURAL ASPECTS

V.N. Darenskaya

Lugansk National University named after T. Shevchenko, Lugansk
e-mail: vera_darenskaya@mail.ru

The article provides a cultural analysis of the structure of religious and atheistic discourses in the processes of their dialogical interaction. The main arguments used by both are shown, as well as the degree of their content and formal logical validity. The conclusion about the asymmetry of these discourses is based on the difference between the existential openness of the religious consciousness and the spiritual closeness of the atheistic consciousness.

Keywords: faith, atheism, dialogue, culture, paradoxes.
