

ТЕМА 1. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В ТЕОЛОГИИ

- 1.1. *Теория двойственной истины в индуизме.*
- 1.2. *Теория двойственной истины в буддизме.*
- 1.3. *Теория двойственной истины в иудаизме.*
- 1.4. *Теория двойственной истины в исламе.*
- 1.5. *Теория двойственной истины в христианстве.*

1.1. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В ИНДУИЗМЕ

Проблема соотношения религии и науки сопутствовала развитию философской мысли Индии с древнейших времен до наших дней. В древние времена разработка этой проблемы носила спонтанный и стихийный характер и определялась стремлением индусов к гармонизации религиозного и научного знания, к синтезу веры и разума. Уже само название индийских Священных текстов — Веды, по мнению современного философа, указывает на такой синтез: “Веда — означает “знание”, честное критическое знание, направленное на достижение истины... слово “наука” тоже означает знание, постигнутое в результате честного, критического изучения опыта, опыта на всех уровнях. Однако слово “веда” несет в себе более глубокий смысл” (17, 186). Веды вбирают науку и выходят за ее пределы, охватывают не только видимый мир, но и божественную реальность.

Традиция гармонизации религии и науки, синтеза религиозной и научной истин, их сочетания, координации получает свое широкое развитие в Индии в начале XIX в. в идеологии просветительства. Индийские просветители не только не отвергали религию, но и пытались показать ее соотношение с современной им наукой, пропагандировали идеи примирения науки и религии, гармонии между ними. Блестящий философ, идеолог индийского Возрождения XIX столетия, оказавший значительное влияние на последующее развитие религиозно-философской мысли, Свами Вивекананда (1863—1902) не считал борьбу между религиозным и научным знанием неизбежной. Он полагал, что ее можно преодолеть сочетанием веры и знания: “Религия имеет дело с истинами метафизического мира, тогда как химия и другие естественные науки имеют дело с истинами физического мира. Святой зачастую пребывает в неведении о физической науке... а ученый также нередко остается в неведении о религии...” (17, 182). Из этого следует, что получение полной истины, достижение всеобъемлющего знания возможно лишь сочетанием истин науки и религии.

Эта тенденция доминирует в религиозно-философской мысли Индии не только в XIX, но и в XX веке. Крупнейший философ-ведантист современной Индии С. Радхакришнан (1888—1975), разрабатывая свою систему единой универсальной “вечной религии”, основанную на древнеиндийской религиозно-философской традиции, полагал, что религия не только не противоречит науке, а, напротив, всецело согласуется с ней. “И религия, и наука, — писал он, — свидетельствуют о единстве природы. Центральной предпосылкой науки служит интуитивистское положение религии о том, что природа ин-

теллигибельна (познаваема, мыслима — А. Г.). Когда мы наблюдаем совершающиеся в ней процессы, мы поражаемся их порядку и гармонии, и это приводит к вере в божественную реальность” (17, 183). Он считал, что дух науки ведет к усовершенствованию религии, освобождая ее от фанатизма, устарелых догм и предрассудков.

Принцип гармонии науки и религии является основополагающим и в учении другого видного индийского философа современности Свами Ранганатхананды. Свами полагает, что как наука, так и религия имеют целью духовное обогащение и возвышение человеческой жизни. “Религия без науки беспомощна, тогда как наука без религии опасна”, — пишет он (17, 185). По его мнению, общество вообще не может существовать без религии, только под ее воздействием “структура цивилизации, возвышенная с помощью науки и демократии, становится сильной и устойчивой; без этого ее будут сотрясать периодические кризисы... Без вдохновляющего влияния религии цивилизация остается шаткой структурой” (17, 184). Призывая, что отношения между наукой и религией в прошлом иногда носили драматический характер, Свами придерживается оптимистического взгляда на будущее этих отношений. Он полагает, что век конфликтов и разъединения уступит место веку примирения и единства в результате усилий со стороны деятелей и науки, и религии.

1.2. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В БУДДИЗМЕ

Отношения буддизма к науке определяются особенностями мировоззренческой концепции этого религиозного течения. В строгом смысле для буддизма не существует противопоставления духа и материи, субъекта и объекта, божественного и небожественного, бога и творения. Началом, конечной причиной бытия в буддизме выступает волевое решение “я”, понимаемого как некая духовно-телесная целостность. В философской доктрине буддизма внешний мир включен в человека не только как факт сознания, но и как подлинная реальность, не отчлененная от субъекта. В концепции буддизма нет бога как Творца, Спасителя, вообще как верховного существа. Бог как высшее существо внутренне присущ достигнутому освобождению человека, что по существу означает тождественность человека Богу. Своеобразным Абсолютом в буддизме выступает пустота (нирвана), понимаемая как космическое тело Будды.

Главную роль в теории пустоты играют четыре основных положения, лишаящие надежды отыскать хоть какую-то опору во внутреннем или внешнем мире для мыслительных конструкций:

- 1) пустота внутреннего — отрицание абсолютного статуса субъекта;
- 2) пустота внешнего — отрицание абсолютного статуса объекта, то есть независимости внешнего мира;
- 3) пустота внешне-внутреннего — отрицание возможности найти какую-либо абсолютную основу в самом субъектно-объектном отношении, если такой основы не оказалось ни в одной из сторон, в нем участвующих;

4) пустота пустоты — отрицание абсолютного статуса самой пустоты, которая, как и все прочее, не может стать опорой для конструирующего мышления, то есть рассматриваться в качестве субстанции (1, 8).

Таким образом, феноменальный мир обитания существ есть не что иное, как игра иллюзий, заблуждений, обманов, создающих призрачную дымку над настоящим, истинным, единым бытием. Причем эта дымка — плод чувственно-мыслительной деятельности сознания человека. Все ментальные образования обманчивы, значит, они иллюзорны. Природа подлинной реальности, или пустотности, есть устранение всех взглядов (1, 36). В этом случае любая научная теория выступает в качестве иллюзии, заблуждения.

Крупнейший мыслитель и религиозный деятель буддизма Нагарджуна (около II века), основываясь на концепции пустотности, предложил приемы негативной критики любых теорий: “учение о пустоте всех точек зрения”. Используя эти приемы, можно доказать противоречивость понятий и категорий любой философской системы. Однако в этом случае и учение Будды должно быть объявлено только “иллюзией ума”. Понимая это, Нагарджуна разрабатывает учение о двух истинах — абсолютной истине и истине относительной, или мирообусловленной. Относительная истина — это переживание всех феноменов и непонимание мирской иллюзии, а абсолютная истина — это видение иллюзорности всех феноменов как результат неискаженного постижения подлинной реальности святыми. Сам Нагарджуна отношения между этими двумя типами истин определяет следующим образом: “Объяснение Буддой дхармы (реальности — А. Г.) покоится на двух истинах: обусловленной мирским и абсолютной. Те, кто не знает различий между этими двумя истинами, не знают сокровенной сути учения Будды. Без опоры на обусловленную — не постигнуть абсолютную, без обретения абсолютной — не достигнуть нирваны” (1, 33). Заявляя о том, что все существования пусты, Нагарджуна в конце концов вынужден прийти к выводу, что достижение нирваны, то есть пустоты, абсолютности, возможно только через “иллюзию ума”.

В раннем буддизме и в эпоху господства идей Нагарджуны не существовало специально разработанной теории познания. Самостоятельный статус под названием “науки об источниках достоверного знания” гносеология обрела в VI—VII вв. в сочинениях Дигнаги и Дхармакирти. Она строилась как теория, имеющая ограниченное применение лишь в сфере возможного опыта. Исходным пунктом гносеологии буддизма является разделение двух уровней реальности: абсолютной и эмпирической, феноменальной. Эмпирическая реальность — то, что окружает человека в повседневной жизни. Эта реальность обусловленная, неподлинная и иллюзорная. Абсолютная реальность — это поток дхарм (высшая реальность; точечные моменты бытия; вспышки психофизической энергии), для человека она непознаваема. Абсолют (нирвана) познается только с помощью мистической интуиции людьми, достигшими высокой степени совершенства. Достижение правильного знания в буддизме рассматривается как отдельная ступенька на пути к этому совершенству. В

процессе познания предпочтение отдается мистицизму и откровению (2, 99—101).

1.3. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В ИУДАИЗМЕ

Историю иудаизма условно принято разделять на четыре периода: древнейший (библейский — I тысячелетие до н. э.), древний (талмудический — с IV в. до н. э.), средневековый (раввинистический — с XI в. н. э.) и новый (модернизированный — с XIX в.). Отношение иудейской религии к науке в каждый из отмеченных периодов было неодинаковым, что в известной степени определялось и самим состоянием науки. Если первый период и отчасти второй характеризуются критическим отношением к научному знанию (сама наука находилась на ранних ступенях развития), то, уже начиная с VII в., в период расцвета науки и культуры на Востоке, появляются попытки устранить противоречия между наукой и религией, разумом и верой. Один из отцов иудейского богословия Саадия Гаон (892—942) в своем сочинении “Книга верования и мнения” стремится объяснить внутренние противоречия в Библии, призывает разум уступить место религиозной вере, если он вступает в противоречие с ней. С его трудов в иудаизме начинаются поиски путей примирения науки и религии, гармонизации религиозной и научной истин.

Иегуда Галéви (ок. 1075—1141) стремился соединить иудаизм с неоплатонизмом и приспособить последний к иудейской теологии.

Основные космологические идеи иудаизма были сформулированы в XII в. видным представителем средневековой еврейской философии М. Маймо-нидом (1135—1204). Изложенный им “символ веры” включает в себя четыре основных космологических принципа: есть Бог, создавший Вселенную; он един; он бестелесен; он без начала. В своем учении Маймонид пытается осуществить синтез откровения и разума, Библии и концепции Аристотеля, соединить рационализм и веру и очистить последнюю от элементов чуда. Он пытается построить мост между аристотелевской философией и иудейской религией, предлагая своеобразную теорию двойственной истины: “Все, чему учит Аристотель относительно подлунных предметов, — безусловная истина, но то, что он проповедует о “надлунном мире”, должно быть согласовано с воззрениями Торы”. Маймонид учил, что философское познание ведет к интеллектуальному, нравственному и телесному совершенству, но все же высшая истина остается за божественным откровением.

В XIX в. А. Гейгер, С. Формстетер, С. Гирш и другие стремились переработать иудейскую теологию в духе учений Гегеля, Канта, Шеллинга. Глава марбургской школы неокантианцев Г. Коген видел сущность иудаизма в “религии разума” и “этическом монотеизме”, сущность Бога — в сущности человеческой нравственности.

Один из крупных современных иудейских философов М. Бубер (1878—1965) рассматривает бытие как диалог между Богом и человеком, между человеком и миром. Человек должен стремиться к тому, чтобы почувствовать всюду присутствие Бога и научиться вступать с ним в личный контакт; в этом и состоит высший смысл жизни. Соратник Бубера, Ф. Розенцвейг

в своих работах пытается соединить Талмуд с идеализмом Шеллинга, Тору с экзистенциализмом, каббалу с немецким мистицизмом.

Проблема взаимоотношения науки и религии, веры и разума остается актуальной для современного иудаизма. Издаются работы, в которых делаются попытки соединить науку и религию, гармонизировать веру и разум (М. Фабридж “Иудаизм и современный дух”, М. Каплан “Иудаизм как цивилизация”, Зингер “Наука и иудаизм” и др.), проводятся научные конференции, посвященные соотношению науки, философии и религии.

1.4. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В ИСЛАМЕ

Элементы теории двойственной истины в том или ином виде встречаются в учениях большинства арабских философов средневековья, но свое наиболее отчетливое выражение она получила в учении выдающегося арабского философа эпохи мусульманского Ренессанса Ибн Рушда (Аверроэса) (1126—1198).

В трактате “Опровержение опровержения” Ибн Рушд разделяет религию на рациональную и образно-аллегорическую. Первая доступна только образованным людям, вторая доступна всем. Такое разделение религии явилось одним из источников учения о двойственной истине. Как отмечает один из современных арабских философов Аббас Махмуд аль-Аккад, для Ибн Рушда “религия облекала философские истины в аллегорическую форму” (12, 201—202). В учении Аверроэса принцип теории двойственной истины заключался в следующем: что истинно в религии, может быть ложно в науке, и наоборот. Это допускало возможность параллельного существования двух истин — религиозной и научной, находящихся в дополнительных отношениях друг к другу. Ибн Рушд являлся сторонником гармонизации веры и знания, науки и религии.

Для современного ислама характерно признание наряду с истиной Корана и истин науки. Наука и ислам не могут противоречить друг другу, поскольку и природа, и Коран являются творениями единого Бога, следовательно, они не могут и не должны противоречить друг другу. Фундаментальные истины науки уже заложены в Коране, и при его изучении можно познать все основные законы мироздания. Поэтому правильнее не противопоставлять науку и Коран, а изучать Коран в свете науки и философии, чтобы доказательства бытия Бога были более убедительны. По мнению современного арабского философа Мехмета Сезера, “суть аятов Корана не является фразами, как это было принято думать до настоящего времени. Эти аяты суть естественные законы, составляющие основу науки” (12, 203).

В современном исламе уделяется особое значение достижению гармонии между религиозной и научной истиной. Создана Исламская Академия научных исследований, одно из стратегических научных направлений которой — связь между религией и наукой, проводятся конференции, посвященные научным предсказаниям в Коране. В предисловии к книге “Коран и современная наука: сравнительное исследование” издатель (Исламская Академия научных исследований) так формулирует позицию ислама по отноше-

нию к науке: “Точка зрения Ислама при обсуждении этого вопроса состояла в том, что истинное откровение может существовать только в гармонии с доказанными научными фактами. На протяжении всей истории Ислама наука и религия существовали в полной гармонии и согласии, и всегда считалось, что они взаимно дополняют одна другую. Наиболее важные научные достижения и открытия были совершены благодаря значительной поддержке и поощрению со стороны учителей Ислама” (11).

По свидетельству знатоков Корана, в нем говорится о весьма сложных проблемах, относящихся к разным областям науки, таким, например, как эмбриология, физиология, астрономия, геология и метеорология. И хотя возраст Корана насчитывает уже около 1400 лет, современное научное знание вполне согласуется с его содержанием. В свое время Коран способствовал исправлению ряда научных заблуждений, которые доминировали в то время. Например, исламский ученый Ибн Хазм в XI веке утверждал, что в соответствии с указаниями Корана Земля имеет округлую форму. В XIV веке Ибн Хаджар писал: “Анатомы полагают, что зародыш возникает из менструальной крови женщины, однако священные тексты Ислама (Коран и Хадисы) отвергают и опровергают эти идеи” (11, 11—12).

Современные зарубежные ученые К. Мур, А.-М. Зиндани, М. Ахмед, проведя сравнительное исследование данных Корана и современной эмбриологии о развитии эмбриона человека, установили, что в Коране весьма точно описываются различные процессы, происходящие с эмбрионом на разных стадиях его развития в хронологическом порядке. С помощью терминов Корана достоверно описываются морфологические изменения, имеющие место на каждой стадии развития. Совершенно поражает факт точного соответствия древнего текста данным современной науки о стадиях развития человека и его происхождении, если учесть, что в VII веке не могли быть известны научные данные о развитии эмбриона, так как многие из них были открыты лишь в 20-м столетии (11).

Таким образом, по мнению мусульманских теологов и ученых, достижения мусульман в сфере науки являются результатом учения, данного Кораном. Открытия, сделанные людьми, и развитие науки достойны похвалы ислама и рассматриваются как доказательства истинности Корана: “И видят те, которым даровано знание, что ниспосланное от твоего Господа — это есть истина и ведет к пути великого, славного” (Сура 34. Саба: Аят 6). По мере отдаления от истин Корана, полагают исламские теологи, наука заводит цивилизацию в тупик, а само общество приходит в упадок (11, 12).

1.5. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ В ХРИСТИАНСТВЕ

Теория двойственной истины характерна и для христианской традиции, хотя и по-разному трактуется в различных течениях христианства.

Православие и теория двойственной истины. Проблема соотношения науки и религии, разума и веры является одной из важнейших во взглядах православия, хотя специфические условия, в которых находилась

русская православная церковь, вынуждали ее сравнительно редко высказываться прямо по вопросам науки.

С точки зрения православных теологов, процесс познания имеет два взаимосвязанных, но не равнозначных уровня: уровень познания человеком окружающей его действительности и уровень познания человеком Бога. Обычное человеческое познание представляет собой только начальную ступень осмысления действительности, которая не всегда позволяет проникнуть в сущность явлений. Процесс познания достигает своего истинного назначения только тогда, когда он опирается на божественное откровение. Наука и вера необходимы человечеству, но только общение с Богом является высшей формой познания и составляет смысл человеческого познания и бытия вообще. Откровение, а не методы гуманитарных и естественных наук дают нам истину высшей пробы — истинное познание Бога. По мнению православных богословов, Библия не претендует на то, чтобы дать научное представление о мире и человеке. Ее задача заключается в том, чтобы научить человека постичь небесное на Земле (15, 158—159).

Современное православие придает особое значение мистическому знанию и богословию в противоположность знанию научному. При этом познание толкуется как воспоминание человека и человечества о теургической деятельности Бога, в более крайней форме — не человек вспоминает, а Бог помнит посредством человека. Продолжая традиции П. А. Флоренского, С. Булгакова и других философов, православные теологи утверждают, что мистическое знание глубже, чем научное, проникает в тайны мироздания. Православная мистика включает в себя как познание божественной сущности, так и познание физического мира. Например, по мнению некоторых православных богословов, И. Ньютон пришел к гипотезе гравитации, Н. Коперник — к гелиоцентрической системе, М. Планк — к квантам, А. Эйнштейн — к теории относительности вовсе не строго научно, а с помощью мистической интуиции (15, 160—161).

Веру, мистическое познание православные теологи рассматривают одновременно и как средство наиболее полного и глубокого постижения мира, и как неперемненное условие гармонического развития личности, условие ее свободы в выборе целей деятельности. Обычное человеческое познание, оторванное от постижения Бога, дает нам искаженную картину действительности — мир представляется раздробленной и лишенной связи множественностью объектов, среди которых на первый план совершенно произвольно может выдвинуться любой предмет или явление. Поэтому чисто рациональное познание, без религиозного постижения мира, лишено истинных и гуманистических целей, которые придают познанию ценность и направленность на совершенствование мира и человека, поскольку процесс познания завершается в конечном итоге достижением высшего синтеза в Боге. П. А. Флоренский рассматривал истины науки как относительные, потому ненадежные и недолговечные. Напротив, истины и символы религии для него все-человечны и все-историчны, в основе своей вселенски понятны и вселенски же приемлемы, представляя собой устойчивую ось истории (15, 161—162).

Православие, не отказываясь от подчинения разума вере, заявляет о своем нейтральном отношении к науке. Один из авторов “Журнала Московской патриархии” пишет: “Христианская вера и наука имеют каждая свою особую область, особые цели и относятся к особым сторонам человеческой духовной деятельности. Поэтому сопоставлять их в том смысле, насколько они противоречат друг другу или исключают друг друга, нельзя. Они существовали, существуют и будут существовать совместно” (12, 200—201).

В таком подходе просматривается разграничение науки и религии по предмету и целям. Метод предметного разграничения науки и религии был предложен еще Иоанном Солсберийским (1115 или 1120—1180), который декларировал мирное сосуществование науки и религии. Религия не должна вмешиваться в дела науки, в свою очередь наука не должна опровергать или подтверждать религиозную истину. Согласно методу предметного разграничения, наука и религия не могут противоречить друг другу, поскольку предметы, на которые направлены их интересы и цели, различны.

С этих позиций решается вопрос о соотношении двух истин — религиозной и научной — в протестантизме.

Протестантизм и теория двойственной истины. Согласно протестантским воззрениям, вера и знание находятся в различных несоприкасающихся областях: наука не в состоянии опровергнуть или обосновать истинность религиозной веры. Вместе с тем, будучи независимыми, они не вступают в конфликт друг с другом: религия не враждебна науке и последняя не должна отрицать религию. По мнению протестантского автора, “естественные науки и христианство не находятся между собой ни в гармонии, ни в конфликте, они совершенно различны” (12, 199).

В конце XIX — начале XX в. в протестантизме господствовала “либеральная теология” (Гарнак, Трельч), которая видела в христианстве главным образом этическую доктрину и стремилась очистить христианство от мифологических и фантастических элементов, примирить научное знание и веру демифологизацией Библии. Согласно этим воззрениям, язык Священных писаний — это язык мифологии. Данные в религиозных текстах истины могут быть освобождены от мифологической оболочки и переведены на язык современного человека, язык науки; истина в принципе независима от мифологической оболочки.

В начале 20-х годов XX столетия в протестантизме возникает новое течение — “теология кризиса”, или “диалектическая теология”, основоположником которой является швейцарский теолог Карл Барт, а крупнейшими представителями — швейцарский теолог Эмиль Бруннер, немецкий теолог Рудольф Бультман, немецко-американский теолог Пауль Тиллих.

Барт противопоставляет религиозную веру научному знанию и подчеркивает несоизмеримость божеского и человеческого: предмет откровения и человеческих знаний различны. Истинная религия возможна лишь как религия откровения, вера исходит не от человека, а от самого Бога. Вера и откровение противостоят научному знанию.

Для представителей диалектической теологии характерна критика современной машинной цивилизации. Э. Бруннер выступал против техногенной цивилизации XX в., обвиняя ее в гипертрофировании технического интереса и в распаде человеческого духа, потерявшего Бога и покинутого в мире вещей. По мнению Тиллиха и его сторонников, человеческий разум, оторвавшись от абсолютной истины божественного откровения, запутался в неразрешимых противоречиях. Наука способствовала укоренению в человеческом сознании духа позитивизма, человек с точки зрения технического разума становится “вещью среди вещей”. Технический разум, отрываясь от своей глубинной основы, превращается в разрушительную силу, ведет общество к деградации и дегуманизации.

П. Тиллих полагал, что теология не должна игнорировать мир, а должна искать решения проблем человеческого бытия в этом мире. Нужно достигнуть синтеза христианского мирозерцания и современного сознания. Он предлагает искать Бога не в потустороннем мире, а в самом мире, в глубинах бытия, чтобы преодолеть противопоставление земного божественному.

По мнению ряда исследователей, разграничение науки и религии в концепции протестантизма проводится недостаточно последовательно, и протестантские теологи в конце концов признают, что и наука, и религия отражают один и тот же мир, только в различных формах.

Курс на союз религии и науки характерен для теории и практики католицизма.

Католицизм и теория двоящейся истины. Еще Фома Аквинский (1225 или 1226—1274), решая проблему взаимоотношения науки и религии, полагал, что существуют две формы истин: истины религии и истины науки. Первые имеют своим источником откровение, вторые опираются на разум и чувственный опыт. Между этими двумя формами истин не может быть принципиальных расхождений, поскольку и откровение и разум являются творением единого Бога.

Фома Аквинский разработал традиционное для католической церкви учение о гармонии между верой и знанием. Знание и вера в томизме предстают как различные пути, которыми человек идет к одной и той же истине. В 1879 г. папа Лев XIII провозгласил томизм официальной философско-теологической доктриной католической церкви. Основные положения этой концепции подтвердил и II Ватиканский собор (1962—1965).

Развивая идеи Фомы Аквинского, один из современных католических авторов пишет: “Между верой и разумом не может быть никакого действительного расхождения, ибо тот же Бог, который открыл тайны и основал веру, дал человеческой душе свет разума: бог же не может отрицать самого себя, и истина не может противоречить истине” (12, 196).

Последователи Фомы Аквинского — неотомисты (Э. Жильсон, Ж. Мари-тен (Франция), В. Бруггер, А. Демпф, И. Лоц (ФРГ), У. Падовани, К. Фабро (Италия) и др.) — считают, что необходимо синтезировать религию и науку, веру и разум, созерцательность и практицизм, индивидуализм и соборность. Обязательным в этом синтезе является наличие божественного от-

кровения. Основную задачу науки, в первую очередь философии, неотомисты усматривают в рациональном раскрытии и объяснении истин религии: наука должна вести человеческий разум через познание к признанию Творца всего сущего. В конце XX века в одном из своих выступлений папа Павел VI говорил: “Предрассудок относительно противоположности науки и веры рассеивается перед лицом новых открытий науки. Чем дальше продвигается она вперед, тем все больше возрастает тайна. Ни одна вещь не обладает своим бытием из себя самой. Когда мы расширяем наше познание, оно ведет нас обратно к признанию некой сущности, которая существует благодаря себе самой, т. е. к богу”. Неотомисты высказывали надежду, что поиски ответа на вопросы о возникновении, сущности и развитии жизни должны привести к наиболее веским и убедительным доводам о существовании Творца Вселенной.

Для католицизма характерно понятие “конвергирующей истины”. Современный немецкий теолог и физик, профессор Фриц Ансельмайер утверждал, что, “хотя сферы науки и веры находятся на разных уровнях”, обе они “упорно стремятся к истине... которая в своем многообразии раскрывается лишь шаг за шагом как конвергирующее понятие” (12, 70). По мнению католических теологов, отрыв науки от религии порождает “болезнь современного духа”. Научный прогресс способствует внедрению в сознание современного человека убеждения, что человек сам без помощи Бога может решить основные проблемы своего бытия. Поиски дороги к Богу — основная задача и науки, и религии. II Ватиканский собор провозгласил, что человек, созданный по образу Бога, должен привести самого себя и всю Вселенную к Богу, признав в нем Творца всего сущего, дабы человек всей своей жизнью прославлял имя Господа по всей Земле.

Неотомизм является одним из самых влиятельных течений в западной философии. Существуют многочисленные центры по разработке и пропаганде идей неотомизма: Высший институт философии при Лувенском университете (Бельгия), Академия св. Фомы в Ватикане, Парижский католический институт, Католический университет в Милане, ряд центров в ФРГ, США, Канаде, располагающих многочисленными издательствами, журналами.

ЛИТЕРАТУРА



1. Буддизм: история и культура. М., 1989.
2. Буддизм. Словарь. М., 1992.
3. Гегель, Г. Философия религии: в 2-х т. М., 1975—1977.
4. Гируцкий, А.А. Структура слова. Мн., 2005.
5. Гируцкий, А. А. Тайна имени. Мн., 1996.
6. Гируцкий, А.А. Нейролингвистика: курс лекций / А.А. Гируцкий, И.А. Гируцкий. Мн., 2008.
7. Грушецкий, В. Человек синей эпохи // Андреев Д. Роза Мира. М., 1991.
8. Дилтс, Р. Стратегии гениев. Т. 2. Альберт Эйнштейн. М., 1998.

9. Дилтс, Р. Стратегии гениев. Т. 3. Зигмунд Фрейд. Леонардо да Винчи. Никола Тесла. М., 1998.
10. Климович, Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1986.
11. Мур, К. Коран и современная наука: сравнительное исследование / К. Мур, А.-М. Зиндани, М. Ахмед. М., 1993.
12. Наука и теология в XX веке. М., 1972.
13. Новрузов, Р. М. О. Восточный орнамент. М., 2006.
14. Платон. Собр. соч. в 4-х т. М., 1990.
15. Православие и современность. Киев, 1988.
16. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. М., 1965.
17. Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
18. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.

РЕПОЗИТОРИЙ БГПУ