

КАНТ И РЕЛИГИЯ

О действительном отношении И. Канта к религиозным проблемам и прежде всего к вопросу о существовании бога написано много. Католики взглядов Канта на религию не приемлют. Современный нам протестантизм проникнут иррационалистическими настроениями и от концепции веры у Канта уже обычно отрещивается как от чуждой «истинной» вере. Совсем недавно на международном симпозиуме в Риге (1981) этику Канта связывали то с Евангелием, то с отрицанием его. Известно давнее высказывание Г. Гейне по поводу того, что после разгрома онтологического, космологического и физико-теологического доказательств бытия бога Кант затем «Критикой практического разума» как будто вновь полностью укрепляет веру в существование бога. Гейне охарактеризовал такой шаг как чудо воскрешения бога из мертвых: перебив весь небесный «гарнизон», Кант по просьбе своего опечаленного слуги вновь возвращает бога к жизни. Но известно и иное мнение Гейне: учение Канта подрывало христианство, и не только его: это учение есть как бы «меч, которым деизм был казнен в Германии»¹. Однако представители указанных нами религиозных направлений обычно и Канта считают религиозно ориентированным мыслителем. Где же истина?

Напомним, прежде всего, к какому общему результату в данном вопросе привела первая «Критика» Канта — «Критика чистого разума». Вывод из динамических антиномий философа гласил, что в эмпирическом мире нет абсолютного существа, хотя оно *могло бы* быть в трансцендентном мире. Таким образом к понятию бога применяется регулятивный подход: можно остановиться на той позиции, при которой допускается мыслить так, *как если бы* бог существовал, хотя это далеко еще не установлено. В теологической идее чистого разума такая позиция получает дополнительное подкрепление: все прежде существовавшие доказательства бытия бога несостоятельны, так или иначе они возводятся к онтологическому доказательству, а последнее самым необходимым образом ниспровергается. Между прочим, в своей критике физико-теологического доказательства Кант опирался на аргументацию Д. Юма, что видно из сопоставления соответствующих мест «Критики чистого разума» (3,540—542) * с «Диалогами о естественной религии»².

* Здесь и далее в тексте в круглых скобках даны ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1963—1966. Цифра до запятой обозначает том, после — страницу.

Но результат «Критики чистого разума» останавливает на промежуточной позиции: согласно принципу регулятивного истолкования идей, человек *мог бы* иметь душу-субстанцию и свободу воли, *если* принять, что его душа есть вещь в себе, некое трансцендентное бытие, аналогично и существование бога *могло бы* иметь место. Итак, существование бога теоретически «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» (3,551). Из мира явлений бог удален, но пока его статус в мире вещей в себе остается неопределенным.

Следующий шаг по пути выявления этого статуса делается во второй «Критике». Второй постулат практического разума утверждает, что признание бессмертия души необходимо для того, чтобы несчастная в эмпирическом мире добродетель могла себя укрепить надеждами на загробное счастье, состоящее в бесконечности абстрактного существования. Это не «блаженство» христианской догмы, а нечто совершенно ноуменальное. Однако достижение этого существования Кант именуется «святостью».

И в этом пункте мы вступаем в область семантической символизации, напоминающей терминологическую систему Гоббса и Спинозы. Что такое, по Канту, «святость»? Это состояние абсолютно полной реализации морального закона, выступающее в эмпирическом мире лишь как регулятивная цель (4(1), 408; ср. 4(2), 313, 386). Сам по себе моральный закон является «святым», но это уже в том смысле, что данный закон нерушим. А поскольку человек должен рассматриваться не как средство, но как самоцель, значит, «само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» (4(1), 466). Такого рода «святость» не имеет ничего общего с религиозной «благодатью», это чисто символическая форма возведения морального поведения на наивысший пьедестал.

Что касается постулата бессмертия души, то он насквозь регулятивен. При этом следует различать регулятивность в применении ее к миру феноменов и в применении ее к миру ноуменов. В эмпирическом мире стремление к бессмертию души само по себе бессмысленно, поскольку вечной земной жизни не бывает и души как явление прекращают свое бытие в момент многократно подтвержденных жизнью *фактов* смерти. Это стремление имеет реальный смысл только как незавершенное по своему качеству приближение к идеалу «надзаконного» поведения. Регулятивное же движение в мире ноуменов само по себе ноуменально, ибо какое же «движение» может иметь место вне трансцендентальных пространств и времени? Поэтому центр тяжести регулятивности переносится в эмпирический мир как тенденция к соответствию воли с моральным законом,

никогда в этом мире не реализуемая с абсолютной полнотой. В этой тенденции заключается «святость» (4(1), 455) как требование вести себя так, как *если бы* душа была бессмертна. Это требование поведения на уровне высокого представления о бессмертности души, независимо от того, бессмертна ли она на самом деле (4(1), 470). «Эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только идея...» (3,665). Важно не само бессмертие, а вера в его наличие в трансцендентном мире.

Данный вывод получает развитие через анализ третьего постулата практического разума. Из этого анализа вытекает, что для Канта необходим не бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование. Для обоснования регулятивности бессмертия души и свободы воли достаточно регулятивной идеи существования бога. Религиозная вера укрепляет людей в убеждении о существовании твердых принципов морального поведения и в вере в то, что им, людям, при всей их эмпирической слабости, удастся укрепить себя в моральном поведении. Люди *надеются* стать моральными через посредство религиозной *надежды*.

При поверхностном подходе казалось, будто Кант пошел по проторенной дорожке лютеранских пасторов: прочным фундаментом морали может быть только религия, и из существования бога вытекает существование морали. Но действительный ход мысли Канта прямо противоположен. Этот ход мыслей приближается к общей схеме рассуждений П. Бейля и Г. Лессинга, согласно первому элементу которой мораль автономна, то есть не зависит от религиозных целей (иной аспект автономности морали у Канта как независимость ее от утилитарно-эмпирических целей здесь несуществен), а согласно второму — не религия как высшая якобы *цель* порождает мораль, но наоборот, мораль конструирует религию как свое *средство*. Нередко ссылаются на слова Канта, что «мораль неизбежно ведет к религии» (4(2), 10), но не обращают внимания на то, что почти в этом же месте своего Предисловия к изданию 1793 г. работы «Об изначально злом в человеческой природе» он пишет, что идея высшего блага в мире, обуславливаемая существованием бога, «следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» (4(2), 9). Часто обращают внимание на попытки Канта уверить ревнителей христианской религии, что его тезис о человеке как высшей цели нашей деятельности совпадает с ортодоксальными положениями, но не дают должной оценки странному по своей полноте неубедительности рассуждению Канта насчет того, что будто бы «сам христианский принцип *морали* есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе, так как познание бога и его воли он делает не основанием этих законов...» (4(1), 462). Как известно, христианская этика в принципе гетерономна, при-

чем ее гетерономия насквозь теологична: моральные требования суть будто бы «заповеди божьи» и им необходимо следовать именно только на том основании, что такова «воля божья». Канту это было прекрасно известно, и он сам рассуждал вразрез с таким ходом мыслей. Недаром в статье «Конец всего сущего» он связывал содержание религиозной морали лишь с *мнениями* приверженцев религии, которые могли бы приписать богу и совсем иные моральные требования. И «если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви (а это произойдет в том случае, когда место кротости займет вооруженный предписаниями авторитет) и поскольку в моральных делах не существует нейтралитета (а тем более коалиции противоположных принципов), то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления...»³. Принципиальное значение имеют рассуждения Канта относительно понятия благочестия в §3 «О поповстве, как возглавляющему лжеслужение добродетели» во втором разделе четвертой части «Религии в пределах только разума».

Кант вновь ставит вопрос о том, что есть цель и что только средство во взаимоотношении и взаимодействии учений о добродетели, т. е. о нравственности, и о благочестии, т. е. о религии. По сути дела, это все тот же кардинальный вопрос о том, какова взаимосвязь (если она вообще есть) морали и религиозного сознания и убеждений. И ответ Канта в высшей степени характерен. Он пишет: «...учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге), а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы *представляем себе* по отношению к нашей моральности как начало, восполняющее нашу неспособность достигнуть моральной конечной цели. Стало быть, учение о благочестии неспособно само по себе создать конечную цель нравственного стремления, но может служить лишь средством укрепления добродетельного образа мыслей, т. е. того, что, собственно, и создает лучшего человека... Само понятие добродетели извлекается, напротив, из души человека. Оно уже целиком — хотя и в неразвитом виде — существует в нем и не может быть, как религиозное понятие, измышлено путем умозаключения»⁴. Из этих слов великого кенигсбергца вполне видно, что ход его мысли прямо противоположен теологическому шаблону выведения морали из религии. Но Кант не поступает «просто наоборот»: он не выводит религию из морали и не собирается этого делать, но лишь указывает на ее прагматическое использование, как это делал и Гоббс, хотя совсем из иных, а именно из политических, соображений.

«Докритический» Кант высказывал положения, весьма близкие к деизму, причем, в отличие от деистического построения природы у Ньютона, он обошелся без «божественного» тангенциального толчка при объяснении генезиса Солнечной системы. У «критического» Канта деистический характер носит его

представление о желательности полноты синтеза, которая и определяет собой появление теологической идеи чистого разума: бог, если он есть, находится где-то за пределами чувственного мира, хотя и мог бы быть гарантом не только морального, но и природного порядка. На познание же людьми бога уповать совершенно бесполезно: самое большее, что возможно, — это абстрактная постуляция людьми его воли как источника априоризма, жизни, органической целесообразности и вообще телеологического принципа. Но в конечном счете бог действительно «необходим только с моральной точки зрения» (5,224), однако только как иллюзия, порожденная задачей нравственности, этический символ.

И это увидит Кант от деизма еще далее в сторону атеизма. На самом деле, о какой же *истинной* религиозной вере может идти речь, если, следуя Канту, «мы будем считать поступки (Handlungen) обязательными (verbindlich) не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их (sondern sie als göttliche Gebote ansehen, darum, weil wir dazu innerlich verbindlich sind)» (3, 671). Но коль скоро так, тогда вполне понятно, почему Кант отбрасывает веру в чудеса, всякую религиозную символику и молитвенное настроение, богослужение и всякое благочестие, церковные учреждения и вообще «поповство», т. е. клерикализм. Супранатуральное для него — пустой звук. Напомним, что, согласно Канту, всякая положительная теология есть нечто «жалкое» (4(1), 473), религиозный культ есть вера «крепостничества и рабства» и «опиум для совести людей»⁵.

Известно, что слова о религии как духовном «опиуме» молодой Маркс повторил в статье «К критике гегелевской философии права. Введение» (1842), а Канта, как Спинозу, в статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» (1842) отнес к числу «людей без религии». Здесь же Маркс выдвинул следующий тезис: «Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали»⁶. Знаменательно высказывание Ф. Энгельса в письме К. Шмидту от 12 марта 1895 г.: он замечает, что его адресат низводит «закон стоимости к фикции, необходимой фикции, подобно тому, как Кант бытие божие низводит к постулату практического разума»⁷. В замечании по поводу «Критики способности суждения» И. В. Гёте высказался в том смысле, что бог у Канта — это объективированное чувство человеческого достоинства, и это весьма примечательный штрих.

Что же остается у Канта от религии in sensu stricto? Почти ничего. Вслед за Джоном Локком он считает практически всю религиозную догматику и обрядность никчемной⁸, и существование христианской религии имеет некоторое историческое оправдание только из соображений морали. Вслед за Давидом Юмом Кант считает, что люди блюдут свою веру в бога, потому

что она нужна им как иллюзорное средство⁹. Предвосхищая Людвиг Фейербаха, Кант убежден, что люди создали себе веру в бога как в предмет, прежде всего, с такими его атрибутами, которые им были самим желательны. «Практически же мы сами создаем себе эти предметы» (6,266). Бог оказывается «чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» (4(2), 377), так что человек имеет долг не перед богом, но только перед самим собой, и, в конце концов, «мораль отнюдь не нуждается в религии» (4(2), 7). Характерно, что крупнейший русский религиозный философ XIX в. В. С. Соловьев, который считал, что «не было ни одной системы умозрительной философии, которая не заключала бы в себе религиозных моментов»¹⁰, в то же время при анализе им этики Канта фактически признал ее противорелигиозной, тяготеющей к «эмпирической» нравственности, характер (здесь не существенно то, что В. С. Соловьев придавал термину «эмпирический» весьма широкое значение).

В измененном тексте из «Критики отвлеченных начал», который В. С. Соловьев в 1897 г. поместил в виде приложения к книге «Оправдание добра» и который назван «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», он проводит весь анализ Кантовой этики в полной изоляции от религиозной проблематики. Ссылаясь на Канта, Соловьев приходит к выводу, что из этики категорического императива вытекает, что «мы никогда не можем решить, имеет ли данный действующий субъект характер праведности или нет, т. е. не можем различить в эмпирической деятельности праведного от неправедного, а следовательно, не можем даже вообще с достоверностью утверждать, чтобы в этой действительности существовали какие-нибудь праведники»¹¹. Для В. С. Соловьева «праведником» в полном смысле слова может быть только праведник религиозный, и поэтому приведенное здесь высказывание философа имеет в данном отношении однозначный смысл: этика Канта не ведет к религии, наоборот, она уводит от нее.

Кант оказывается на пороге прагматического атеизма, сродни атеизму Гоббса, тем более что он подметил и политические выгоды для правительств, проистекающие из их поддержки со стороны официально признанных вероучений и церквей: «...правительства... пытались избавить подданного от труда, а вместе с тем и лишить его способности расширять свои душевные силы за те предметы, которые можно ему поставить произвольно и при помощи которых с ним как совсем пассивным существом легче обращаться» (5,285).

Атеистической установке Канта соответствует не только уже отмеченная выше совершенно светская интерпретация им термина «святость», но и более широкая система тех семантических трансформаций, которым он подвергает термины «религия»,

«благочестие» и т. п. Аналогии с Гоббсом и Спинозой здесь прямо-таки поразительны. Подобно Спинозе, Кант видел в Библии только собрание моральных аллегорий, а подобно Гоббсу, отождествляет «божественность» закона с требованием его неукоснительного исполнения. «Религия в пределах только разума» — «чисто моральное» построение (4(2), 18), а душевное «смирение» представляет собой не что иное, как «самосознание» (4(1), 413). Атеистической установке Канта мешают, внося в нее некоторый скептический диссонанс, только его удивление перед тайной жизни (органической целесообразностью) и его восхищенная гордость фактом наличия у человека сознания, а тем более сознания морального. Но это те самые проблемы, которые оставались не по плечу всему течению метафизического материализма XVII—XVIII вв. и которые представители последнего либо решали чисто словесно, либо, как это сделал пронизательный Локк, завещали разрешить будущим поколениям ученых и философов-материалистов.

Итак, Кант остановился на пороге атеистического миропонимания, и только бюргерская опасливость и узость возможностей механистического представления о природе вещей помешали ему этот порог переступить. В «Религии в пределах только разума» он создал видимость рационалистического примирения с лютеранством, подобно тому как Локк в «Разумности христианства» создал видимость своего примирения с англиканством. Локк признавал моральное значение миссионерства Христа, но не принял тезиса о его «богочеловеческой» природе: догмата о божественности евангельского учителя моральной мудрости он в состав принимаемой разумом догматики не включает. Вообще, в «Разумности христианства» Локка упоминается в положительном смысле как догмат одно только единственное положение — о великом историческом значении этического проповедничества. Кант поступает аналогичным образом: он отвергает религиозную сказку о воскресении и вознесении на небо. Всякая богослужебность «ничтожна»¹², а евангельская история о чудесных сторонах жизни и о посмертных деяниях Христа роняют достоинство рассказывающих¹³. Все таинственное в так называемой священной истории не имеет для нас «никакого *практического* значения»¹⁴.

Локк в «Опыте о человеческом разуме», допуская формально существование божественного откровения, тут же фактически упразднил его, сославшись на то, что только человеческий разум может и должен решать, что следует считать откровением, а что нет. «...Вера никогда не сможет убедить в чем-нибудь, противоречащем нашему знанию»¹⁵. Кант на словах признает откровение, а на деле понимает его как лишь разумное решение человека (и будем при этом помнить, что и Локк и Кант отрицали существование врожденных знаний): «...естественная религия может быть в то же время и *откровенной*, если она

построена так, что люди *посредством* простого применения своего разума сами собой могут и должны прийти к ней, хотя бы это *произошло* не так скоро и не в таком объеме, как желательно»¹⁶. При таком понимании откровения оно разлетается, как дым.

В вопросе *происхождения* религии Кант срывает покровы таинственности и сверхъестественности, хотя и оставляет в своих рассуждениях некоторую недосказанность. У него здесь несколько меньше историзма, чем у Юма в его «Естественной истории религии», а детерминизм ограничен свободой моральной воли, но *без каких бы то ни было уступок* измышлениям о супранатуральном. Побуждения и действия людей в далеком прошлом были независимы от какого-то «озарения» свыше и укладывались в сетку гольбаховско-ньютоновского сцепления причин и следствий. «Если рассматривать их (обществ. — И. Н.) историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечности, то можно заметить какой-то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы»¹⁷, но под целями здесь имеется в виду естественная направленность. Однако в грубо эгоистические и «легальные» мотивы и поступки вторгается осознание долга, требование собственной моральности как мотив свободного обзывания самого себя, а отсюда и начинают, по Канту, развиваться религиозные представления. Итак, человек «сам себя должен делать или сделать»¹⁸ моральным существом, и поэтому «учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге)»¹⁹. Исполнение долга, милосердия и справедливости, которые Кант символически именует «божественными»²⁰ душевными свойствами, не имели при своем возникновении ничего религиозного, и только позднее их стали подкреплять быстро складывавшимся авторитетом религиозных верований. В сплетении четырех противоречий гражданской истории (в антиморальном поведении людей, между индивидами в сфере действия гипотетических императивов морали, между нравственными и политическими требованиями и между действиями гипотетических и категорического императивов)²¹ вмешательство церковью в политическую жизнь и вероисповедные распри обостряли каждое из этих противоречий, принося в целом больше вреда, чем пользы. Резкое обличение Кантом в «Религии в пределах только разума» всякого «поповства» направлено было, в частности, также и против разжигаемого церковниками разных окрасок религиозного фанатизма и нетерпимости.

Имеется еще одна сторона вопроса об отношении Канта к религии. Это проблема понимания Кантом практики как этически квалифицируемого поведения, и здесь возникает возможность поучительного сопоставления с Гегелем.

Тот факт, что Кант в своих сочинениях редуцировал понятие

практики к «легально» и морально значимым поступкам людей, а эти поступки соотнес с мотивами их поведения, было и его слабостью и силой. Слабостью потому, что моральная практика тем самым невольно обособлялась от других сторон человеческой деятельности. Силой потому, что подчеркивалась специфика этической проблематики в целом и невозможность ее рассмотрения вне рамок деятельности. Гегель стал понимать практику значительно более широко, как всю совокупность поступков и действий людей, но вместе с тем собственно моральная практика в его системе обесцветилась, отошла на задний план и стала утрачивать свою специфику: мораль в учении о субъективном духе тяготеет у него к общему совпадению с правом, а нравственность в учении о духе объективном — с законопослушностью в отношении государства. Мораль сливается у Гегеля с социальной обязанностью и лишается своей относительной самостоятельности.

Как же сказалось все это на трактовке религии Кантом и Гегелем? Кант объясняет само возникновение религии моральными мотивами и видит в последних единственное, пусть далеко не безусловное, оправдание временного господства собственно религиозных убеждений. Гегель через проблему законопослушности приближается, например, в разделе «Отношение религии к государству» первой части «Лекций по философии религии», к Гоббсову обоснованию необходимости официально признанных верований как средства укрепления политического авторитета. Но ослабление внимания Гегеля к связям между религией и моральной практикой способствовало и усилению трактовки им религии как формы *познания* — трактовки, вполне справедливо отвергнутой Кантом: он видел в ней не только бесплодную попытку проникнуть в мир вещей в себе, но и стремление к косвенной реабилитации религиозных иллюзий. Правда, молодой Гегель в «Феноменологии духа» очертил религиозный феномен как отчужденное, а значит, *ложное* познание, но в философской системе зрелого Гегеля этот феномен стал фигурировать в общем уже как одна из форм *абсолютного* знания, и только отдельные виды верований сохранили у него характеристику отчужденных состояний. Что же касается Канта, то он, решительно отвергая гносеологическую ценность религии и само понятие «религиозного знания», был, несомненно, прав и занимал в этом пункте более прогрессивную, чем Гегель, позицию.

¹ Heine Н. Zur Geschichte der deutschen Philosophie. Berlin, 1965, S. 135.

² Ср.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. — Соч. в 2-х т. М., 1965. Т. 2, с. 533 и далее.

³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 291.

⁴ Там же, с. 257.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 80. 121, 189, 212.

⁶ Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. — В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 13.

- ⁷ Там же, т. 39, с. 354.
⁸ См.: Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960, т. 2, с. 162—163.
⁹ Юм Д. Соч. в 2-х т. М., 1965. Т. 2, с. 378—382.
¹⁰ Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., б. г. Т. 2, с. 14.
¹¹ Там же, с. 372.
¹² Кант И. Трактаты и письма, с. 200.
¹³ Там же, с. 201.
¹⁴ Там же, с. 209.
¹⁵ Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960. Т. 1, с. 669, 671.
¹⁶ Кант И. Трактаты и письма, с. 226.
¹⁷ Там же, с. 104.
¹⁸ Там же, с. 115.
¹⁹ Там же, с. 257.
²⁰ Там же, с. 276.
²¹ См. об этом подробно: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 153—158.

Л. А. КАЛИННИКОВ

ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА В СВЕТЕ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Ограничения понуждают к хитроумию...
Из разговоров Гёте с Эккермано.

Смыслу и значению постулатов практического разума в этической и общей системах Кантовой философии посвящена большая литература, однако ошибается тот, кто сочтет, что проблема на этом основании давно и обстоятельно выяснена как нашей, так и мировой историко-философской наукой. Проблема породила далекий от завершения почти двухвековой спор, в котором сквозь множество самых различных точек зрения довольно отчетливо пробивают себе путь три тенденции.

Две из них могут быть признаны основными: это тенденции религиозного и антирелигиозного истолкования данных постулатов. Третья тенденция — это тенденция промежуточная, половинчатая, видящая в регулятивном, в целом, смысле постулатов определенные уступки религии. Тенденция религиозного истолкования имеет место в борьбе теистов как католического, так и протестантского толка с атеистами, прежде всего, из лагеря философов-марксистов¹. В советской же кантоведческой литературе имеет место определенное противостояние половинчатого истолкования², до недавнего времени бывшего господствующим, тенденции строго атеистической интерпретации³.

На первый взгляд может казаться, что именно половинчатая тенденция в наибольшей мере соответствует непоследовательной, дуалистической сущности Кантовой философии. Однако вопрос о том, так ли это, является, по крайней мере, спорным. Задача нашей статьи — доказать правомерность именно атеистической интерпретации, в пользу которой мы приводим ряд формальных и содержательных аргументов.